1/9

C287

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/moralphilofophie0000bikt

# Moralphilosophie

Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung

von

Viktor Cathrein S. J.

Sechste, neu durchgearbeitete Auflage

*

Zweiter (Schluß-) Band

Besondere Moralphilosophie

*

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

Property of CLgA Please return to Graduate Theological Union Library

1924

Vier Quellen Verlag / Leipzig

2193

## Imprimatur

*Budissae*, die 20. Novembris 1923

(L. S.) ✝ **Christianus**
Ep. Misnensis

---

## Imprimi potest

*Coloniae*, die 10. Okt. 1923

(L. S.) **Bern. Bley S. J.**
Praep. Prov. Germ. Inf.

Alle Rechte vorbehalten

Druck von E. Haberland in Leipzig

PRINTED IN GERMANY

# Inhalt.

Zweiter Teil.

## Besondere oder angewandte Moralphilosophie.

Seite

Vorbemerkung . . . . . 1

Erste Abteilung.

## Die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten.

Erstes Buch.

### Der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott.

**Erstes Kapitel: Von der natürlichen Religion.**

Erster Artikel: Wesen und Entstehung der Religion.

§ 1. Allgemeinheit und Begriff der Religion . . . . . 3

§ 2. Die Entstehung der Religion . . . . . 12

Zweiter Artikel: Nähere Erklärung und Begründung der Religion.

§ 1. Begriff und Notwendigkeit der natürlichen Religion . . . 21

§ 2. Die übernatürliche Religion . . . . . 26

§ 3. Verhältnis der Religion zur Moral . . . . . 29

§ 4. Der religiöse Indifferentismus . . . . . 34

**Zweites Kapitel: Von den wichtigsten Akten der Gottesverehrung im besondern.**

Erster Artikel: Von den gewöhnlichen Betätigungen der Gottesverehrung.

§ 1. Allgemeine Einteilung der Akte der Gottesverehrung . . . 37

§ 2. Anbetung und Opfer . . . . . 39

§ 3. Das Gebet . . . . . 40

Zweiter Artikel: Von den außergewöhnlichen Akten der Gottesverehrung.

§ 1. Das Gelübde . . . . . 42

§ 2. Der Eid . . . . . 44

Dritter Artikel: Von den Sünden gegen die Gottesverehrung.

§ 1. Aberglaube . . . . . 49

§ 2. Irreligiosität . . . . . 50

Zweites Buch.

### Der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst.

**Erstes Kapitel: Pflichten in bezug auf die Seele.**

Erster Artikel: Von den Pflichten gegen sich selbst im allgemeinen . . . . . 52

Zweiter Artikel: Pflichten in bezug auf die Seele . 55

Seite

**Zweites Kapitel: Pflichten in bezug auf Leben und Gesundheit.**
Erster Artikel: Negative Pflichten: Verbot des Selbstmords . . . . . 61
Zweiter Artikel: Positive Pflichten in bezug auf Leben und Gesundheit . . . . . 69

**Drittes Kapitel: Pflichten in bezug auf die äußeren Güter.**
Erster Artikel: Die Sorge für Ehre und guten Ruf 71
Zweiter Artikel: Sorge für Berufsstand und äußere Glücksgüter . . . . . 73

Drittes Buch.

**Von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander.**

**Erstes Kapitel: Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit.**
Erster Artikel: Pflichten der Nächstenliebe.
§ 1. Von der Pflicht der Nächstenliebe im allgemeinen . . . . 77
§ 2. Von den Pflichten der Nächstenliebe im besondern . . . . 79
Zweiter Artikel: Pflicht der Wahrhaftigkeit.
§ 1. Vorbegriffe . . . . . 83
§ 2. Verschiedene Ansichten über die Lüge . . . . . 87
§ 3. Nachweis der Unerlaubtheit der Lüge . . . . . 92
§ 4. Vom Gebrauch doppelsinniger Reden und Restriktionen . . . 98

**Zweites Kapitel: Von den gegenseitigen Rechtspflichten und deren Erzwingbarkeit.**
Erster Artikel: Von den gegenseitigen Rechten und Rechtspflichten.
§ 1. Rechtspflichten in bezug auf Leben und Ehre . . . . . 101
§ 2. Rechtspflichten in bezug auf die Freiheit . . . . . 106
Zweiter Artikel: Persönliche Erzwingbarkeit der Rechtspflichten . . . . . 108
§ 1. Vom Recht der Notwehr . . . . . 109
§ 2. Vom Recht der Selbsthilfe . . . . . 113
§ 3. Das Duell . . . . . 116

Viertes Buch.

**Vom Eigentumsrecht.**

**Erstes Kapitel: Begriff und Arten des Eigentums und Besitzes.**
§ 1. Begriff des Eigentums . . . . . 128
§ 2. Vom Besitz . . . . . 131
§ 3. Arten des Eigentums . . . . . 133

**Zweites Kapitel: Der Sozialismus.**
Erster Artikel: Begriff und Geschichte des Sozialismus.
§ 1. Begriff des Sozialismus. Sein Verhältnis zum Kommunismus 136
§ 2. Zur Geschichte des Sozialismus . . . . . 138
I. Die Pioniere des modernen Sozialismus . . . . 138
II. Der Hauptbegründer des modernen Sozialismus: Karl Marx 140
III. Die gegenwärtige Gestalt des Sozialismus . . . . 149

Zweiter Artikel: Prüfung der Hauptgrundlage des Sozialismus: der materialistischen Geschichtsauffassung. Seite

§ 1. Die materialistische Geschichtsauffassung als allgemeine Geschichtstheorie . . . . . 150
I. Satz. Es gibt keinen Dualismus von Geist und Materie . 151
II. Satz. Die materiellen Produktionsbedingungen sind die letzte Quelle aller „Ideologie", d. h. aller philosophischen, religiösen usw. Ideen . . . . . 152
III. Satz. Es gibt keine unwandelbaren, philosophischen, religiösen, rechtlichen usw. Ideen. Alles ist in einen beständigen Werdeprozeß begriffen . . . . . 153
IV. Satz. In dem Entwicklungsprozeß sind die wirtschaftlichen Verhältnisse die bestimmende und ausschlaggebende Triebkraft 156
V. Satz. Alle geschichtliche Entwicklung vollzieht sich in wirtschaftlichen Gegensätzen und Klassenkämpfen . . . . 159
§ 2. Die Verwertung der materialistischen Geschichtsauffassung zur Begründung des Sozialismus . . . . . 160
I. Die Marxsche Wert- und Mehrwerttheorie . . . . 162
II. Konzentration der Betriebe . . . . . 170
III. Konzentration und Akkumulation des Kapitals. Verelendungstheorie . . . . . 179
IV. Krisentheorie und industrielle Reservearmee . . . . 183

Dritter Artikel: Die übrigen Grundlagen des Sozialismus.
§ 1. Die Gleichberechtigung aller Menschen . . . . . 184
§ 2. Religion und Sozialismus . . . . . 191

Vierter Artikel: Unmöglichkeit des Sozialismus.
§ 1. Nähere Bestimmung der Streitfrage . . . . . 194
§ 2. Die Organisation der Produktion . . . . . 201
I. Vergesellschaftung des Produktiveigentums . . . . 201
II. Bedarfsbestimmung . . . . . 202
III. Verteilung der Arbeitskräfte . . . . . 206
IV. Verteilung der Arbeit; Berufswahl . . . . . 208
V. Einige unmögliche Auswege . . . . . 210
VI. Widerlegung einer Einwendung . . . . . 214
VII. Unmöglichkeit der staatlichen Organisation aller Arbeiten . 216
§ 3. Ertragshöhe und Fortschritt im Sozialismus . . . . 216
I. Sozialistische Träume . . . . . 216
II. Arbeitsamkeit und Wirtschaftlichkeit im Sozialismus . . 218
III. Fortschritt im Sozialistenstaat . . . . . 222
IV. Kunst und Wissenschaft im Sozialismus . . . . 223
§ 4. Die Verteilung des Arbeitsproduktes . . . . . 225
I. Die Kopfzahl . . . . . 227
II. Die Arbeitszeit . . . . . 228
III. Die Leistung . . . . . 231
IV. Der Fleiß . . . . . 232
V. Das Bedürfnis . . . . . 233
§ 5. Der Sozialismus wesentlich international . . . . . 234

Seite
§ 6. Die Familie in der sozialistischen Gesellschaft . . . . . 236
I. Die Ehe . . . . . 236
II. Erziehung und Unterricht . . . . . 240

**Drittes Kapitel: Das Privatgrundeigentum und seine Gegner.**
Erster Artikel: Das Grundeigentum im Lichte der Geschichte.
§ 1. Die geschichtliche Methode der Gegner des Grundeigentums . . 243
§ 2. Der russische „Mir" und die germanischen Markgenossenschaften . 246
§ 3. Das Grundeigentum bei den ältesten orientalischen Völkern . . 252
§ 4. Das Grundeigentum bei den Naturvölkern . . . . . 258
Zweiter Artikel: Volkswirtschaftliche Bedenken gegen das Grundeigentum . . . . . 263
Dritter Artikel: Unentbehrlichkeit des Privatgrundeigentums . . . . . 271

**Viertes Kapitel: Positive Begründung des Privateigentums.**
Erster Artikel: Überblick über die verschiedenen Eigentumstheorien . . . . . 271
Zweiter Artikel: Beurteilung der unrichtigen Ansichten . . . . . 281
Dritter Artikel: Darlegung der naturrechtlich-ökonomischen Eigentumstheorie.
§ 1. Erklärung der richtigen Ansicht . . . . . 285
§ 2. Positive Begründung der Notwendigkeit des Privateigentums . 287
§ 3. Der ursprüngliche Eigentumstitel der Besitzergreifung . . . 296
§ 4. Nähere Erklärung des Eigentumsrechts . . . . . 303
§ 5. Ergänzungen zu dem Gesagten: Sozialisierung, arbeitsloses Einkommen, Wertzuwachs und Vermögensgrenze . . . . 308
§ 6. Die Lehre der Kirchenväter und Theologen . . . . . 318
Vierter Artikel: Das Urheberrecht oder das geistige Eigentum . . . . . 328

**Fünftes Kapitel: Von den abgeleiteten Erwerbstiteln.**
Erster Artikel: Von den abgeleiteten Erwerbstiteln mit Ausschluß des Erbrechts.
§ 1. Zuwachs, Verbindung, Verarbeitung und Fruchterwerb . . 332
§ 2. Von den Eigentumstiteln der Übertragung und Ersitzung . . 334
Zweiter Artikel: Das Erbrecht.
§ 1. Vorbegriffe. Unrichtige Ansichten . . . . . 336
§ 2. Naturrechtliche Begründung des Testaments und der Intestaterbfolge . . . . . 339
§ 3. Die positive Gesetzgebung über die letztwilligen Verfügungen . 344

Fünftes Buch.

## Von den Verträgen.

**Erstes Kapitel: Von den Verträgen im allgemeinen.**
Erster Artikel: Wesen und Eigenschaften der Verträge.
§ 1. Begriff der Verträge . . . . . 350
§ 2. Eigenschaften und Erfordernisse der Verträge . . . . 352
Zweiter Artikel: Einteilung der Verträge . . . 354

**Zweites Kapitel: Von den Verträgen im besondern.** Seite

Erster Artikel: Die unentgeltlichen Verträge . . 356

Zweiter Artikel: Das Zinsdarlehen.

§ 1. Vorbegriffe . . . . . 357

§ 2. Zur Geschichte des Zinsnehmens . . . . . 361

§ 3. Begründung der Erlaubtheit des Zinsnehmens . . . . 366

§ 4. Bestätigung der vorgebrachten Zinstheorie durch den Vergleich mit andern Theorien . . . . . 371

§ 5. Erklärung der veränderten Stellung der Kirche zum Zinsnehmen 374

Dritter Artikel: Die gegenseitig belastenden Verträge mit Ausschluß des Gelddarlehens.

§ 1. Miete, Pacht, Lohnvertrag . . . . . 377

§ 2. Kauf und Verkauf, der Gesellschaftsvertrag usw. . . . . 383

## Zweite Abteilung.

# Gesellschaftslehre.

### Erstes Buch.

## Die Familie.

**Erstes Kapitel: Von der Gesellschaft im allgemeinen.**

§ 1. Begriff der Gesellschaft . . . . . 391

§ 2. Die verschiedenen Arten von Gesellschaften . . . . . 395

**Zweites Kapitel: Die Ehe.**

Erster Artikel: Natur und Notwendigkeit der Ehe.

§ 1. Verhältnis der Ehe zur Familie . . . . . 397

§ 2. Geschichtliches über die Ehe . . . . . 399

§ 3. Die Ehe als naturrechtliche Institution . . . . . 408

§ 4. Ehelosigkeit und Zölibat . . . . . 413

Zweiter Artikel: Eigenschaften der Ehe.

§ 1. Die Einheit der Ehe . . . . . 420

§ 2. Unauflöslichkeit der Ehe . . . . . 423

Dritter Artikel: Ehehindernisse und Ehegesetzgebungsgewalt.

§ 1. Ehehindernisse . . . . . 432

§ 2. Die Ehegesetzgebungsgewalt . . . . . 434

Vierter Artikel: Gegenseitige Pflichten der Ehegatten . . . . . 440

**Drittes Kapitel: Das gesellschaftliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.**

Erster Artikel: Pflichten und Rechte der Eltern gegen die Kinder . . . . . 444

Zweiter Artikel: Pflichten der Kinder gegen die Eltern . . . . . 450

**Viertes Kapitel: Das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten.**

Erster Artikel: Die naturgemäße Erweiterung der Familie durch das dienstherrliche Verhältnis . . 452

Zweiter Artikel: Die Entartung des Dienstbotenverhältnisses in der Sklaverei.

§ 1. Geschichtlicher Rückblick . . . . . 455

§ 2. Beurteilung der Sklaverei vom Standpunkt des Naturrechts . 463

## Zweites Buch.

## Die Lehre vom Staat.

**Erstes Kapitel: Ursprung des Staates.** Seite

Erster Artikel: Die entfernten Ursachen des Staates.

§ 1. Die Naturnotwendigkeit des Staates . . . . . 471
§ 2. Der Ursprung der Staatsgewalt . . . . . 479
I. Entstehung des Staates durch Übermacht und Gewohnheit . 479
II. Der Volkswille als letzte Quelle der Staatsgewalt; Volkssouveränität . . . . . 483
III. Ursprung der Staatsgewalt aus Gott . . . . . 487
IV. Einwendungen und Mißverständnisse . . . . . 489
V. Nähere Erklärung der Staatsgewalt und Widerlegung einer irrigen Auffassung derselben . . . . . 492

Zweiter Artikel: Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des Staates.

§ 1. Die historischen Entstehungsformen . . . . . 493
§ 2. Die rein privatrechtliche Auffassung des Staates . . . . 496
§ 3. Die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs . . . . . 499
§ 4. Darlegung der Vertragstheorie der Scholastiker . . . . 501
§ 5. Vergleich der Theorie der Scholastiker mit der Lehre Rousseaus . 503
§ 6. Bedenken gegen die scholastische Lehre . . . . . 505
§ 7. Die naturrechtliche Theorie . . . . . 513

**Zweites Kapitel: Der Zweck des Staates.**

Erster Artikel: Unrichtige Ansichten über den Staatszweck.

§ 1. Die Leugner des natürlichen Staatszwecks . . . . . 516
§ 2. Die individualistische Auffassung des Staatszwecks . . . 518
§ 3. Die sozialistische Auffassung des Staatszwecks . . . . 525

Zweiter Artikel: Positive Darlegung des Staatszwecks.

§ 1. Der Staatszweck das öffentliche, nicht das Privatwohl . . . 532
§ 2. Weitere Erklärung des öffentlichen Wohls und Begründung der vorgetragenen Ansicht . . . . . 536

**Drittes Kapitel: Die Bestandteile des Staates.**

Erster Artikel: Der organische Charakter des Staates . . . . . 541

Zweiter Artikel: Die politische Gleichberechtigung der Frauen . . . . . 544

Dritter Artikel: Vergleich zwischen Staat und Familie . . . . . 552

Vierter Artikel: Gemeinden und Provinzen . . . 554

Fünfter Artikel: Die Stände der Gesellschaft . . . 555

Sechster Artikel: Das Land . . . . . 559

**Viertes Kapitel: Natur und Umfang der Staatsgewalt.**

Erster Artikel: Begriff und Eigenschaften der Staatsgewalt . . . . . 563

Zweiter Artikel: Allgemeine Grundsätze über den Umfang der Staatsgewalt . . . . . 567

Seite
Dritter Artikel: Staatsgewalt und Sittlichkeit . 572
Vierter Artikel: Staatsgewalt und Religion in der rein natürlichen Ordnung . . . . . 574
Fünfter Artikel: Kirche und Staat.
§ 1. Das Wesen der Kirche . . . . . 580
§ 2. Unabhängigkeit der Kirche vom Staat in religiösen Dingen . . 583
§ 3. Schlußfolgerungen aus der Unabhängigkeit der Kirche . . . 586
§ 4. Unabhängigkeit des Staates von der Kirche in weltlichen Angelegenheiten . . . . . 590
§ 5. Organische Verbindung von Kirche und Staat in ganz katholischem Lande . . . . . 592
I. Ablehnung der Trennung von Kirche und Staat . . . 593
II. Art der Verbindung von Kirche und Staat . . . . 595
§ 6. Kirche und Staat in Ländern mit religiös gemischter Bevölkerung 598
Sechster Artikel: Staat und Schule . . . . . 601
§ 1. Wem steht das Recht der Kindererziehung zu? . . . . 602
§ 2. Staatliches Schulmonopol . . . . . 605
§ 3. Staatliche Zwangsschule . . . . . 612
§ 4. Schulzwang und Lernzwang . . . . . 613
§ 5. Die Rechte und Pflichten des Staates in bezug auf die Schule . 618
Siebter Artikel: Kirche und Schule.
§ 1. Geschichtlicher Rückblick auf das Verhältnis der Kirche zur Schule 620
§ 2. Schulrechte der Kirche . . . . . 622
Achter Artikel: Preßfreiheit . . . . . 626
Neunter Artikel: Der Staat und das wirtschaftliche Leben. (Die soziale Frage.) . . . . . 629
§ 1. Was ist die soziale Frage? . . . . . 630
§ 2. Stellung der Parteien zur sozialen Frage . . . . . 634
§ 3. Grundlinien einer Sozialpolitik vom katholischen Standpunkt . 638
I. Allgemeine Grundsätze . . . . . 638
II. Besondere gesetzliche Maßregeln . . . . . 640
Zehnter Artikel: Exkurs über den Liberalismus . 659

**Fünftes Kapitel: Die Funktionen der Staatsgewalt.**

Erster Artikel: Begriff und Einteilung der staatlichen Funktionen . . . . . 666
Zweiter Artikel: Die gesetzgebende Gewalt . . . 668
Dritter Artikel: Die Exekutivgewalt . . . . 671
§ 1. Das Staatsamt . . . . . 672
§ 2. Verwaltung und Polizei . . . . . 673
§ 3. Steuerrecht und Heerwesen . . . . . 674
Vierter Artikel: Die richterliche Gewalt.
§ 1. Von der richterlichen Gewalt im allgemeinen . . . . 679
§ 2. Von der bürgerlichen Rechtspflege . . . . . 681
§ 3. Von der Strafrechtspflege im allgemeinen . . . . 682
I. Begriff der Strafgewalt . . . . . 682
II. Verschiedene Ansichten über Zweck und Grund der staatlichen Strafe . . . . . 683
III. Kritik der Strafrechtstheorien . . . . . 687
IV. Begnadigungsrecht . . . . . 693

Seite

§ 4. Von der Todesstrafe im besondern . . . . . 695
I. Rechtmäßigkeit der Todesstrafe . . . . . 696
II. Einwendungen . . . . . 701
III. Schlußfolgerung . . . . . 705

**Sechstes Kapitel: Erwerb und Verlust der Staatsgewalt.**

Erster Artikel: Von dem Erwerb der öffentlichen Gewalt.
§ 1. Erbfolge, Wahl, Sieg und Vertrag . . . . . 706
§ 2. Usurpation und Verjährung . . . . . 708
Zweiter Artikel: Verlust der öffentlichen Gewalt.
§ 1. Abdankung . . . . . 712
§ 2. Absetzung und Notwehr . . . . . 713
I. Vorbegriffe . . . . . 713
II. Geschichtliches . . . . . 714
III. Positive Darlegung . . . . . 719

**Siebtes Kapitel: Von den Staatsverfassungen.**

§ 1. Begriff und Arten der Staatsverfassungen . . . . . 722
§ 2. Die Frage nach der besten Staatsverfassung . . . . . 724
§ 3. Konstitutionelle Monarchie und Parlamentarismus . . . 730
§ 4. Die Wahlsysteme . . . . . 733

Drittes Buch.

## Das Völkerrecht.

**Erstes Kapitel: Vom Völkerrecht im allgemeinen.**

Erster Artikel: Begriff des Völkerrechts . . . . 737
Zweiter Artikel: Geschichte des Völkerrechts . 739
Dritter Artikel: Selbstbindung der Staaten als Grundlage des Völkerrechts . . . . . 744
Vierter Artikel: Das natürliche Völkerrecht . . 746

**Zweites Kapitel: Das Völkerrecht im Frieden.**

Erster Artikel: Allgemeine Grundsätze über die internationalen Pflichten und Rechte der Völker . 750
Zweiter Artikel: Die subjektiven Grundrechte der Völker . . . . . 752
Dritter Artikel: Von den völkerrechtlichen Verträgen.
§ 1. Die Staatsverträge . . . . . 755
§ 2. Die Konkordate . . . . . 756
Vierter Artikel: Das Nationalitätsprinzip . . 761

**Drittes Kapitel: Das Völkerrecht im Kriege.**

Erster Artikel: Begriff und Zulässigkeit des Krieges 768
Zweiter Artikel: Bedingungen für die Erlaubtheit des Krieges . . . . . 771

**Viertes Kapitel: Die Völkervereinigung** . . . . . 775

Personen- und Sachregister . . . . . 785

# Zweiter Teil.

# Besondere oder angewandte Moralphilosophie.

## Vorbemerkung.

1. Wer sich in einer Großstadt umsehen will, steigt zuerst auf eine Anhöhe, von wo er sie frei überschauen kann. Erst wenn er hier eine allgemeine Übersicht gewonnen, steigt er von der Höhe herab, um die einzelnen Stadtteile zu besichtigen. Geradeso wollen wir in der Moralphilosophie verfahren. Im ersten und allgemeinen Teil haben wir das sittliche Gebiet nur sozusagen von der Höhe überschaut. Von allen besondern Verhältnissen absehend haben wir uns mit der Betrachtung und Begründung der allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze befaßt. Aber die Moralphilosophie bleibt als praktische Wissenschaft nicht bei der Erkenntnis der leitenden Grundsätze stehen, sie will dem Menschen in allen Lagen eine Führerin zum Guten werden. Deshalb müssen wir jetzt die aufgestellten Grundsätze auf die verschiedenen Lebenslagen des Menschen anwenden, um dessen Pflichten im einzelnen zu bestimmen. Aus diesem Grunde sagten wir (I, 28), der besondere Teil der Moralphilosophie sei angewandte Moralphilosophie. Der allgemeine Teil bildet die Grundlage und Voraussetzung des besondern Teils.

2. Der Aufgabe dieses zweiten Teils entsprechend ändert sich im folgenden die Behandlungsmethode. Während wir im ersten Teil vorwiegend analytisch und induktiv verfuhren, d. h. vom Besondern zum Allgemeinen emporstiegen, werden wir im zweiten die synthetische und deduktive Methode befolgen, d. h. vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen (I, 450). Wir nehmen die allgemeinen Grundsätze des ersten Teils zur Grundlage und suchen aus denselben die einzelnen Pflichten des Menschen abzuleiten. Freilich muß dies unter beständiger Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse geschehen. Die genaue Rücksichtnahme auf die Erfahrungstatsachen ist also in diesem Teile mindestens ebenso notwendig als im ersten. Denn bleiben auch die allgemeinen Grundsätze dieselben, so ändern sich doch die aus ihnen abgeleiteten konkreten Forderungen je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse, auf die sie angewendet werden.

3. Infolge dieses Verhältnisses des ersten zum zweiten Teil kann man die Moralphilosophie in höherem Grade *deduktiv* nennen als die andern Zweige der Philosophie, vielleicht mit einziger Ausnahme der philosophischen Lehre von Gott (Theodicee). Denn sie hat, was diesen fehlt: ein allgemeines, umfassendes Prinzip, aus dem sich unter Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse alle Pflichten und Rechte des Menschen ableiten lassen. Dieses Grundprinzip, welches den Inbegriff des allgemeinen und den Ausgangspunkt des besondern Teils der Moralphilosophie bildet, ist der oberste Satz des natürlichen Sittengesetzes: *Tue das Gute und meide das Böse*, oder: *Beobachte die dir als vernünftigem Wesen nach allen deinen Beziehungen zukommende Ordnung* (I, 449).

Um die einzelnen Pflichten des Menschen kennen zu lernen, brauchen wir nur die verschiedenen Verhältnisse zu durchgehen, in denen er sich befinden kann, und bei jedem zu fragen, was sich für ihn als vernünftiges Wesen nach seiner Stellung im Weltganzen geziemt. Ist etwas für ihn ungeziemend, böse, so wissen wir auch, daß er es auf Grund des Naturgesetzes meiden soll. Erkennen wir dagegen, daß etwas ihm angemessen und mithin gut ist, so wissen wir wenigstens, daß er es an und für sich tun *darf*; *verpflichtet* aber, es zu tun, ist er nur dann, wenn es zur richtigen, dem Menschen angemessenen Ordnung *notwendig* und folglich seine Unterlassung positiv vernunftwidrig und böse ist.

Zugleich mit den Pflichten behandeln wir die *Rechte* des Menschen, weil beide in wesentlichem Zusammenhange stehen. Wer Pflichten hat, besitzt auch Rechte gegen seine Mitmenschen, und umgekehrt, wo Rechte sind, da sind auch Pflichten. Nur seinem Schöpfer und unumschränkten Herrn gegenüber hat das Geschöpf wohl Pflichten, aber keine strengen Rechte (I, 512 und 623).

4. Aus dem Gesagten ergibt sich ein sehr einfaches *Einteilungsprinzip* für die besondere Moralphilosophie. Doppelter Art sind die Beziehungen, in denen man den Menschen betrachten kann: die einen sind *persönlich* oder *individuell*, die andern *gesellschaftlich* (sozial). Dementsprechend zerfällt die besondere Moralphilosophie in *zwei Abteilungen*: 1) in die Lehre von den *individuellen* oder *rein persönlichen* und 2) in die von den *gesellschaftlichen* Rechten und Pflichten des Menschen. In der ersten Abteilung betrachten wir den Menschen als für sich bestehendes Individuum, in der zweiten als Glied der von Gott geordneten Gesellschaften, insbesondere der Familie und des Staates.

# Erste Abteilung.

## Die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten.

Die erste Abteilung der besondern Moralphilosophie handelt von den allen Menschen gemeinsamen Pflichten und Rechten, die sich aus ihren individuellen Beziehungen ergeben. Es gibt drei derartige Grundbeziehungen des Menschen: das Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zu den Mitmenschen. Das Verhältnis des Menschen zu den vernunftlosen Geschöpfen kommt nur insoweit in Betracht, als es auf die Beziehungen des Menschen zu Gott, zu sich selbst und seinen Mitmenschen einfließt. Die vernunftlosen Wesen haben dem Menschen gegenüber keinerlei Recht, und dieser hat keine Pflichten gegen sie (I, 628 ff.).

Die Eigentumsfrage gehört, genau gesprochen, in den Abschnitt über die gegenseitigen Pflichten und Rechte der Menschen. Wenn wir sie und ebenso die Lehre von den Verträgen in einem eigenen Abschnitte behandeln, so geschieht dies nur, weil sie wegen ihrer heutigen Wichtigkeit einer eingehenden Untersuchung bedürfen.

Wir behandeln also im ersten Buche das Verhältnis des Menschen zu Gott, im zweiten das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, im dritten das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen, mit Ausschluß des Eigentumsrechts und des Vertragsrechts. Diese bilden den Gegenstand des vierten und fünften Buches.

# Erstes Buch.

## Der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott.

### Erstes Kapitel.

### Von der natürlichen Religion.

#### Erster Artikel.

#### Wesen und Entstehung der Religion.

§ 1. Allgemeinheit und Begriff der Religion.

1. Allgemeinheit der Religion. Was von allen Grundbegriffen des menschlichen Denkens (I, 7 und 513), das gilt auch von dem Begriff der Religion. Der einzig richtige Weg zur Ermittelung des Religionsbegriffes ist die Befragung des allgemeinen Bewußtseins aller un-

befangenen Menschen, wie es sich im Reden und Handeln kundgibt (I, 8). Was denkt sich jeder Unbefangene, wenn er von Religion redet? Was haben alle Völker der Erde bis heute unter Religion verstanden?

Aber hatten alle Völker Religion? Es gab eine Zeit, wo viele Anhänger der extremen Abstammungslehre, wie John Lubbock (Lord Avebury), H. Spencer, E. Haeckel u. a. den primitiven Völkern jede Religion absprachen. Doch ist diese Ansicht längst von allen ernsten Forschern aufgegeben. Bei allen Völkern hat man Religion vorgefunden.

Schon von Aristoteles haben wir ein bestimmtes Zeugnis für die Allgemeinheit des Gottesglaubens und der Religion. Er schreibt[1]: „Alle Menschen haben eine gewisse Erkenntnis der Götter, und alle, sowohl die Barbaren als die Hellenen, weisen ihnen den höchsten Ort an."

Bekannt sind die schönen Worte Plutarchs: „Die erste und wichtigste Grundlage der Gesetze ist der Glaube an die Götter. Deshalb hat Lykurg die Lazedämonier, Numa die Römer, der alte Jon die Athener und Deukalion fast alle Griechen den Göttern durch Gelübde, Heiligtümer, Orakel, religiöse Gebräuche geheiligt und sie durch Furcht und Hoffnung den Göttern unterworfen. Und wenn du die Länder bereisest, so magst du vielleicht Städte ohne Ringmauern, ohne Wissenschaften und Künste, ohne Könige, ohne Paläste, ohne Reichtümer finden, Städte, in denen das Geld unbekannt oder nicht in Gebrauch ist, Städte ohne öffentliche Hallen und Theater: aber eine Stadt ohne Tempel, ohne Götter, ohne Gebete, Eide und Orakel, eine Stadt, die nicht durch Opfer und religiöse Feierlichkeiten Gutes zu erlangen und Böses abzuwenden suchte, hat noch niemand gesehen und wird niemand sehen[2]."

Artemidorus von Ephesus (Oneirocrit. I, 9) behauptet: „Kein Volk ist ohne Gott, ohne einen obersten Regenten; einige aber verehren in dieser, andere in anderer Weise die Götter." Cicero (De nat. Deorum I, 16) schreibt: „Quae gens aut quod genus hominum, quod non habet sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat *πρόληψιν* Epicurus, i. e. anteceptam animo rei quandam informationem sine qua nec intellegi quidquam nec quaeri ant disputari potest."

Der allen Ethnologen wohlbekannte gelehrte Missionär Lafitau schreibt: „Im allgemeinen haben alle wilden Völker Amerikas, sowohl die seßhaften als die herumschweifenden, starke und energische Ausdrücke, die nur allein Gott bezeichnen können. Sie nennen ihn den großen Geist, zuweilen den Herrn und Urheber des Lebens. Es gibt unter ihnen keines, selbst das verkommenste und stumpfsinnigste, nämlich das der Utanaks, nicht ausgenommen, das ihn nicht in seinen Anrufungen und Ausrufen oft den Schöpfer aller Dinge nennt[3]."

---

[1] De coelo I, 3. [2] Adversus Colot. c. 31.
[3] Moeurs des sauvages Américains I, Paris 1724, 124.

Aus neuerer Zeit führen wir Ratzel an, einen Völkerkundigen ersten Ranges: „Die Ethnographie kennt keine religionslosen Völker, sondern nur verschieden hohe Entwicklung religiöser Ideen, die bei einigen wie im Keime, oder besser, wie in einer Verpuppung klein und unscheinbar liegen, während sie bei andern einen herrlichen Reichtum von Mythen und Sagen entwickelt haben[1]."

O. Peschel schließt seine Untersuchung über die Religion der Naturvölker mit den Worten: „Stellen wir uns jetzt die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen jemals angetroffen worden sei, so darf sie entschieden verneint werden[2]."

Viktor v. Strauß und Torney bemerkt: „Wahrer Atheismus ist wohl das Ergebnis einer aushöhlenden, gemütsabstumpfenden Überkultur, niemals aber die Wirkung roher Unkultur[3]." Ähnlich spricht Max Müller: „Diese Ansicht aber, daß es wilde Völker ohne eine Spur von Religion gebe, ist nunmehr, glaube ich, von allen, welche die Geschichte der Religion zum Gegenstand wissenschaftlichen Studiums gemacht haben, gänzlich aufgegeben[4]." Achelis nennt die Religion ein „Gemeingut unserer Rasse, unter welcher Form sie auch immer erscheinen mag[5]."

L. v. Schröder[6] meint zur Behauptung Lubbocks, es gebe Völker ohne jede Spur von Religion: „Diese Behauptung hat einer wissenschaftlichen Prüfung in keiner Weise standgehalten, eine solche zeigt vielmehr mit unzweifelhafter Deutlichkeit, daß das gesamte dafür angeführte Beweismaterial in Wahrheit gar nichts beweist, ja durch und durch haltlos und trügerisch ist.... In überzeugendster Weise haben Männer wie G. Roskoff, Ed. B. Tylor und A. de Quatrefages die völlige Unhaltbarkeit von Sir John Lubbocks Ansicht erwiesen." C. v. Orelli beschließt seine „Allgemeine Religionsgeschichte" (2. Aufl., Bd. II, 454) mit den Worten: „Ein Ergebnis, welches unsere Übersicht geliefert hat, ist die Allgemeinheit der Religion bei den Menschen nach Zeit und Raum."

Nach W. Schmidt S. V. D. ist es seit nahezu zwanzig Jahren schon überflüssig, die Theorie Lubbocks vom Dasein religionsloser Völker zu widerlegen. „Heute würde kein Gelehrter von Namen es noch wagen, dieselbe zu verteidigen[7]."

2. Begriff der Religion. Was haben nun alle Völker bis in die neueste Zeit unter Religion verstanden? Erforschen wir auch nur

[1] Völkerkunde I (1894) 37. [2] Völkerkunde 273.
[3] Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft (1879) 15.
[4] Anthropologische Religion, übersetzt von Winternitz, Leipzig 1894, 167.
[5] Moderne Völkerkunde (1896) 365.
[6] Beiträge zur Weiterentwicklung der christl. Religion, herausgeg. von Deißmann, Dorner u. a., München 1905, 2.
[7] Anthropos, Jahrg. 1908, 354. Vgl. noch Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 36 ff.; W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker (1891), 4 ff. — Eingehend haben wir die Allgemeinheit der Religion nachgewiesen in dem Werke „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit". Bei jedem Volk haben wir seine Religion in kurzen Zügen angegeben.

oberflächlich die verschiedenen Religionsformen, so können wir antworten: Die Religion[1] im eigentlichen Sinne bedeutet die Verehrung außer und über der sichtbaren Welt stehender persönlicher Wesen, von denen man sich abhängig glaubt und die man irgendwie zu versöhnen oder günstig zu stimmen sucht.

Unter diesem Begriff lassen sich die Religionen aller Völker zusammenfassen. Immer und überall glaubten die Völker an überirdische, übermächtige Vernunftwesen, die das Schicksal der Menschen mannigfach beeinflussen; überall führte dieser Glaube dazu, die genannten Wesen zu verehren oder wenigstens günstig zu stimmen. Mit Recht sagt deshalb Cicero: Religion bedeutet Verehrung oder Kult der Götter (religio i. e. cultus deorum).

Vielleicht könnte man einwerfen, unsere Definition passe nicht auf den Pantheismus. Das ist richtig, aber dieser ist keine Religion, sondern ein philosophisches System, das jeden Kult höherer Wesen ausschließt. Tatsächlich bleibt auch der Pantheismus im eigentlichen Sinn auf die sog. Gebildeten beschränkt. Die große Masse der Hindus sind praktisch keine Pantheisten, sondern beten zu Brahma und den andern Gottheiten, geradeso wie die andern Völker zu ihren Gottheiten beten.

Unter Verehrung (Kult) versteht man alle Erweise von Hochachtung, Hingebung und Unterwerfung, die man einem andern wegen seiner auszeichnenden Vorzüge gibt. Verehrung sagt mehr als Ehrenbezeigung. Man kann auch Gleichgestellte oder Untergebene nach Rang und Verdienst ehren, verehren aber nur denjenigen, der uns durch seine Vorzüge irgendwie überragt und uns dadurch eine Art Bewunderung oder Ehrfurcht einflößt. Auch Menschen kann man verehren. Die Verehrung wird aber nur dann zur Religion, wenn sie sich auf über-

[1] Die Etymologie des Wortes ist zweifelhaft. a) Nach dem Bericht des Aulus Gellius (Noctes atticae, l. 4, c. 9) leitete Masurius Sabinus religio von relinquere ab, weil das Religiöse wegen seiner Heiligkeit von dem gewöhnlichen Gebrauch ausgeschlossen und gewissermaßen getrennt und aufgegeben ist. b) Andere leiten mit dem hl. Augustinus religio her von religere im Sinne von reeligere, von neuem wählen, weil wir durch die Religion Gott, den wir verloren hatten, von neuem wählen. c) Lactantius und viele Kirchenschriftsteller nach ihm betrachten religio als eine Ableitung von religare. wiederverbinden, weil wir durch die Religion wieder mit Gott verbunden werden. So annehmbar diese Erklärung in bezug auf die Bedeutung der Religion ist, so sieht man doch schwer ein, wie sprachlich religio von religare abgeleitet werden kann. d) Am wahrscheinlichsten ist wohl die Ableitung von relegere (re und lego, ich achte), wiederholt lesen und bedenken. Diese Ableitung findet sich bei Cicero (De natura deor., l. 2, c. 28): Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex deligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. Hiernach bedeutet Religion die sorgfältige Berücksichtigung alles dessen, was sich auf den Dienst Gottes bezieht.

irdische, höhergeartete Wesen bezieht, die über die Geschicke der Menschen walten.

Die Religion kann *wahr* oder *falsch* sein. Die *wahre* Religion ist die Verehrung, die dem einen, wahren Gott als dem Urquell alles Seins und dem unumschränkten Herrn aller Dinge geschuldet und gezollt wird. Auch Geschöpfe können der Gegenstand wahrer religiöser Verehrung (religiösen Kultus) sein, aber nur relativ, d. h. insofern sie in besonderer Beziehung zu Gott stehen und deshalb sozusagen teilnehmen an der Verehrung, die wir dem Schöpfer schulden. Wer einen Freund verehrt, wird auch alles verehren, was in inniger Beziehung zu ihm steht.

Die Religion ist *falsch*, wenn die Gott allein gebührende Verehrung einem andern Wesen erzeigt, oder aber, wenn Gott nicht in der gebührenden Weise verehrt wird. Es gibt nur *eine* wahre Religion, falsche aber unzählige.

3. Von den Betätigungen der Gottesverehrung (dem religiösen Kult), wurde der Name Religion auf die innere dauernde *Gemütsverfassung* übertragen, die uns zu den Akten der Gottesverehrung geneigt macht. In diesem Sinne bedeutet also die *wahre* Religion die *Religiosität* oder die *Tugend*, die uns geneigt macht, Gott die ihm als dem Urquell und höchsten Herrn aller Dinge gebührende Verehrung darzubringen. Von dieser Tugend war schon die Rede (I, 367). Die Geneigtheit heidnischer Völker ihren falschen Göttern Verehrung zu erweisen, wird zwar auch Religiosität genannt, verdient aber nicht den Namen einer wahren Tugend. Die Religion in dieser zweiten Bedeutung wird auch Religion im *subjektiven Sinne* genannt. So sagt man, ein Volk habe wenig oder viel Religion, es sei wenig oder sehr religiös.

4. Die Religion im subjektiven Sinn und auch der religiöse Kult haben eine Summe von Wahrheiten über das Verhältnis des Menschen zu Gott und die daraus folgenden Pflichten der Menschen gegen Gott zur Voraussetzung, zur Grundlage und Wurzel. Deshalb werden auch diese Wahrheiten und Pflichten Religion genannt. Sie bilden die Religion im *objektiven Sinne*. In dieser Bedeutung vorzüglich gebrauchen wir das Wort Religion, wenn wir von der christlichen, jüdischen Religion oder den heidnischen Religionen reden. Religiös heißt dann alles, was sich auf die Religion in diesem Sinne bezieht. So reden wir von religiösen Wahrheiten, Gesinnungen, Einrichtungen usw. Auch in diesem dritten Sinne kann die wahre Religion nur *eine* sein, die falschen Religionen dagegen sind zahlreich.

Im kirchlichen Latein wird Religion auch noch zur Bezeichnung des Standes derjenigen gebraucht, welche aus der vollkommenen Ausübung der Religion ihre besondere Lebensaufgabe machen. Diejenigen, die diesem Stande angehören, heißen Religiosen (Ordensleute).

## § 2. Die moderne Gefühlsreligion.

Der eben dargelegte althergebrachte Religionsbegriff kommt im Christentum zur reinsten und vollkommensten Ausprägung. Mit dem Abfall vom Christentum mußte sich notwendig eine Verzerrung des Religionsbegriffs einstellen. Die Hauptgrundlage der neuen Religionsauffassungen ist der Agnostizismus, nach dem wir mit unserer natürlichen Vernunft von Gott und göttlichen Dingen und überhaupt von allem, was über die sinnliche Erfahrung hinausgeht, nichts wissen können (I, 16). Mit Freuden wurde diese Botschaft in den weitesten Kreisen aufgenommen, befreit sie doch den Menschen mit einem Schlag von jeder Dogmatik und jeder Spekulation über göttliche Dinge.

Die richtige Folgerung aus dieser agnostischen Anschauung wäre eigentlich die Religionslosigkeit. Wozu mit unseren Anmutungen in eine Welt hinausschweifen, von der wir nichts wissen können? Aber dieser Folgerung stellt sich nicht nur die gewaltige Tatsache der Allgemeinheit der Religion bei allen Völkern, sondern auch das tief im Menschenherzen wurzelnde Religionsbedürfnis entgegen. Man mußte also einen Ersatz für die Religion im bisherigen Sinne schaffen.

Den Weg dazu hatte schon Kant gebahnt. Die theoretische Vernunft ist nach ihm unfähig Gott zu erkennen, aber er erklärte zugleich den Glauben an Gott als ein Postulat der praktischen Vernunft und diese ist nach Kant nichts anderes als der Wille (I, 408). Damit wird der Verstand aus der Religion ausgeschaltet, der Wille erhält den Primat und die Religion wird zur Sache des Willens oder des Gemütes. Der Glaube Kants ist ja wesentlich Bedürfnisglaube, da er nur auf unseren subjektiven sittlichen Bedürfnissen ruht.

Diese Kantischen Grundgedanken hat auf pantheistischer Grundlage Schleiermacher weiter entwickelt, der das Wesen der Religion in das Abhängigkeitsgefühl gegenüber dem unendlichen Universum verlegt[1].

Gott ist nach ihm die Einheit der Welt. Die Religion besteht darin, daß wir uns in Einheit fühlen mit dem Unendlichen, wie es in der Welt und in uns sich offenbart. Sie hat ihren Sitz ausschließlich im Gefühl. Nur Gefühle und Empfindungen bilden den Inhalt der Religion. Die Religion ist kein Wissen, Lehrsätze sind ihr gänzlich fremd. Zwar kann man über das Gefühl, in dem die Religion besteht, nachdenken und seinen Inhalt wissenschaftlich zu bestimmen suchen; allein in den so gewonnenen Lehrsätzen (Dogmen) kommt nur das Wissen um die Religion, nicht die Religion selbst zum Ausdruck. Sie dürfen mit der Religion nicht verwechselt werden. Der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion ist deshalb nach Schleiermacher nichtig. Denn nur religiöse Grundsätze können falsch sein, diese sind

[1] Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.

aber nicht mehr die Religion. Es kann jemand religiös sein, wenn er auch den falschesten Grundsätzen huldigt. Der Autoritätsglaube muß aus der Religion entfernt werden. Es gibt nur einen wahren Glauben: sich im Besitz des Göttlichen zu wissen im Gefühl. Da die Religion nichts ist als das Sein Gottes in uns, so ist sie im Grunde unendlich und kann, ja muß in unendlichen Formen in die Erscheinung treten. Diese Erscheinungsformen sind die positiven Religionen, welche alle die gleiche Berechtigung haben.

Die Schleiermachersche Gefühlsreligion erscheint in neuer Auflage bei Fr. Paulsen.

Die Welt ist ein unendliches Wesen. Überall führen uns die Wissenschaften mit ihren Millionen von Meilen, Jahren und Schwingungen an den schwindelnden Rand des Unendlichen. Aus dieser Erkenntnis folgt das Gefühl der Ehrfurcht gegen das Unendliche. Diese Ehrfurcht schließt ein Doppeltes ein: „Demut, die Empfindung der eigenen Kleinheit und Unzulänglichkeit gegenüber dem Unendlichen, Zuversicht, die Empfindung, daß das Unendliche nicht bloß ein äußerlich Übergewaltiges sei, sondern ein solches, in dem das eigene Leben und Streben als ein aus ihm Erzeugtes unverlierbar gehegt und getragen werde. Gefühle von dieser Art machen den eigentlichen Herzschlag der Religion aus. Die Vorstellungen, worin sie sich kleidet, die begrifflichen Formeln, worin Philosophen und Theologen die Vorstellungen zu fassen suchen, sind das Zufällige und Vergängliche an der Religion[1]."

Nach Georg Mehlis ist das religiöse Gefühl, in dem die Religion besteht, eine eigentümliche Wertungsweise, die auf Objektives und Allgemeingültiges gerichtet ist. Es hat Ähnlichkeit mit dem ästhetischen Gefühl, ist aber von ihm verschieden, weil es mit der Fülle des Gefühlslebens zusammenhängt, was beim ästhetischen Gefühl nicht der Fall ist[2].

Das religiöse Gefühl ist vor allem ein Gefühl der Sehnsucht nach vollem Glück. Der religiöse Mensch möchte mit allen, die ihm einmal lieb und teuer waren oder es noch sind, für immer vereint bleiben. Aber bald kommt er zur Einsicht, daß diese Sehnsucht in dem körperlichen Dasein nicht realisierbar ist und deshalb erhebt sich vor seines Geistes Augen die Vorstellung einer andern Welt, welche die Trennung in jeder Gestalt aufhebt. Zu dieser Sehnsucht nach Glück gesellt sich das Gefühl der Abhängigkeit vom Weltgrunde. Überall fühlt sich der Mensch gebunden und macht sich ein Gefühl der Abhängigkeit bemerkbar, das uns antreibt, nach einem letzten Grunde zu suchen. Ich erkenne mich abhängig von einem allgemeinen Leben, von einer allgemeinen Kultur und von dem grundlosen Grund des Universums. Dieses Gefühl hat den Charakter einer gewissen Ergebung, eines Sich-Fügens in das Unvermeidliche

[1] System der Ethik I $^{7-8}$ 436.

[2] Der religiöse Mensch und das religiöse Genie, Logos, Bd. VI (1916/17), 58 ff.

der Abhängigkeit von einem uns weit überlegenen Allgemeinen. Dieses Allgemeine ist der Weltgrund schlechthin, der als solcher keine deutlichere Gestalt anzunehmen braucht. Er muß aber auch allgemeines Leben bedeuten und mir ähnlich sein, denn unmöglich kann das Leben aus dem Toten oder aus dem Nichts entstehen. Beim religiösen Genie treten zu diesen beiden Gefühlen noch innere religiöse Erlebnisse, aus denen dann Dogmen und Morallehren abgeleitet werden.

Das sind nur einige Beispiele von der Art und Weise, wie heute die Religion in weiten Kreisen aufgefaßt wird. Darin sind ziemlich alle einig: die Religion ist nicht Verstandes-, sondern Gefühlssache, im übrigen stimmen nicht zwei miteinander überein. Das Gefühls- und Gemütsleben ist je nach der individuellen Anlage sehr verschieden und führt deshalb auch zu verschiedenen Religionsauffassungen. Die Religion muß dem Gefühlsbedürfnis entsprechen. Jeder bildet sich *seine* Religion. „Die Religion, der ich angehöre," sagt Prof. Spitta[1], „habe ich nicht, weil sie die wahre ist, wie man doch meinen sollte, *sondern sie ist die wahre, weil ich sie habe*, und ich *habe sie, weil sie und sofern sie meinem Bedürfnis entspricht*."

Wenn *die* Religion die wahre ist, die jemand hat, so hat niemand eine falsche Religion und Steudel ist ganz im Recht, wenn er meint, „daß es eigentlich ebensoviel Religionen geben sollte, als es Menschen gibt[2]". Man begreift deshalb, warum man so selten einer klaren Begriffsbestimung der Religion begegnet. Dafür wird um so häufiger das Wort „religiös" an alle möglichen Dinge angehängt. Der Magdeburger Superintendent Brasch findet[3], daß viele heutige Erscheinungen *selbst im Widerspruch gegen den Gottesglauben* einen mehr oder minder tiefgehenden „religiösen" Zug verraten. Die Naturschwärmerei der Gefühlspantheisten bezeichnet er als eine religiöse Lebensregung vieler Menschen, die sonst keine Religion haben. „Man kann auch nicht zweifeln, daß vielen *Sozialdemokraten* der Zukunftstraum . . . oder daß Fr. *Nietzsche* das wunderliche Phantasiegebilde eines Übermenschen ein Gegenstand religiösen Empfindens war."

Wir werden uns nicht lange bei der Widerlegung dieser Gefühlsreligionen aufhalten. Ihre Grundlage ist meist der Agnostizismus. Manche huldigen auch einem verschämten Pantheismus. Es ist übrigens ganz unmöglich die Religion *in Gefühle* zu verlegen, die vom Wissen unabhängig sind. Was heißt denn *Gefühl* oder *Fühlen*? Das Wort *Gefühl* kommt in doppelter Bedeutung vor. Fühlen bedeutet zunächst

---

[1] Mein Recht auf Leben, 1900, S. 198.

[2] Der religiöse Unterricht, 2. Hauptt. (1906), S. 35.

[3] Die religiösen Strömungen der Gegenwart, 1905, S. 2. Ähnlich drückt sich J. *Wendland* (Die neue Diesseitsreligion, Tübingen 1914, S. 33) aus.

die Wahrnehmung der inneren Affektionen, Vorgänge und Erlebnisse in uns. Wir fühlen Freude, Schmerz, Kälte, Mattigkeit, Schwäche usw. In diesem Sinn kann von einem Abhängigkeitsgefühl Gott gegenüber keine Rede sein. Die Abhängigkeit von Gott ist nicht ein Vorgang in uns, sie ist nichts von unserem Wesen Verschiedenes. Wir können die Abhängigkeit von Gott wohl durch Vernunftschlüsse erkennen, aber nicht unmittelbar wahrnehmen oder fühlen.

Von der genannten ursprünglichen Bedeutung wurde nicht das Zeitwort „fühlen", wohl aber das Hauptwort „*Gefühl*" auch auf die Betätigungen des sinnlichen und geistigen Begehrungsvermögens übertragen. So reden wir von Gefühlen der Liebe, des Schmerzes, der Dankbarkeit, der Freude oder Trauer usw. Diese Affekte sind eben der Hauptgegenstand der inneren Wahrnehmung oder des Fühlens.

Auch in diesem zweiten Sinn kann die Religion nicht in Gefühlen bestehen. Man kann allerdings von religiösen Gefühlen oder Affekten reden, die sich auf göttliche Dinge beziehen, so z. B. vom Gefühl der Ehrfurcht, der Liebe. Aber diese Regungen des Begehrungsvermögens haben die *Erkenntnis zur notwendigen Voraussetzung*. Sie gehen aus der Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge hervor. Es ist deshalb falsch, zu behaupten, daß die religiösen Gefühle der Erkenntnis vorausgehen und sie verursachen. In der Tat, wenn jemand zur Überzeugung kommt, mit der von Schleiermacher angenommenen Unendlichkeit der Welt sei es nichts, die Welt sei nur die Schöpfung und die Fußspur des Ewigen, sie sehe und höre nichts, ist es dann für ihn nicht aus mit den Gefühlen der Ehrfurcht, der Zuversicht und des Vertrauens gegen das Universum? Muß sich dann nicht die Ehrfurcht und Zuversicht vom Geschöpfe weg dem Schöpfer zuwenden?

Es liegt auf der Hand, daß ihre Verlegung in bloße Gefühle die Religion um jedes Ansehen bringen muß. Wer möchte noch die Religion achten und für sie Opfer bringen, wenn sie in bloßen Gefühlen besteht, deren auch der Anhänger der unsinnigsten Anschauungen, selbst der Atheist und Materialist teilhaftig sein kann? Allerdings leugnen die Anhänger der Gefühlsreligion, daß es Atheisten gebe, aber sie müssen diesen Ausdruck fälschen. Nach *Güttler*[1] sind die sogen. *Atheisten* „nur *Antitheisten*", d. h. Gegner irgendeiner historischen Art von Gottesverehrung. Ist das Abhängigkeitsgefühl der Grund aller Religion, so *kann es wahre Atheisten überhaupt nicht mehr geben*, denn auch der stärkste Freigeist konstruiert sich, als ein von den Gewalten der Natur und von seinen Mitmenschen abhängiges Geschöpf, irgendeine Individualreligion." Gewiß, wenn zur Religion nur das

[1] Wissen und Glauben (1904), 34.

Gefühl der Abhängigkeit von der Natur und den Mitmenschen gehört und Atheist nur derjenige ist, der diese Abhängigkeit leugnet, dann kann es keine Atheisten und keine religionslosen Menschen geben; aber es ist eine grobe Irreführung und Fälschung, in diesem Sinn von Religion und Atheismus zu reden[1].

## § 3. Die Entstehung der Religion.

Wie ist die Religion, dieses „Universalphänomen der Menschheit" entstanden? Die Antwort auf diese Frage wird selbstverständlich verschieden ausfallen, je nach der Weltanschauung, zu der man sich bekennt. Das religionsgeschichtliche Material allein vermag uns keine sichere Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Religion zu geben, besonders da sich die Geschichte der ältesten Völker im Dunkel der Sagen und Mythen verliert. Immer wird man die Philosophie zu Hilfe nehmen müssen.

1. Wer den Schöpfer ablehnt, muß annehmen, der Mensch habe sich allmählich aus tierischen Anfängen entwickelt. Und von diesem evolutionistischen Standpunkte gehen heute fast alle Versuche aus, den Ursprung der Religion zu erklären. Wir wollen die wichtigsten Hypothesen kurz charakterisieren.

a) Die erste Hypothese ist der sogen. Animismus Edward B. Ty-

---

[1] Romanes, der selbst ein Agnostiker gewesen, aber allmählich den Weg zum Christentum wiederfand und als gläubiger Christ starb (1894), sagt treffend, nachdem er bemerkt, die Religion habe einen persönlichen Gott, den letzten Urquell aller Kausalität, zum Gegenstand: „Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß der Ausdruck ‚Religion' seit einigen Jahren häufig in einem Sinne gebraucht worden ist, welcher sich nicht mit dieser Definition deckt; doch dies zeigt nur, wie oft dieser Ausdruck mißbraucht worden ist. Irgendeine Theorie der Dinge Religion zu nennen, obwohl sie gar keinen Glauben an eine Gottheit enthält, das heißt das Wort in ganz entgegengesetztem Sinn wie bisher gebrauchen. Von Religion des Unerkennbaren, von Religion des Kosmos, von Religion der Humanität usw. sprechen, wobei die Persönlichkeit der letzten Ursache nicht anerkannt wird, das ist ebenso unverständig, als wenn man von der Liebe eines Dreiecks oder von der Vernunft des Äquators sprechen wollte; denn wenn man diesen Ausdrücken überhaupt einen Sinn abgewinnen will, so müssen sie in metaphorischem Sinne gebraucht werden. Wir können ja z. B. sagen, daß es so etwas wie eine Religion der Humanität gibt, indem wir die Humanität zuerst in unserer Wertschätzung vergöttlichen und dann dieses unser Ideal anbeten. Aber wenn wir auf diese Weise der Humanität den Namen der Gottheit beilegen, so schaffen wir darum doch keine neue Religion; wir gebrauchen damit bloß eine Metapher, welche als poetische Diktion mehr oder weniger Erfolg haben mag, die aber sicherlich als philosophischer Satz keinen Pfifferling wert ist. Ja sie ist in dieser Beziehung noch schlimmer als wertlos; sie ist irreleitend usw." Romanes, Gedanken über Religion, übersetzt von Dennert, Göttingen 1899, 32—33).

lors[1]. Durch die Beobachtung des Atmens, des Schlafes und des Wachseins, der Träume und Visionen und besonders des Todes kam der Mensch zur Annahme, daß in ihm etwas vom Leibe Verschiedenes, die Seele, existiere. Diese Seele kann nach dem Tode des Menschen fortleben, sie hält sich in der Nähe des Grabes auf. Da die Urmenschen sich einbildeten, die sie umgebenden Wesen seien ihnen ähnlich, legten sie auch diesen eine Seele bei. Aus dem Glauben an die überlebenden Seelen der Ahnen entstand der Glaube an reine Geister, von denen man annahm, daß sie nach ihrem Belieben von Körpern Besitz ergreifen, Krankheiten und Tod erzeugen könnten. Wenn gewisse Geister in Körpern wohnen, entsteht ein Fetisch. Der Fetischismus ist der Anfang der Stein- und Klotzverehrung und damit des Götzendienstes[2]. Aus dem Glauben an die Seelen und Geister entstanden die religiösen Gebräuche: z. B. das Gebet, das Fasten und die Opfer, auch Menschenopfer. Frauen und Sklaven wurden getötet, um den Seelen der Verstorbenen zu dienen.

Die menschliche Gesellschaft wurde das Vorbild für die göttliche Gesellschaft und Regierung. Was die Häuptlinge unter den Menschen, sind die großen unter den geringeren Geistern. Wird einem Gott die Oberherrschaft zuerkannt, so entsteht der Monotheismus. Die Moral hatte mit der Religion ursprünglich nichts zu tun. Religion und Moral haben sich unabhängig voneinander gebildet und erst später miteinander verbunden.

Auch Herbert Spencer ist ein Anhänger des Animismus, doch leugnet er im Gegensatz zu Tylor den ursprünglichen Glauben an reine Geister. Alle Geister sind nur Seelen der Verstorbenen. Die primitive Religion ist Ahnenkult. Wenn die Naturvölker auch die anorganischen Wesen für beseelt halten, kommt es nur daher, weil sie annehmen, daß die Seelen der Verstorbenen in ihnen wohnen. Nach Spencer ist endlich der Fetischismus keine primitive Erscheinung, wie Tylor will, sondern entsteht erst auf einer höheren Stufe geistiger Entwicklung[2].

Der Animismus hat selbstverständlich nur Sinn unter der Voraussetzung, der Mensch habe sich aus einem tierischen Zustand heraus entwickelt. Für diese Behauptung hat man bis heute noch keine Beweise vorgebracht. Alles was wir von den primitivsten Völkern wissen, widerspricht dieser Annahme. Namentlich steht fest, wie wir gleich zeigen werden, daß gerade die primitivsten Völker einen ziemlich klaren Begriff von Gott haben, der auch die ersten Menschen gemacht hat. Es ist also unrichtig, zu behaupten, die sogen. Geister und Götter seien nach dem Glauben der primitiven Völker nur Seelen der Verstorbenen gewesen. Daß Religion und Moral ursprünglich nichts miteinander zu tun gehabt, ist eine Behauptung, die den Tatsachen widerspricht[3].

---

[1] Die Anfänge der Kultur, Leipzig 1873, 2 Bde. Über Tylor vgl. W. Schmidt, Der Ursprung der Idee Gottes, 1912, S. 201 ff. und Borchert, Der Animismus (1900), A. Seitz, Natürliche Religionsbegründung, 1914.

[2] Vgl. Borchert, Der Animismus, 3—4.

[3] Vgl. Cathrein, „Die Einheit des sittl. Bewußtseins der Menschheit", bes. III, 575.

b) Eine andere Hypothese leitet den Ursprung der Religion aus der Furcht vor den Naturerscheinungen, vor Blitz und Donner u. dgl., ab, so Lucrez: Primus in orbe Deos fecit timor[1]; desgleichen E. Zeller[2]. Hören wir hierüber einen Missionar: „Bekanntlich wollen gewisse Ungläubige", schreibt Msgr. Leroy[3], „den Ursprung der Religion in der Furcht vor den Naturerscheinungen finden. Die Frage läßt sich hier in Afrika unter diesen tiefstehenden Naturmenschen recht gut studieren. Nun, seit zehn Jahren lebe ich unter ihnen und habe die verschiedensten Völkerschaften kennen gelernt, und zu meinem großen Staunen habe ich noch niemals einen Afrikaner getroffen, den Naturerscheinungen in Furcht gesetzt hätten. Das Rollen des Donners hören sie ohne Zeichen der Furcht, und aus dem Leuchten des Blitzes machen sie sich nichts; wenn sie bei Nacht nicht gern ausgehen, so ist die Furcht vor wilden Tieren und nicht die Angst vor Göttern, Gespenstern oder Teufeln die Ursache. Die afrikanische Religion will freilich sich vor dem Zorn übernatürlicher Wesen schützen oder dieselben versöhnen, aber sie bringt dieselben in keinen Zusammenhang mit Donner und Blitz. Nirgends in Afrika findet sich eine Spur des Sterndienstes.... Der Gott, an dessen Dasein sie glauben, ist ihnen ein persönliches Wesen, der Herr und Schöpfer aller Dinge."

Nach Ed. v. Hartmann ist die Religion im ursprünglichsten Sinne nichts als der Glaube an ein ihm verwandtes, aber unvergleichlich überlegenes Wesen, das seine Überlegenheit nicht bloß in feindseliger Verfolgung, sondern auch in tätigem Wohlwollen bekundet[4]. Wie der Hund seinen Herrn, so betrachtet der Mensch mit Ehrfurcht, Erstaunen, Furcht und Hoffnung die ihn umgebenden Naturkräfte und Naturerscheinungen und legt ihnen allmählich das Prädikat der Göttlichkeit bei. Aber hat denn der Mensch nicht das Bewußtsein, daß er ein vernünftiges Wesen und folglich den Naturkräften geistig überlegen ist? Wie könnte er also dazu kommen, diese Kräfte zu verehren und anzubeten, wenn er nicht schon vorher überzeugt wäre, daß es hinter und über diesen Naturkräften Wesen höherer Art gebe, in deren Hand die Naturkräfte nur dienende Werkzeuge sind?[5]

c) Die dritte Kategorie von Hypothesen sucht den Ursprung der Religion rein „psychologisch" zu erklären, d. h. aus subjektiven Bedürfnissen, Neigungen oder Anlagen herzuleiten. Bald ist es der Wunsch nach Glück, bald die Sehnsucht nach Idealen oder die Ergänzungsbedürftigkeit, die zur Religion geführt haben sollen.

Was man wünscht, das glaubt man gern. Wünsche haben den Glauben an eine unsichtbare Welt erzeugt. In diesem Sinn hat L. Feuerbach seine

---

[1] De rerum natura, 1, 5, 1217.

[2] Vorträge und Abhandlungen, 2. Sammlung (1877), 45.

[3] Katholische Missionen, Freiburg, Jahrg. 1893, 210.

[4] Das religiöse Bewußtsein der Menschheit², 3.

[5] Von den bei allen Völkern üblichen Opfern und Gebeten redend, meint Seneca (De benef., l. 4, c. 4): Quod profecto non fieret, nec in hunc furorem omnes mortales consensissent, alloquendi surda numina et ineffiicaces Deos, nisi nossent illorum beneficia nunc ultro oblata, nunc orantibus data.

Anschauung von der Entstehung der Religion in die Formel gebracht: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche des Menschen."

Wundt sagt, der eben erwähnte Ausspruch Feuerbachs bezeichne die ursprünglichen psychologischen Quellen der Religion „im wesentlichen zutreffend[1]", doch fügt er hinzu, man dürfe unter den Wünschen nicht bloß mit Feuerbach diejenigen verstehen, die aus Selbstliebe entstehen, und objektiv brauche der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht notwendig eine Illusion zu sein. Die Religion hat sich „aus den primitiven mythologischen Vorstellungen entwickelt". Was ist Mythus? „Der Mythus umfaßt die unmittelbare durch die Objektivierung der eigenen Gemütsbewegungen entstehende Weltanschauung des Menschen samt ihren dichterischen Umgestaltungen und ihren einzelnen Überlebnissen[2]." Als religiös bezeichnet Wundt „alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen". Der Mensch hat das Bedürfnis, sich Ideale zu schaffen, die er in der Wirklichkeit nicht vorfindet, und da sich diese Ideale mit der Entwicklung des Menschen erweitern, bleiben sie immer in unerreichbarer Ferne.

Nach Fr. Paulsen[3] hat die Religion „überall eine Empfindung des Ungenügens der empirisch gegebenen Wirklichkeit zur Voraussetzung." „Man kann also sagen: Die Religion eines Volkes ist die Spiegelung seines eigenen Willens in einer transzendenten Welt, in welcher das, worauf sein tiefstes Verlangen gerichtet ist, Wirklichkeit hat."[4]

Die Religion ist die Wiederspiegelung der Wünsche des Menschen in einer transzendenten Welt! Aber wie stimmt damit, daß die meisten Völker an einen Gerichtstag nach dem Tode und an eine Bestrafung der Bösen im Jenseits glaubten? Wie die Christen und Juden an die Hölle, so glauben die Mohammedaner an die ewige Qual der Bösen, die Griechen und Römer an den Tartarus, die alten Inder an die ewige Finsternis und das Feuer der Bösen, die Perser, die Ägypter und Assyrier an die Hölle[5]. Gehört etwa Gericht und die Bestrafung der Bösen zu den verwirklicht gedachten Wünschen? Und wie konnte der Glaube an eine transzendente Welt entstehen und sich immer und überall hartnäckig behaupten? Nach Paulsen und Wundt wäre der Glaube aller Völker an eine unsichtbare Welt seinem ganzen Umfang nach nichts als naive Täuschung eines Kindes, das seine Einbildung für Wirklichkeit nimmt. In all dem Sehnen nach etwas Höherem, Übersinnlichem, Ewigem, in all den Opfern und Gebeten des ganzen Menschengeschlechtes durch den Lauf der Jahrtausende wäre auch nicht einmal ein berechtigter objektiver Kern!

d) Um sich die Erklärung des Religionsursprunges zu erleichtern, sucht L. v. Schröder verschiedene Theorien miteinander zu vereinigen. Er läßt die Religion aus einer dreifachen Wurzel entstehen: aus der Naturver-

---

[1] Ethik, I[4], 52. [2] Ethik, I[4], 51.
[3] System der Ethik, I[7–8], 420 ff. [4] Ebd. 421.
[5] Vgl. Cathrein, „Die Einheit des sittl. Bewußtseins der Menschheit", I, 35 f., 42, 53, 59 usw.

ehrung, dem Seelenkult und dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen; und diese drei Wurzeln entstammen dem Leben, dem Tode und der Liebe (dem Altruismus)[1].

Der naive Naturmensch sieht alles als belebt an: nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern auch den rauschenden Fluß, den murmelnden Quell, das knisternde Feuer, den heulenden Sturm, die ruhig wandelnde Sonne usw. Er legt ihnen Empfindung bei und redet mit ihnen. Dieser elementare Trieb setzt den Glauben an Geister nicht voraus, er hat etwas mit dem poetischen Trieb Verwandtes. Dieser Trieb wurde unterstützt durch den Trieb, für jede Erscheinung einen Urheber zu suchen (Kausalitätsbedürfnis). Alles um den primitiven Menschen lebte, und er war mit allem ursprungsverwandt. So entstand der Totemismus[2]. Zugleich fühlte er sich von diesen ihn umgebenden Wesen abhängig und suchte sich mit ihnen in Einklang zu setzen. Das war die Naturverehrung. Dazu kam der Seelenkult, der auf der Tatsache des Todes ruht, und endlich der Glaube an ein höchstes gutes Wesen, den wir unter den primitivsten Völkern sehr verbreitet sehen. Wie entstand er? Schon im Tierreich finden wir überall den Trieb der Selbstaufopferung im Interesse der Gattung. Wenn nun die primitiven Menschen diesen Trieb der Selbstaufopferung wahrnahmen, mochten sie sich wohl verwundert fragen: warum tun wir so und müssen wir so tun? Da sich kein äußerer Zwang entdecken ließ, konnte die Antwort nur lauten: Es muß einer da sein, der will, daß wir so handeln. Er ist nicht zu sehen, doch muß es ein Großer, ja der Größte und Höchste sein, da alle ihm folgen müssen, ohne ihn zu sehen. Er muß auch alles gemacht haben; er ist der Gute, nach dessen Willen wir den Alten gehorchen, mit den Freunden teilen, sie nicht verletzen sollen usw. Das war das höchste Wesen, der Urquell des guten Handelns, der Wächter über den Menschen. Die Stunde, in der die Menschen zur Erkenntnis dieses höchsten Wesens gelangten, war die Geburtsstunde der Religion und zugleich der Moral. — Alle drei Wurzeln sind selbständigen Ursprungs, verwachsen aber allmählich miteinander.

Anerkennung verdient der nachdrückliche Hinweis Schröders auf die Tatsache, daß gerade bei den primitivsten Völkern der Glaube an ein höchstes gutes Wesen fast allgemein verbreitet ist. Er sagt mit Recht: „Wenn wir die Religionen der primitiven und primitivsten Völker näher betrachten, tritt uns eine merkwürdige Tatsache entgegen, die sich mit den herrschenden Theorien vom Ursprung der Religion aus dem Seelenkult oder der Naturverehrung allein schlechterdings nicht in Einklang bringen läßt. Es ist dies der gerade unter ihnen weitverbreitete, wenn nicht allgemeine Glaube an ein höchstes gutes Wesen, das meist schöpferisch gedacht wird, das selbst gut ist und auch von den Menschen

[1] Wesen und Ursprung der Religion, in Beiträge zur Weiterentwicklung der christl. Religion, 8 ff.; Arische Religion, 1914, 103.

[2] Der Glaube primitiver Völker an ihre Blutsverwandtschaft mit gewissen Naturwesen, besonders Tierarten und entsprechende Ehrung derselben. Diese Wesen bilden gewissermaßen das religiöse Wappen bestimmter Clans oder Familien.

fordert, daß sie gut, gerecht, moralisch, in mancher Beziehung selbstlos und aufopfernd handeln. Es wacht über die Handlungen der Menschen und wird oft, wenn auch nicht immer, das Böse bestrafend, das Gute belohnend gedacht. Dies höchste Wesen erscheint unter verschiedenen Eigennamen, wird aber auch oft allgemein der Vater, der Alte des Himmels, der Macher des Alls, der Schöpfer, der Gute oder dem ähnlich genannt. Es war da, ehe die Welt und die Menschen da waren, ehe der Tod da war, und schon darum kann es nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein, so wenig wie irgend eine Naturerscheinung usw." „Dieses höchste stets gütig und wohlwollend gedachte Wesen wird bei den primitiven Völkern meist nicht durch Opfer und Spenden, Gebete und Lieder geehrt. Man ehrt es, indem man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und denkt, jenem Wesen ähnlich." Schröder bedauert, daß nicht nur „der einseitig-doktrinäre Herb. Spencer" dieses höchste Wesen unberücksichtigt läßt, sondern auch der sonst umsichtige Tylor ihm nur zwanzig Seiten seines umfangreichen Werkes (Anfänge der Kultur) widmet. Und doch ist dieser Glaube eine Tatsache von der höchsten religionsgeschichtlichen Bedeutung, und dies um so mehr, als er sich gerade bei den kulturell am niedrigsten stehenden Völkern und Rassen relativ rein, deutlich und kräftig vorfindet[1].

Auch der schon erwähnte Missionsbischof Le Roy konstatiert die Tatsache, daß er überall bei den Negern den Glauben an Gott gefunden hat[2]. Gott steht nach ihnen über allen Seelen der Ahnen, über allen Geistern und allen Naturkräften; er gilt als der Urheber und Ordner aller Dinge, als der höchste Herr, der allmächtige Geist, der Vater der Menschen. Gotteslästerung betrachten sie als ein schreckliches Verbrechen. Wenn sie Gott auch keinen eigentlichen Kult erweisen, so rufen sie ihn doch oft beim Beginn wichtiger Unternehmen oder bei Unglücksfällen an. Sie sagen z. B. „Gott sei uns gnädig."

„Was man überall bei den Wilden findet," schreibt der Missionar Koller, „selbst bei den Menschenfressern, ist die Erkenntnis vom Dasein Gottes. Bis tief ins Herz Afrikas hinein gibt es einen Namen für Gott, nämlich ‚Nsambi', welches Wort im Innern Afrikas nur am ersten Buchstaben sich ändert[3]."

Der englische Missionär Rob. H. Nassau, der volle vierzig Jahre unter den Negerstämmen Afrikas lebte, widerlegt eingehend die Behauptung, die Eingebornen hätten keine Idee vom Dasein Gottes. „Unter der ein wenig veränderten Form von Anyambé, Anyambi, Njambi, Nzambi, Anzam, Nyam, oder anderwärts Ukuku, Luku usw. anerkennen sie ein Wesen, das über ihnen steht, ein Wesen, von dem sie mir sagten, daß es ihr Urheber und Vater sei[4]."

---

[1] Arische Religion, 1914, S. 81 ff.
[2] Le Roy, La religion des primitifs (1909), 171 ff.
[3] Vgl. Katholische Missionen, Jahrg. 1889, 210.
[4] Fetichism in West Africa, London 1904, 33.

Von den Eingebornen Nord-Guineas sagt J. Leighton Wilson[1]: „Der Glaube an ein höheres Wesen als den Schöpfer und Erhalter aller Dinge ist allgemein. Auch ist dieser Begriff keineswegs unvollkommen oder nur dunkel entwickelt; er ist im Gegenteil der sittlichen und intellektuellen Natur des Volkes so tief eingeprägt, daß der Neger jedes System von Atheismus für viel zu lächerlich und abgeschmackt hält, als daß es einer Verneinung oder Bekämpfung bedürfte." Dasselbe sagt Wilson von Süd-Guinea, deren Bewohner mit denen Nord-Guineas im religiösen Glauben vieles gemeinsam haben. „Man findet bei den Bewohnern beider Landesteile die Anerkennung eines höchsten Wesens, den Glauben an ein zukünftiges Leben, an das Dasein böser Geister, an Zauberei und an dagegen schützende Fetische, sowie viele gemeinschaftliche jüdische Gebräuche." (Ebd. 286.) Livingstone schreibt: „Alle Afrikaner, die wir getroffen haben, sind so fest von ihrem zukünftigen Dasein überzeugt wie von ihrem gegenwärtigen Leben, und wir haben keine gefunden, denen der Glaube an das höchste Wesen nicht eingewurzelt war[2]."

Von den Pygmäen, einem Zwergvolk, das über fast ganz Afrika in kleinen Stämmen zerstreut wohnt und auf einer sehr niedrigen Kulturstufe steht, sagt Le Roy: „In allen Lagern der A-Kôa und der Bekü, in den großen Waldungen am Gabun, habe ich diesen Glauben an Gott vollkommen klar und lebendig gefunden[3]." Er redet zu den Menschen im Donner, er sendet Tod und spendet Regen, er bestraft die Bösen, z. B. die Diebe und Ehebrecher, und belohnt die Guten. Denselben Glauben fand Le Roy bei den Pygmäen im Walde von Sokoké (Zanguebar) an der Ostküste Afrikas. Gott ist unsichtbar, nie geboren und unsterblich, er hat alles geschaffen, er ist allwissend und kennt selbst die verborgensten Gedanken, er zürnt, wenn man gewisse Sünden begeht, er richtet die Seelen nach dem Tode und spricht das Urteil über die Guten und Bösen. Jene kommen ins Paradies, diese in eine Art Reinigungsfeuer.

Auch die Hottentotten[4], die Buschmänner[5] und die Australneger haben einen verhältnismäßig hohen Begriff von einem höchsten Wesen, das immer existierte, die Menschen und alle Dinge gemacht hat, über den Wolken wohnt und der Menschen Geschicke lenkt[6]. Der Gottesbegriff der Minkopis auf den Andamanen, die auf einer äußerst tiefen Kulturstufe stehen, ist viel reiner als der anderer Völker, die sie an Kultur weit übertreffen. Das gleiche gilt von den Indianern Nordamerikas[7]. Von den Jamana, einem sehr verwahrlosten Stamm der Feuerländer, hat Wilh. Koppers S. V. D. noch unlängst (1921—1922) in Erfahrung gebracht,

[1] Westafrika geographisch und historisch geschildert, Leipzig 1868, 153—154.

[2] Neue Missionsreisen in Südafrika, übersetzt von Martin (1874), 242.

[3] La religion des primitifs, 378 ff.

[4] Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins, II, 404 ff.

[5] Ebd. II, 415 ff.

[6] Howitt, The native tribes of South-East-Australia, London 1904, 500 ff.

[7] Vgl. De Smet, Voyages aux montagnes rocheuses (1873), 56. Viele Beweise für den Glauben der primitivsten Völker an ein höchstes Wesen findet der Leser bei Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins der Menschheit, III, 568 f.

daß sie ein höchstes Wesen (Monnanakin) anerkennen. Sie nennen es oft den „Uralten" (Watauineuwa) oder „Vater" (Hitapeuan). Sie beten zu ihm bei den verschiedensten Anlässen und zwar in traditionellen Redeformen. Der Jugend bringen sie durch eine Art feierlicher Unterrichtskurse auch die sittlichen Grundsätze bei, die sie der Obhut Gottes unterstellen[1].

Aus diesen Tatsachen folgt die völlige Unhaltbarkeit der Annahme, der Fetischismus sei die primitive Religion der Menschheit gewesen. Gerade die allerprimitivsten Naturvölker wie die Australneger, Andamanesen, Hottentotten, Buschmänner haben keine oder fast keine Fetische, während die höherstehenden Neger dem gröbsten Fetischismus huldigen. Überhaupt ist die Behauptung, je tiefer ein Volk in der Kultur stehe, um so niedriger sei seine Religion, längst als falsch nachgewiesen. Es ist auch unverständlich, wie rohe Menschen ohne religiöse Begriffe dazu kommen konnten, irgend einem Gegenstand überirdische, göttliche Eigenschaften beizulegen; während sich leicht erklärt, wie der Fetischismus durch Verwechslung aus höheren Religionsformen entstehen konnte[2]. Bei vielen Negern ist ihr lebhafter Glaube an die Geisterwelt der Grund des Fetischismus. Sie wähnen, die Geister könnten von den Tieren, Pflanzen und andern Dingen Besitz ergreifen oder darin ihre Wohnung aufschlagen oder wenigstens sich ihrer als Werkzeuge bedienen. Deshalb werden diese Dinge nicht um ihrer selbst willen verehrt, sondern bloß insofern sie Träger einer unsichtbaren Geisterwelt sind[3].

2. Die richtige Erklärung des Ursprungs der Religion ist von theistischem Standpunkt leicht zu finden. Wir brauchen zwar nicht vorauszusetzen, daß die Menschen anfänglich auf einer hohen Kulturstufe standen. Aber wir können nicht annehmen, daß der allweise Schöpfer die ersten Menschen wie völlig unwissende Kinder auf die Erde gesetzt und es dem Zufall überlassen habe, ob sie den Weg ins Vaterhaus fänden oder nicht. Sie mußten zum mindesten eine genügend klare Erkenntnis des einen, wahren Gottes, ihres Schöpfers, Herrn und Endzieles, und der wichtigsten Pflichten gegen ihn haben. Wie dieser primitive geistige Besitz sich allmählich durch Verwahrlosung verdunkelt und vermindert und mit manchen groben Irrtümern vermengt habe, das ist leicht zu erklären. Aber wohl nie wären die primitivsten Völker, deren religiöse Anschauungen aller Wahrscheinlichkeit nach seit Jahrtausenden gleichgeblieben sind und die wenig zu spekulieren pflegen, zu einer so klaren und sichern Überzeugung vom Dasein des höchsten Herrn und Lenkers aller Dinge gekommen, wenn ihnen dieselbe nicht als kostbares Vermächtnis seit den ältesten Zeiten überliefert worden wäre.

Wir wollen aber nicht leugnen, daß diese Überzeugungen auch durch

[1] Vgl. „Die kathol. Missionen" 1922—1923, 97.

[2] Vgl. Schill, Theologische Prinzipienlehre[2] (1909), 226—227.

[3] Vgl. hierüber die interessanten Ausführungen bei Arth. Glyn Leonard, The lower Niger and its tribes, London 1906, 281 ff.; Le Roy a. a. O. 270 ff.

eigenes Nachdenken gestützt wurden. Mögen auch die Naturvölker wenig denken, so konnten sie doch durch die Betrachtung der wunderbaren Ordnung und Zweckmäßigkeit im ganzen Universum leicht in ihrer Kenntnis eines überaus weisen und mächtigen Urhebers und Lenkers aller Dinge bestärkt oder gar zu derselben hingeführt werden. Nach dem englischen Ethnologen Andrew Lang sind die Menschen überall durch solche Betrachtung zur Annahme eines überirdischen Ordners und Lenkers aller Dinge gelangt[1]. Diese Theorie läßt sich mit unserer Ansicht in Einklang bringen. Deshalb ist der Monotheismus die ursprüngliche Religionsform, und nicht der Polytheismus. Das beweist auch unzweideutig die älteste Religionsgeschichte[2] und die eben erwähnte Tatsache, daß gerade die primitivsten Naturvölker eine relative klare Kenntnis Gottes haben.

Erst allmählich, mit zunehmender Sittenverderbnis verdunkelte sich die Kenntnis des einen, wahren Gottes, und zwar bei verschiedenen Völkern verschieden. Man kann deshalb mit Grund fragen, wie die verschiedenen Formen des Aberglaubens durch allmähliche Verdunkelung entstanden seien. Zu diesen Umwandlungen mögen manche von den Ursachen, durch die man die Religion entstehen läßt, beigetragen haben, so z. B. die Neigungen und Bedürfnisse eines Volkes, die Naturerscheinungen, in deren Mitte es lebte, selbst Betrug, Bedrückung u. dgl. In diesem beschränkten Sinn kann man sagen: Wie ein Volk, so seine Götter. Denn entweder wird ein Volk der klaren Gotteserkenntnis seine Sitten anbequemen, oder es wird schließlich diese Erkenntnis in sich verdunkeln und sich Götter schaffen, die seinen Neigungen entsprechen. Die ursprüngliche Entwicklungsperiode der Religion war also meist eine Entartung, und erst auf späteren Stufen können wieder Fortschritte vom Polytheismus zum Monotheismus stattgefunden haben.

Aber fallen wir nicht in die oben bekämpfte Ansicht Paulsens und Wundts zurück, wenn wir die abergläubischen Religionsformen aus Selbsttäuschung entstehen lassen? Keineswegs. Die genannten Schriftsteller führen jeden Glauben an eine übersinnliche Welt auf bloße Täuschung zurück. Eine solche Ansicht ist unfähig, die tatsächlichen religiösen Erscheinungen zu erklären. Dagegen ist es unzweifelhaft, daß die verkehrten Neigungen auf die verschiedene Auffassung von Gott und dem

[1] The Making of Religion², London 1900.

[2] Chr. Pesch, Gott und Götter, 106. V. v. Strauß und Torney (Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, 45) beschließt seine eingehende Untersuchung, ob Polytheismus oder Monotheismus die ursprüngliche Religionsform, mit den Worten: „Die mythologischen Religionen . . . sind also nicht Erzeugnisse einer vom rohen Fetischismus emporsteigenden, sondern einer vom ursprünglichen Monotheismus herabsinkenden Entwicklung."

jenseitigen Leben Einfluß gehabt haben. Der Glaube an die übersinnliche Welt beruht also auf Wahrheit; weil uns aber das Wesen Gottes und der gesamten übersinnlichen Welt nicht unmittelbar einleuchtend ist, so können sich hier unter dem Einflusse verkehrter Neigungen leicht grobe Irrtümer einschleichen. Daß auf diese Weise die Vielgötterei entstanden sei, lehrt schon das Buch der Weisheit (13, 1 ff.) und auch der hl. Paulus in dem Römerbriefe (1, 21—25).

## Zweiter Artikel.

### Nähere Erklärung und Begründung der Religion.

### § 1. Begriff und Notwendigkeit der natürlichen Religion.

1. Viele protestantische Theologen, wie A. Ritschl[1], reden vom „Gespenst der natürlichen Religion". Andere sagen, die natürliche Religion enthalte einen Widerspruch, da jede Religion übernatürlich sei. Vom Standpunkt des Agnostizismus kann es allerdings keine natürliche, aber auch keine übernatürliche Religion geben, da man nicht wissen kann, ob Gott existiert und sich geoffenbart hat.

Vom Standpunkt der gesunden Philosophie aber kann man sehr wohl sowohl von natürlicher als übernatürlicher Religion reden. Die natürliche Religion baut sich auf der natürlichen Erkenntnis Gottes auf. Mit Hilfe des natürlichen Lichtes der Vernunft kann jeder Mensch durch die Betrachtung der sichtbaren Dinge zur Erkenntnis Gottes, des Schöpfers und Endziels aller Geschöpfe, und ebenso zur Erkenntnis der ihm schuldigen Verehrung gelangen. Was die Vernunft so als Pflicht gegen Gott erkennt, gehört zur natürlichen Religion. Die übernatürliche Religion dagegen beruht wesentlich auf der freien Anordnung und Offenbarung Gottes. Die übernatürliche oder geoffenbarte Religion hebt die natürliche Religion nicht auf, sondern baut auf ihr weiter und bestimmt sie näher.

Wir werden hier nicht mehr beweisen, daß es eine Summe von Wahrheiten über das Dasein und Wesen Gottes und das Verhältnis des Menschen zu ihm gebe, die durch das natürliche Licht der Vernunft mit Sicherheit erkannt werden können. Diese Wahrheiten bilden die notwendige Voraussetzung und Grundlage der Moralphilosophie, wie wir schon dargetan haben (I, 103 ff., 217 ff.). Wir wollen hier bloß beweisen, daß schon die natürliche Vernunft unabhängig von der übernatürlichen Offenbarung dem Menschen Pflichten gegen Gott auferlegt.

[1] In seiner Göttinger Jubiläumsrede 1887.

2. Innerhalb der rein natürlichen Ordnung lassen sich die Pflichten gegen Gott auf drei Grundpflichten zurückführen: die Pflicht der Liebe, der Hoffnung und der Gottesverehrung.

Die Pflicht der Liebe Gottes über alles ist für jeden, der an Gott glaubt, einleuchtend. Ist es nicht eine selbstverständliche Vernunftforderung, daß wir die Dinge nach ihrem Werte schätzen und lieben? Nun ist Gott das unendliche Gut, der Urquell und Inbegriff alles Guten. Alle geschaffenen Dinge sind nur insofern gut, als sie an der unendlichen Vollkommenheit Gottes teilnehmen. Also müssen wir Gott über alles lieben und alles andere nur in ihm und seinetwegen. Diese Gottesliebe ist das höchste Ziel, zu dem der Mensch geschaffen ist (I, 111 ff.). Sie ist endlich eine notwendige Forderung der Dankbarkeit gegen Gott, von dem wir alles empfangen und der uns noch fortwährend mit den größten Wohltaten überhäuft. Wenn wir es als widernatürlich bezeichnen, daß ein Kind seine Eltern nicht liebt, ist es dann nicht viel widernatürlicher, wenn ein Geschöpf seinen Schöpfer nicht liebt? Ebenso klar ist die Pflicht der Hoffnung. Wir sind von Gott zur ewigen Glückseligkeit bestimmt (I, 110 ff.). Also müssen wir danach streben. Nun ist aber das notwendige Mittel dazu die Hoffnung auf die ewige Seligkeit und die dazu erforderliche Hilfe Gottes. Niemand strebt nach einem Gut, dessen Erreichung er nicht für möglich hält. Dasselbe gilt auch von der ewigen Seligkeit. Denn ihre Erreichung ist eine schwierige Aufgabe, die von uns treue Erfüllung unserer Pflicht oder wenigstens aufrichtige Buße fordert, wenn wir gesündigt haben. Dazu bedürfen wir der göttlichen Hilfe, und diese müssen wir von Gott hoffen und erflehen.

3. Der Mensch ist auch kraft des natürlichen Sittengesetzes verpflichtet, Gott als das höchste Prinzip und den unumschränkten Herrn aller Dinge zu verehren.

Unter innerer Gottesverehrung versteht man alle nicht in die äußere Erscheinung tretenden Betätigungen, durch die wir Gott die schuldige Ehre und Unterwerfung erweisen. Alle sinnfälligen Betätigungen, die demselben Zweck dienen, nennen wir äußere Gottesverehrung. Wir reden hier nicht von der bloß virtuellen und indirekten Gottesverehrung, die in jeder sittlich guten Handlung liegt, auch wenn sie nicht formell auf die Verehrung Gottes hingeordnet wird. Durch jede gute Handlung wird Gott verherrlicht (I, 219 f.), und da wir durch das Sittengesetz zu vielen guten Handlungen verbunden sind, so sind wir auch zur indirekten und virtuellen Gottesverehrung verpflichtet. Wir reden aber hier von der formellen Gottesverehrung, die darin besteht, daß man eine Handlung direkt zum Zwecke der Gottesverehrung oder als Zeichen der Huldigung und Unterwerfung vornimmt.

4. Die Notwendigkeit wenigstens der inneren Gottesverehrung ergibt sich unmittelbar aus dem Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer.

a) Wir sehen es als selbstverständliche Pflicht an, daß der Knecht seinem Herrn, der Untergebene seinem Vorgesetzten Zeichen der Hochachtung, Ehrfurcht und Unterwerfung gebe. Wir tadeln den Knecht, der zwar die Befehle seines Herrn ausführt, aber es unterläßt, ihm nach Erfordernis der Umstände seine Achtung und Ehrfurcht zu erzeigen. Und je größer und allseitiger dieses Abhängigkeits- und Unterwürfigkeitsverhältnis ist, um so mehr sehen wir es als strenge Pflicht an, daß der Diener seinem Herrn die gebührende Hochachtung und Ehrerbietung erweise. Besäße nun gar der Diener alles, was er ist und hat, von seinem Herrn zu Lehen, flösse ihm täglich alles, was er braucht, durch die Güte seines Herrn zu, so würden wir ihn gewiß aufs schärfste tadeln, wenn er es unterließe, bei schicklicher Gelegenheit dem Herrn seine Ergebenheit, Verehrung und Dankbarkeit zu bezeigen.

Dieses ist aber nur ein schwaches Bild des Verhältnisses des Geschöpfes zu Gott. Nur durch zufällige Umstände wird der Mensch Diener eines andern Menschen, aber er ist durch sein innerstes Wesen selbst ein Diener Gottes (I, 623 ff.). Was er ist und besitzt, ist ausnahmslos ein freies Gnadengeschenk des Allerhöchsten, das dieser durch die Erhaltung sozusagen jeden Augenblick erneuern muß. Er ist ferner seinem ganzen Sein nach auf Gott als sein Endziel hingeordnet, und auf dieses Ziel soll in letzter Linie all sein Denken, Tun und Lassen gerichtet sein. Ist es da nicht eine selbstverständliche Vernunftforderung, daß er seinem höchsten Herrn, zu dessen Verherrlichung er geschaffen ist, zuweilen Zeichen der Unterwerfung und Verehrung, der Liebe und Dankbarkeit gebe?

b) Der Mensch ist aber nicht bloß wesentlich Diener Gottes. Er steht zu ihm auch in einer Art von Kindschaftsverhältnis. Schon die rein natürliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen kann mit dem Verhältnis zwischen Vater und Kind in etwa verglichen werden, und zwar nicht bloß deshalb, weil alle Vaterschaft von Gott abstammt, sondern weil jeder Mensch seine nach Gottes Ebenbild gestaltete Seele unmittelbar aus Gottes Hand empfängt und zur innigsten Gemeinschaft mit Gott im Jenseits bestimmt ist. Wie es nun Pflicht eines Kindes ist, nicht bloß den Eltern zu gehorchen, sondern auch ihnen Zeichen der Hochachtung, Dankbarkeit und Liebe zu geben, so, ja in noch viel höherem Grade ist der Mensch verpflichtet, Gott zuweilen seine Huldigung darzubringen. Tief wahr hat deshalb schon Aristoteles die Pflichten gegen Gott mit den Pflichten gegen die Eltern zusammengestellt und den

Ausspruch getan, diejenigen seien strafwürdig, welche Zweifel äußerten, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben solle[1].

5. An der Pflicht der *inneren* Gottesverehrung auf Grund des natürlichen Sittengesetzes kann nach dem Gesagten kein Vernünftiger zweifeln, der nicht den Glauben an Gott über Bord geworfen. Tatsächlich bestreiten auch nur Atheisten, Agnostiker und Pantheisten diese Pflicht. Eines besonderen Nachweises aber bedarf die Pflicht der *äußeren* Gottesverehrung. Ein übertriebener Spiritualismus möchte gern jede Gottesverehrung auf das innerste Herzkämmerchen beschränken, wo kein Mensch, kaum der Andächtige selbst, etwas von der Gottesverehrung gewahr wird. Das heißt die Natur des Menschen und sein Verhältnis zu Gott verkennen.

a) Der Mensch ist nicht bloß der Seele, sondern *seinem ganzen Sein nach* wesentlich ein Diener Gottes. Mit Leib und Seele, mit inneren und äußeren Kräften ist er ein Gebilde des Schöpfers, von ihm allseitig abhängig und für ihn bestimmt. Deshalb soll er auch mit seinem ganzen Sein dem Ewigen seine Huldigung und Unterwerfung darbringen.

b) Hierzu kommt, daß ganz naturgemäß die innere Gottesverehrung auch den äußeren Menschen erfaßt und mit sich zieht. Der Mensch hat eine sinnlich-geistige Natur (I,37). Diese Doppelseitigkeit macht sich naturgemäß in den Betätigungen geltend. Die inneren Tätigkeiten wecken die äußeren und umgekehrt. Wer einen andern aufrichtig achtet und verehrt, wird dies unwillkürlich in seiner Gegenwart durch seine ganze Haltung zeigen. Gerade so ist es auch mit der Gottesverehrung. Wer innerlich ergriffen ist von der Größe und Majestät Gottes und ihm seine Verehrung zeigen will, wird naturgemäß auch äußerlich eine ehrfurchtsvolle, demütige Haltung einnehmen. Wir können uns nicht gut vorstellen, daß jemand, der Gott anbeten und lobpreisen will, sich bequem auf ein Sofa hinstrecke, ins Theater oder in eine Badeanstalt gehe. Allerdings besteht die Gottesverehrung *vor allem* in den inneren Betätigungen der Anbetung und Hingebung. Diese sind die Seele der Gottesverehrung. Aber die äußeren Betätigungen bilden die naturgemäße Ergänzung, sozusagen den Leib oder das Gewand derselben.

c) Die innere Gottesverehrung ist notwendig, wie gezeigt wurde. Also ist es auch die äußere, weil jene ohne diese nicht so beschaffen sein kann, wie sie sein soll. Die inneren Gesinnungen und Affekte erstarken oder erlahmen, je nachdem sie von außen unterstützt und genährt werden oder nicht. Wegen dieses Abhängigkeitsverhältnisses wird bei gänzlicher Unterlassung der äußeren Gottesverehrung auch die innere erschlaffen und bald ganz erlöschen. Dagegen wirkt die äußere Betätigung mächtig

[1] Top. 1, c. 11, 105, a. 5: *οἱ ἀποροῦντες πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονέας ἀγαπᾶν ἢ οὐ κολάσεως δέονται.*

auf die innere Gesinnung zurück. Wie ein vermehrtes Kapital oder ein verstärkter Strom kehrt der Affekt der Ehrfurcht, Hingebung und Liebe, der aus der Seele hervorquillt, durch die äußeren Sinne wieder in die Seele zurück.

Wie wird der Mensch so mächtig von Ehrfurcht ergriffen, wenn er in einen altehrwürdigen Dom tritt, wo ihn alles: der reichgeschmückte Altar, die himmelanragenden Säulen und Gewölbe, die ehrwürdigen und heiligen Gestalten, die von den Wänden herniederschauen, daran gemahnt, daß er an heiliger Stätte weilt! Und wie sollte er sich nicht gehoben und zu demütigem Gebete angetrieben fühlen, wenn die festlichen Gesänge und die feierlichen Orgelklänge mächtig durch die Hallen rauschen und zur Opferhandlung sich die ganze Gemeinde in ehrfurchtsvoller Anbetung vor dem Herrn verneigt! Solchen Eindrücken vermag sich nur ein hochmütiger Mensch zu entziehen, der in seinem Herzen schon längst Gott vom Throne gestürzt und irgend einen Götzen, vielleicht sich selbst, an dessen Stelle gesetzt hat.

Aus dem eben entwickelten Beweis geht hervor, daß allerdings *ein* Zweck der äußeren Gottesverehrung die Vermehrung und Förderung der inneren Andacht ist. Aber dieser Zweck ist, wie aus den früheren Beweisen (a und b) erhellt, nicht der einzige, ja nicht einmal der hauptsächlichste. Wir schulden Gott die äußere Verehrung auch *um ihrer selbst willen* oder weil es eine Vernunftforderung ist, daß der Mensch als Ganzes mit Leib und Seele seinem Schöpfer und Herrn huldige.

d) Noch eine andere Erwägung überzeugt uns von der Angemessenheit der äußeren Gottesverehrung. Wir erinnern an die sozusagen priesterliche Stellung, die der Mensch zwischen der vernunftlosen Natur und dem Schöpfer einnimmt (I, 111 f.). Auch die vernunftlose Natur soll nach ihrer Fähigkeit an der Verherrlichung des Schöpfers teilnehmen. Sie selbst vermag zwar Gott nicht zu erkennen und ihm formell zu huldigen, wohl aber kann und soll sie an der Gottesverehrung teilnehmen *durch den Menschen*, indem sie ihn zur Gottesverehrung anregt und von ihm als *Zeichen und Werkzeuge seiner Huldigung* gebraucht wird. So gelangt die Schöpfung zu einer höheren Art der Mitwirkung an der Erreichung des letzten Zieles alles Geschaffenen: der Verherrlichung des Schöpfers.

In richtiger Würdigung dieser Wahrheit hat die katholische Kirche von jeher alle Künste und alle Kräfte der Natur zur Mitwirkung am Gottesdienste herangezogen. Die Baukunst errichtet das Gotteshaus so schön und majestätisch, als sie vermag; Bildhauerei und Malerei schmücken es mit lebensvollen, heiligen Gestalten; Dichtkunst und Tonkunst vereinigen ihre Lieder und Weisen zum Lobe des Allerhöchsten; Gärten und

Felder leihen ihre Blumen und Sträucher zum Schmuck, die Wälder den Weihrauch, die Bienen das Wachs, der Brunnquell das Wasser zum Reinigen und Segnen, der Schacht der Erde die edeln Metalle und das Erz, das die Gläubigen hoch vom Turme zum Gottesdienste ruft.

„Äußere Werkheiligkeit", „eitler Formelkram"! Mit solchen und ähnlichen Schlagwörtern sucht man den äußeren Gottesdienst zu brandmarken. Freilich, bloß äußere Gottesverehrung *ohne die entsprechende innere Gesinnung* ist wertloses Formelwesen, eine Schale ohne Kern. Wie überhaupt der ganze sittliche Gehalt des menschlichen Tuns und Lassens von der inneren Gesinnung abhängt (I, 318 ff.), so hat auch die äußere Gottesverehrung nur insoweit Wert, als sie aus der entsprechenden inneren Gesinnung hervorgeht. Die rein äußere Gottesverehrung ohne die rechte innere Gesinnung ist Pharisäismus. Ist es aber verkehrt, eine rein äußerliche Gottesverehrung zu empfehlen, so ist es ebenso tadelnswert, den Menschen bloß auf die innere Gottesverehrung beschränken zu wollen. Eine solche Beschränkung ist eine Verkümmerung der Gottesverehrung und reißt den Menschen aus seiner hohenpriesterlichen Stellung im Weltganzen heraus.

Wer die obigen Erwägungen vor Augen behält, wird leicht die Hinfälligkeit der landläufigen *Einwände* gegen die Gottesverehrung einsehen. „Gott bedarf unserer Verehrung nicht." Ganz richtig. Aber *wir* bedürfen der Gottesverehrung. Sodann schuldet es der Unendliche sich selbst, daß ihm als dem Schöpfer und Herrn aller Dinge von seinen Geschöpfen gehuldigt werde. Er brauchte die Welt nicht zu schaffen; aber wollte er sie erschaffen, so war er es seiner Weisheit und Gerechtigkeit schuldig, daß er alles auf sich als das letzte Ziel hinordnete und von den Geschöpfen Anbetung und Verehrung forderte. Es ist also auch nicht Ehrgeiz oder ungebührliche Ruhmsucht, daß Gott von seinen Geschöpfen geehrt sein will, sondern nur eine unerläßliche Forderung seiner unendlichen Vollkommenheit.

## § 2. *Die übernatürliche Religion.*

Bisher haben wir die *natürliche* Religion betrachtet, die sich aus der Natur des Menschen und seinem Verhältnis zu Gott notwendig ergibt. Gibt es auch eine *übernatürliche* Religion? Da diese Frage in der *Apologetik* behandelt wird, welche sich heute zu einer eigenen Wissenschaft ausgebildet hat, so werden wir uns mit einigen Andeutungen begnügen.

1. Ist überhaupt eine *übernatürliche Religion möglich*? mit anderen Worten, kann Gott durch eine übernatürliche Offenbarung seinen vernünftigen Geschöpfen eine besondere Gottesverehrung vorschreiben?

Daß Gott das Recht habe, die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes über die Gottesverehrung im einzelnen näher zu bestimmen oder zu erweitern, scheint so einleuchtend, daß nur unbegreiflicher Hochmut daran zweifeln kann. Ist der Mensch nicht seiner Wesenheit nach der Knecht und das Eigentum Gottes?

Auch die Möglichkeit der Offenbarung läßt sich vernünftigerweise nicht bezweifeln. Was ist Offenbarung? Offenbaren heißt, etwas Verborgenes einem andern mitteilen oder enthüllen. Gott kann uns in doppelter Weise seine Gedanken und Absichten mitteilen (I, 9 f.). Manches hat er uns schon durch die Schöpfung geoffenbart, insofern wir aus den geschaffenen Dingen auf ihren Schöpfer und seine Absichten und Pläne schließen können. Das ist die natürliche Offenbarung. Sodann aber kann Gott auf übernatürliche Weise unmittelbar selbst oder durch seine Gesandten, die er durch Wunder beglaubigt, den Menschen seinen Willen kundtun. Das ist die übernatürliche Offenbarung oder die Offenbarung im eigentlichen und engeren Sinne.

Eine solche übernatürliche Offenbarung enthält nichts Unmögliches, mag man sie von seiten Gottes oder von seiten der Menschen betrachten. Dem Allmächtigen fehlt gewiß nicht die Macht, durch übernatürliche Zeichen und Wunder den Menschen seine Gedanken und Absichten mitzuteilen. Er ist der unumschränkte Herr aller Dinge, der ihnen ihre Gesetze vorgeschrieben hat. Jedem seiner Winke gehorchen sie. Er steht nicht unter, sondern über den Naturgesetzen. Oder sollte es sich für den Unendlichen nicht geziemen, durch übernatürliche Offenbarung mit seinen Geschöpfen in Verkehr zu treten? Das könnte nur derjenige behaupten, der über der Größe Gottes seine unendliche Güte und Herablassung übersieht. Ist es nicht unter seiner Würde, die Menschen zu schaffen, so auch nicht, dieselben durch seine liebende Vorsehung zu leiten und zu ihrem ewigen Ziele zu führen.

Oder widerspricht es Gottes Weisheit, daß er zu seinen vernünftigen Geschöpfen in persönlichen Verkehr trete? Fehlen ihm dazu etwa die weisen Zwecke? Schon der Erweis besonderer Liebe und Herablassung ist ein heiliger, Gottes würdiger Zweck. Außerdem kann er Wahrheiten offenbaren, die der natürlichen Vernunft an sich zugänglich sind, damit der Mensch sie auch auf das göttliche Zeugnis hin für wahr halte und so der ewigen, untrüglichen Wahrheit seinen Verstand unterwerfe. Hierzu kommt, daß selbst in den sittlichen und religiösen Wahrheiten der natürlichen Ordnung der menschliche Verstand leicht auf Abwege gerät, Wahres mit Falschem vermischt und selten zur vollen Klarheit und Sicherheit durchdringt. Man blicke doch auf die heidnischen Völker des Altertums und der Neuzeit. Welch ein Wirrwarr von religiösen Meinungen! Wie viel Unsicherheit selbst in den grundlegendsten

Fragen des menschlichen Lebens! Sogar die größten Denker des klassischen Altertums tappen in den wichtigsten Fragen von Gott, der Schöpfung, dem Ziel und Ende des Menschen wie im Dunkeln umher. Wie wehmütig berührt es, daß der sterbende Sokrates noch von dem Opfer eines Hahnes für den Äskulap redet!

Gott kann aber nicht nur Wahrheiten offenbaren, die der bloßen Vernunft erreichbar sind, sondern auch solche, welche die menschliche Fassungsgabe übersteigen. Der menschliche Verstand erkennt Gott und die geistigen Dinge nicht unmittelbar und direkt in sich selbst; er erkennt sie nur durch *analoge* Begriffe, die der sinnlichen Erfahrung entlehnt sind und auf geistige Dinge übertragen werden. Solche Begriffe sind ihrer Natur nach unvollkommen und dunkel. Es gibt deshalb vieles in der geistigen Welt, was wir mit der bloßen Vernunft gar nicht oder nur ahnend zu erkennen vermögen, mithin nur durch übernatürliche Offenbarung erfahren können. Und es ist gewiß der Güte Gottes entsprechend, daß er das Dunkel unseres Erdenwallens durch einige Strahlen seiner unendlichen Weisheit erhelle und so einerseits uns Gelegenheit biete, ihm unsern Verstand zu unterwerfen, anderseits unsere Sehnsucht nach dem vollen und klaren Schauen im seligen Jenseits wecke.

2. Wird die Religion als geoffenbart verkündet, und liegen Anzeichen vor, daß sie wirklich geoffenbart sei, so hat jeder das Recht, aber auch die Pflicht, sie mit aufrichtiger Wahrheitsliebe zu prüfen. Ohne sichere Gründe eine neue Religion als geoffenbart anzuerkennen, kann vernünftigerweise von niemand verlangt werden. Ist man durch aufrichtige Forschung zur Überzeugung der Wahrheit der geoffenbarten Religion gekommen — und ist eine Religion wirklich geoffenbart, so muß Gott dafür sorgen, daß sie mit Sicherheit erkennbar sei —, so ist man verpflichtet, sie anzunehmen und zu bekennen. Denn nachdem Gott erklärt hat, in welcher Weise er verehrt sein will, wird jede andere Weise der Verehrung unerlaubt, weil sie nicht mehr ohne Ungehorsam geübt werden kann.

Tatsächlich hat nun Gott — wie die christliche Apologetik beweist — eine übernatürliche Religion, die christliche, geoffenbart und allen Menschen vorgeschrieben. Er hat uns in der Fülle der Zeiten seinen eingebornen Sohn gesandt, der uns durch sein Leben und seinen Kreuzestod Gnade und Wahrheit gebracht und zur Verkündigung seiner Lehre und zur Ausspendung seiner Gnadenmittel die Kirche für alle Völker eingesetzt hat. Deshalb gibt es in der tatsächlichen Ordnung nur *eine* wahre Religion: die christliche. Gott hat diese Religion mit so vielen Zeichen ihres göttlichen Charakters ausgerüstet, daß jeder, der mit redlichem Bemühen demütiges Gebet verbindet, sie leicht erkennen kann.

## § 3. Verhältnis der Religion zur Moral.

Nachdem wir festgestellt, was Religion ist, können wir nun das Verhältnis von Religion und Moral genauer bestimmen.

Religion hat, wie gezeigt (5 ff.), eine dreifache Bedeutung.

1. Versteht man unter Religion die Pflichten der Gottesverehrung, so ist sie ein Teil der Sittenlehre (Moral), oder genauer gesprochen, ein Teil der sittlichen Pflichten. Die sittlichen Pflichten zerfallen in Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Mitmenschen. Die ersteren sind die religiösen Pflichten, und bilden den vorzüglichsten Teil der sittlichen Pflichten[1]. Wer also die Religion in diesem Sinne von der Sittenlehre ausscheidet, verstümmelt die Moral. Daraus folgt weiter, daß niemand wahrhaft tugendhaft sein kann, der seine religiösen Pflichten verabsäumt. Denn die hauptsächlichsten sittlichen Tugenden sind die Liebe Gottes und die Gottesverehrung (Religion). Weil ferner die Tugenden wenigstens in ihrer Vollkommenheit innig zusammenhängen, so kann niemand in irgendeiner Tugend wahrhaft vollkommen sein, der seinen Pflichten gegen Gott gewohnheitsmäßig untreu ist oder keine Religion besitzt.

2. Bezeichnet man mit Religion die Gesamtheit der Wahrheiten, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer beziehen, so ist die Religion als Ganzes betrachtet nicht bloß ein Teil, sondern auch die unentbehrliche Grundlage der sittlichen Ordnung. Es lassen sich auch ohne Glauben an Gott gewisse Regeln aufstellen, die für die Erhaltung des Individuums und der menschlichen Gesellschaft notwendig sind. Aber damit haben wir noch keineswegs die wahre sittliche Ordnung, wie sie im Bewußtsein unbefangener Menschen lebt, jene Ordnung, die an Rang und Wert alle irdischen Güter unermeßlich überragt und die wir einzuhalten unbedingt im Gewissen verpflichtet sind.

a) Gott ist der letzte Zweck der sittlichen Ordnung (I, 111 ff. u. 217). Alle Geschöpfe haben die Verherrlichung des Schöpfers zu ihrem Endziel. Der Mensch insbesondere soll den Allerhöchsten frei verherrlichen durch Einhalten der sittlichen Ordnung. Wer die Ordnung

[1] Nicht selten begegnet man auch in wissenschaftlichen Werken dem Ausdruck „religiöse und sittliche Pflichten". Dieser Ausdruck ist wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, weil die religiösen Pflichten auch sittliche Pflichten sind, also das erste Glied im zweiten enthalten ist. Niemand würde den Ausdruck „eichene und hölzerne Schränke" oder „Marmor- und Steinsäulen" billigen. Gerade so unrichtig ist der Ausdruck: religiöse und sittliche Pflichten; höchstens könnte man sagen: religiöse und andere sittliche Pflichten. Der gerügte Ausdruck konnte nur aufkommen, weil man seit Kant das sittliche Gebiet als etwas von der Religion Unabhängiges betrachtete.

von Gott losreißt, zerstört sie; ja er reißt den ganzen Menschen von Gott los. Denn durch Beobachtung der sittlichen Ordnung unterwirft sich der Mensch seinem Schöpfer und fügt sich als integrierendes Glied der gesamten Weltordnung ein.

b) Gott ist auch, wie wir ebenfalls gezeigt haben (I, 217 ff.), die vorbildliche Ursache und notwendige Grundlage der sittlichen Ordnung. Wenn wir fragen, warum etwas seiner Natur nach gut oder böse sei, so müssen wir schließlich auf die göttliche Wesenheit und Weisheit als die letzte Grundlage und Norm alles Sittlichen zurückgreifen. Ohne die ewige, unwandelbare Wesenheit Gottes gibt es auch keine unveränderlichen, unwandelbaren Begriffe und Grundsätze und folglich auch keine Wissenschaft mehr.

c) Ohne Gott ist ferner keine wahre Verpflichtung möglich (I, 398 ff.). Man kann auch ohne Gott den Menschen durch sein Interesse an die Beobachtung gewisser Verhaltungsmaßregeln fesseln, man kann ihm drohen, ihn zwingen, aber im Gewissen verpflichten, das kann man nie und nimmer.

d) Ohne Gott gibt es endlich keine ausreichende Sanktion der sittlichen Ordnung (I, 436 ff.). Was soll den Menschen mitten in den Stürmen der tobenden Leidenschaften allzeit auf dem Wege der Tugend bewahren? Was soll ihn vermögen, seine Pflicht über seine zeitlichen Interessen zu setzen und ihr im Notfall selbst sein Leben zu opfern? Am Schreibtisch nehmen sich Rhapsodien über die reine Liebe zum Guten, Gemeingeist, Menschenliebe, Begeisterung für sittliche Ideale ganz artig aus. Im praktischen Leben ist damit wenig geholfen, namentlich für die großen Massen, wie sie tatsächlich in Not und Elend, in Leid und Unglück, Kampf und Versuchung aller Art leiden und leben. Niemand kommt bloß scherzend und tändelnd durchs Leben. Die große Masse aber wird von den Stürmen des Lebens hart gerüttelt. Was soll diese Unglücklichen ihr ganzes Leben hindurch selbst mit Hintansetzung von Ehre und Gut an die Pflicht fesseln, wenn mit dem Tode alles aus ist?

Paulsen hält es für falsch, daß der theoretische Materialismus den praktischen notwendig nach sich ziehe oder ein um die Moral unbekümmertes Leben zur Folge habe. Was immer für eine Weltansicht jemand haben möge, die Gesetze der Moral behielten für ihn die gleiche Verbindlichkeit, weil auf deren Befolgung die Wohlfahrt des Lebens beruhe. Hieran werde durch alle Meinungen der Menschen nichts geändert[1]. Aber glaubt er im Ernst, die Tugend sei der einzige oder wenigstens der sicherste Weg zum irdischen Glück, wenn man das Leben

[1] System der Ethik, I$^{7-8}$, 424 ff.

rein „diesseitig" auffaßt? Er ist selbst ein Anhänger des Sozialeudämonismus (I, 278). Fallen nun Gesamtwohl und Privatwohl immer zusammen? Fordert nicht das Gesamtwohl vom Individuum oft das Opfer aller seiner irdischen Interessen, selbst des Lebens? Kommt man nicht oft durch Lug und Betrug, durch List und Ränke, durch charakterlose Verstellung und Anbequemung viel weiter in der Welt als durch Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit?

Aber gibt es nicht zweifellos unter denen, die sich von jedem religiösen Glauben losgesagt, ehrliche Männer, gute Väter, treue Freunde, Beamte und Bürger, während sich unter den Gläubigen Männer von hartnäckiger Verkehrtheit und liebllosem Hochmut finden? Was die *Ehrlichkeit* betrifft, so haben wir schon bemerkt, daß derjenige, der seine wichtigsten Pflichten, die Pflichten gegen Gott, vernachlässigt, nicht den Anspruch erheben kann, einfachhin ehrlich genannt zu werden. Wenn es sich aber um die Pflichten gegen die Mitmenschen und den Staat handelt, so ist wohl möglich, daß ein Gottentfremdeter zufällig diesen Pflichten besser nachkommt als ein Gläubiger. Ebensowenig als der Glaube zum Vollbringen des Guten, nötigt der Unglaube zum Vollbringen des Bösen, wenn wir von den Pflichten gegen Gott absehen. Auch der Ungläubige behält die menschliche *Natur* mit ihren angeborenen Neigungen zum Guten und dem natürlichen Sittengesetz, das Gott in jedes Menschenherz eingegraben hat. Er kann innerhalb der rein natürlichen Ordnung das Gute in manchen Dingen *erkennen*, namentlich wenn er in christlicher Atmosphäre lebt, wie dies bei unsern Freidenkern der Fall ist. Er kann auch das Gute bis zu einem gewissen Grade *tun*, namentlich wenn die Erziehung und die öffentliche Meinung, die eben noch immer von christlichen Elementen beherrscht werden, es fordern. Dies gilt ganz besonders für das Verhältnis der Menschen zueinander und zum Staat. Auch dem Ungläubigen bleiben die Antriebe zum Guten, die aus der menschlichen Natur und der Umgebung notwendig folgen. Außerdem bleibt er tatsächlich stets irgendwie unter dem Einfluß der göttlichen Gnade, die keinem Menschen vollständig versagt wird. Endlich kommt in der Stimme des Gewissens, die auch der Ungläubigste nie vollständig zum Schweigen bringen kann, die Stimme Gottes immer irgendwie in die Sphäre des Bewußtseins. Daß man also zuweilen Männer findet, die trotz des Unglaubens ihre Pflichten als Bürger, Beamte und Gatten treu erfüllen, darf nicht befremden.

Trotzdem bleibt wahr: der Unglaube beseitigt die *mächtigsten und durchschlagendsten Beweggründe zum Guten*. Vor allem muß der Ungläubige, *wenn er konsequent bleiben will*, jede wahre Gewissenspflicht leugnen. Ohne Gott ist es nun einmal unmöglich, eine wahre Gewissenspflicht zustande zu bringen (I, 398 ff.).

Es hängt also ganz vom Belieben des Ungläubigen ab, ob er die sittliche Ordnung einhalten will oder nicht. Außerdem nimmt der Unglaube der sittlichen Ordnung all die mächtigen Antriebe zum Guten, die sich aus dem Verhältnis den Menschen zu Gott ergeben: den Beweggrund der Liebe zu Gott, die mächtiger ist als Verfolgung, Trübsal und Tod; den Beweggrund der Hoffnung auf die Krone des ewigen Lebens nach den flüchtigen Augenblicken dieses Erdenlebens; die Furcht vor den Strafgerichten Gottes, die der Anfang der Weisheit ist; das Vertrauen auf die liebende Vorsehung, die uns in allen Versuchungen leitet und stützt. Der Gedanke an die ewigen Güter reißt das Herz los von der unordentlichen Begier nach irdischen Gütern und Genüssen, dieser Hauptquelle sittlichen Verderbens.

Fürwahr nur blinde Voreingenommenheit kann den mächtigen Einfluß der Religion auf das sitliche Leben leugnen. Tatsächlich erweist sich auch der Glaube in unzähligen als den wirksamsten Hebel zum Guten. Daß er es nicht in allen tut, beweist nur, daß der Glaube allein nicht genügt. Der Glaube hebt eben die Freiheit des Willens nicht auf. Der Gäubige kann das Böse tun, dann handelt er aber gegen seine Grundsätze. Während also der Gottentfremdete vielfach nur aus Inkonsequenz oder persönlicher Liebhaberei gut, ist der Gläubige immer nur aus Inkonsequenz schlecht.

Die Behauptung Zieglers[1], es gebe unter den echt religiös Gesinnten Männer von hartnäckiger Verkehrtheit, oder Religion sei ohne Sittlichkeit möglich, bestreiten wir mit aller Entschiedenheit. Der wahrhaft Religiöse fürchtet und liebt Gott und hält folglich seine Gebote. Wenn jemand religiöse Gesinnung zur Schau trägt, aber Gottes Gebote verachtet, so ist seine Religiosität bloße Heuchelei.

Was sagen uns ferner die Tatsachen der Erfahrung von dem Verhältnis der Religion zur Moral? Fast bei allen Völkern gehen der Verfall der Religion und Sittlichkeit Hand in Hand. So war es bei den Griechen und Römern, so bei den Chinesen, so bei den Mohammedanern und auch bei den Christen. Überall wo das Christentum tief im Herzen des Volkes wurzelt, sehen wir Frömmigkeit mit Sittenreinheit, Ehrlichkeit und Treue gepaart, steht das Familienleben und die werktätige Nächstenliebe in Blüte. Wo dagegen der Einfluß des Christentums schwindet, nimmt das Laster in allen Formen überhand. Die Gottentfremdeten, die wahrhaft keusch, mäßig, redlich und treu bis in den Tod sind, begegnen einem in Wirklichkeit selten, die paradieren hauptsächlich in gewissen ethischen Systemen, wo man sie eben braucht.

Mag es übrigens auch manche geben, die nach menschlichem Urteil

[1] Sittl. Sein und sittl. Werden, 126. E. Dühring behauptet geradezu (Wert des Lebens [1877], 59): „Die ärgsten Schufte sind auch häufig die religiösesten." (!)

tadellos leben, so darf man doch von ihrer „Tugendhaftigkeit" keine allzu hohe Idee hegen. Allerdings, wer die Tugend bloß in die Enthaltung von Mord und Diebstahl, in die Liebe zu Gatten, Kindern und Freunden, in eine gewisse natürliche Geradheit setzt, mag von „rechtschaffenen" Atheisten reden. Aber wer seinem Gott die Treue bricht, wird sie bei schwereren Versuchungen leicht auch den Menschen brechen. Man blicke nur auf unsere Kulturheroen. Wie oft ist ihr Leben eine beständige Fehde mit den Gesetzen der Keuschheit und der ehelichen Treue! Wie viel Hochmut, Neid, Eifersucht, gekränkte Eitelkeit, Haß und gegenseitige Verunglimpfung tritt uns in ihrem Privatleben, besonders in ihrem Briefwechsel entgegen! Da nimmt sich die gerühmte Tugend oft recht erbärmlich aus. Ein französisches Sprichwort sagt: „Es gibt keinen großen Mann in den Augen seines Kammerdieners." Das gilt von den Größen dieser Welt. Man vergleiche damit die reine, demütige Selbstlosigkeit, die opferfreudige Gottes- und Nächstenliebe eines hl. Franz von Assisi, Vinzenz von Paul, Franz von Sales und der ungezählten Scharen christlicher Heiligen, die sich wie liebliche Blüten im Garten der katholischen Kirche dicht aneinander reihen. Man zeige uns doch einen einzigen, bei dem seine Irreligiosität ähnliche Früchte heldenmütiger Entsagung und Nächstenliebe gezeitigt hat[1]!

Gerade dieser Opfergeist zeigt uns die Notwendigkeit der Religion für das sittliche Leben von einer neuen Seite. Die Welt bedarf des Opfer-

[1] Goethe schreibt an Rat Schlosser: „Die Charaktere, die man wahrhaft hochhalten kann, sind seltener geworden. Wahrhaft hochachten kann man nur das, was sich nicht selbst sucht. . . . Ich muß gestehen, selbstlose Charaktere dieser Art in meinem ganzen Leben nur da gefunden zu haben, wo ich ein festgegründetes, religiöses Leben fand, ein Glaubensbekenntnis, das einen unwandelbaren Grund hatte, gleichsam auf sich selbst ruhte, nicht abhing von der Zeit, ihrem Geiste, ihrer Wissenschaft." — Schön und wahr sind die Worte, die Graf Leo Thun am 22. März 1868 auf der Generalversammlung der Michaelsbruderschaft in Wien sprach: „Große Charaktere, gleichviel ob in Hütten oder Palästen, können sich nur entwickeln auf der Grundlage fester Überzeugungen und im Streben nach hohen Zielen. Wessen Gewissen von nagenden Zweifeln gequält ist, oder wer den Glauben an absolute Wahrheiten verloren hat, wessen Verstand sich immer nur mit Kritik befaßt und niemals zu dem Resultate unumstößlicher positiver Überzeugungen gelangt, oder wessen Streben nur auf die naheliegenden, von Tag zu Tag wechselnden Zwecke des irdischen Lebens gerichtet ist, die ihn nötigen, aus Rücksichten der Opportunität den Mantel dahin zu drehen, von wo eben der Wind bläst, bei dem kann von Entwicklung eines festen Charakters keine Rede sein. Das Christentum ist es, welches den Menschen mit unerschütterlichen Überzeugungen ausrüstet und ihm erhabene Ziele vor die Seele stellt." Vgl. v. Nostitz-Rieneck S. J., Eine Episode aus dem Leben des Grafen Leo Thun, Graz 1894. Carlyle sagt: „Was die Leute betrifft, die ich sehe, so ist die beste Klasse die der wahrhaft Religiösen." Vgl. Wilhelmi, Carlyle und Nietzsche, 73.

geistes heute mehr als je. Mit der modernen Kultur hat auch das Massenelend und das Verbrechen Riesenfortschritte gemacht. Die Siebenmillionenstadt an der Themse ist das Stelldichein der Goldkönige, aber auch der Sammelplatz der unglaublichsten Verkommenheit und des erschreckendsten Elendes, in dem jährlich viele buchstäblich Hungers sterben sollen. In andern Großstädten ist es wenig besser. Die Zahl derjenigen, die keine gesicherte Existenz haben, ist sehr groß, und beständig wächst die Masse der Unzufriedenen, welche die ganze Gesellschaft in ihrem Bestande bedrohen.

Es bedarf deshalb des Opfergeistes zunächst von seiten der Reichen, um werktätig an der Verbesserung des Loses der „Enterbten" mitzuwirken, und zwar nicht bloß durch hochmütige Geldspenden, sondern auch durch persönliche Teilnahme und Hingabe. Es muß Leute geben, die aus den höheren Klassen persönlich zu den Armen herabsteigen, sozusagen die Mitgenossen ihres harten Loses werden, um ihre Lage zu bessern. Ein solcher Opfergeist gedeiht aber nur auf dem Boden wahrer Religiosität. — Auch die Armen bedürfen dieses Opfergeistes, um in Demut und Geduld ihr hartes Geschick, soweit es sich nicht ändern läßt, zu ertragen und voll Gottvertrauen ihren Blick auf die ewigen Güter des Jenseits zu richten (I, 426).

## § 4. Der religiöse Indifferentismus.

Die Pflicht der Gottesverehrung ergibt sich notwendig aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Da dieses Verhältnis im wesentlichen bei allen Menschen aller Zeiten und Orte dasselbe bleibt, so folgt, daß diese Pflicht alle Menschen umfaßt und für alle im wesentlichen dieselbe ist.

Damit ist schon die Verwerflichkeit des praktischen Indifferentismus dargetan, der tatsächlich die Pflichten gegen Gott vernachlässigt, ohne jedoch sein Verhalten grundsätzlich rechtfertigen zu wollen. Viel verwerflicher noch ist der theoretische oder grundsätzliche Indifferentismus. Dieser tritt unter zwei verschiedenen Formen auf.

1. Die eine erklärt jede direkte Gottesverehrung für wertlos oder für etwas Gleichgültiges, um das sich kein Mensch zu kümmern brauche. Diese Form des Indifferentismus ist im Grunde nichts als religiöser Nihilismus. Derselbe ist durch unsere bisherigen Ausführungen genügend widerlegt. Kant gehört zu den Vorkämpfern dieses Nihilismus. Er nimmt „folgenden Satz als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden,

ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“[1]. „Kritische Philosophie“! Man nimmt es als einen „keines Beweises benötigten“ Satz an, daß alle Menschen aller Zeiten bis dahin in törichtem Religionswahn befangen gewesen sind. Übrigens beweist dieser Ausspruch klar, daß für Kant Gott nicht ein Wesen „außer uns, sondern nur eine Idee in uns“ ist. Wer einen Gott als wirklich existierend annimmt, kann unmöglich im Ernst so reden.

J. G. Fichte nennt seine Religion die „Religion des freudigen Rechttuns“. Gott ist ihm die moralische Weltordnung, welche das Weltall bedingt und in sich schließt. „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern und können keinen andern fassen[2].“ „Was sie Gott nennen, ist mir ein Götze[3].“ — So wird ein unfaßbarer Begriff zur Gottheit erhoben. Denn was ist diese moralische Ordnung, wenn es keinen persönlichen Gott und keinen ewigen Gesetzgeber gibt? Woher kommt sie? Wohin zielt sie? Was soll eine moralische Ordnung, die von niemand geordnet wird?

„Ein rechtschaffenes Leben ist der beste Gottesdienst.“ Soll das nur heißen, ohne Rechtschaffenheit sei der Gottesdienst eitel, so ist das richtig. Wie kann es demjenigen mit der Gottesverehrung Ernst sein, der Gottes Gebote mit Füßen tritt? Ebenso ist der Satz wahr, wenn er nur sagen will, es gebe kein sichereres Kennzeichen wahrer Religiosität als die treue Erfüllung der Berufspflichten. Es gibt eine falsche Andacht, welche über religiösen Gebräuchen die Berufspflichten vernachlässigt. Die wahre Gottesverehrung sucht die Übungen der Frömmigkeit mit den sonstigen Pflichten in Einklang zu bringen, und ist sie am direkten Verkehr mit Gott gehindert, so sucht sie wenigstens durch die Absicht die treue Erfüllung der Berufspflichten auf seine Ehre hinzuordnen, das ist ein sehr

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 353.

[2] Über den Grund unseres Glaubens: WW., VI, 186. Dorner (Das menschliche Handeln, 332 A.) schreibt: „Es gehört dem Standpunkt tiefer stehender, noch nicht ethisch bestimmter Religionen zu, wenn man von besonderen Pflichten gegen Gott, Gottesdienst im besonderen Sinne redet, als könnte man Gott auf andere Weise dienen, als indem man sittlich lebt. Der Kultus ist nicht ein besonderer Dienst gegen Gott, sondern eine gemeinschaftliche Stärkung des religiös-sittlichen Bewußtseins.“ Wenn man das liest, fragt man sich unwillkürlich, sind wir noch Christen? Christus verkündet uns das Gebot der Gottesliebe als das größte und erste Gebot, er befiehlt uns, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, er lehrt uns durch Wort und Beispiel, immer mit Ehrfurcht und Vertrauen zum himmlischen Vater zu beten, und nun kommt ein evangelischer Theologe und bezeichnet es als etwas „dem Standpunkt einer tiefer stehenden, noch nicht ethisch bestimmten Religion“ Entsprechendes, wenn man von besonderen Pflichten gegen Gott redet! Was heißt übrigens „religiös-sittliches Bewußtsein“, wenn man von Gott nichts weiß, als daß er „der immerwirkende Urgrund alles Existierenden“ sei?

[3] WW., V, 220.

guter Gottesdienst. Will man aber mit dem Schlagworte behaupten, es genüge ein nach menschlichem Urteil rechtschaffenes Leben, auch wenn man die direkte Gottesverehrung gänzlich vernachlässigt, so ist das ein innerer Widerspruch. Vernünftige Menschen werden den nicht für wahrhaft rechtschaffen erklären, der seine wichtigsten und höchsten Pflichten verabsäumt[1].

2. Die zweite Form des theoretischen Indifferentismus läßt zwar die Pflicht der Gottesverehrung im allgemeinen gelten, hält aber jede Art der Gottesverehrung für gleich gut. Seinen klassischen Ausdruck hat dieser Indifferentismus in dem bekannten Spruch gefunden: „Jud', Kelt' und Griech' und Hottentott verehren kindlich einen Gott." Das war die Religion der seichtesten Aufklärung.

Die wahre Gottesverehrung setzt notwendig den wahren Glauben voraus. Sie wächst aus der Überzeugung vom Dasein Gottes heraus. Nun gibt es nur einen wahren Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, der keine falschen Götter neben sich duldet. Jeder andere Glaube ist ein verabscheuenswerter Irrtum. Unvernünftig und verwerflich ist daher jeder Polytheismus. Wie kann man vernünftigerweise einem Wesen göttliche Verehrung zollen, das entweder gar nicht existiert oder jedenfalls keine göttliche Ehre verdient? Ist es nicht widersinnig, Sonne, Mond, Sterne, Krokodile, Schlangen und anderes Gewürm zu verehren und anzurufen, als ob sie uns verstehen und helfen könnten?

Der Monotheismus ist also die allein zulässige Form der Religion. Aber auch innerhalb des Monotheismus ist nicht jede Gottesverehrung zulässig. Die Verehrung muß eine Gottes würdige sein. So ist es verwerflich, den Allerhöchsten durch Menschenopfer, Preisgeben der Keuschheit, unzüchtige Tänze, wüste Gelage, Selbstverstümmelung, Selbstmord u. dgl. verehren zu wollen. Wie kann man Gott durch etwas verehren wollen, was er notwendig durch das Naturgesetz verbietet? Es ist ferner nicht bloß alles Unwürdige vom Gottesdienst

[1] Auf die Frage, ob ein Mensch ohne Religion sein könne, antwortet Ziegler (Sittl. Sein und sittl. Werden, 126): „Vielleicht haben oft gerade die, welche als Atheisten und Ungläubige bezeichnet werden, mehr von dem göttlichen Funken in sich als so manche von denen, auf welche das offizielle Kirchentum als auf die Seinigen stolz ist." Wenn uns doch Ziegler näher erklären wollte, was er unter dem „göttlichen Funken" des Atheisten verstehe! Ziegler spielt mit sinnlosen Worten. Wenn man sich mit dem Worte begnügen will, so hält Ziegler sehr viel auf Religion. So schreibt er (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, CIX, 103): „Mit dem Humor des guten Gewissens erfüllt es doch, wenn wir immer wieder als ‚Atheisten' verschriene Philosophen uns coram publico ganz ernsthaft darüber unterhalten, wie dem Volk die Religion erhalten und wiedergewonnen werden könne; auch wir sind eben besser als unser Ruf." Die Religion Zieglers ist eine taube Nuß.

auszuschließen, derselbe muß auch *positiv geeignet* sein als Zeichen der Verehrung und Huldigung. Also auch sittlich gleichgültige Dinge, die nicht als Zeichen der Gottesverehrung passen, sind vom Gottesdienste auszuscheiden. Wer wollte ein Pferderennen, ein Konzert, einen Ball als Gottesdienst gelten lassen?

So weit gehen die Bestimmungen des Naturgesetzes über die Gottesverehrung. Fast naturgemäß sind alle Völker in gewissen Kulthandlungen übereingekommen, die sich ihrer Natur nach besonders für die Gottesverehrung eignen. Dazu gehören Opfer, Gebete, Festtage, feierliche Umzüge, Gelübde usw. In bezug auf diese Kulthandlungen könnte in der rein natürlichen Ordnung bei den verschiedenen Völkern eine große Verschiedenheit obwalten. Die zuständige gesellschaftliche Autorität müßte diese Kulthandlungen mit Berücksichtigung der örtlichen und zeitlichen Bedürfnisse im einzelnen für die öffentliche Gottesverehrung näher festsetzen.

In der *übernatürlichen* Ordnung hat aber Gott eine bestimmte Religionsform für alle Menschen geoffenbart und vorgeschrieben: die *christliche*. Christus, der Sohn Gottes, hat seine Kirche beauftragt, alle Völker zu lehren, und alle Menschen, zu denen die Predigt gelangt, sind verpflichtet zu glauben, sich taufen zu lassen und der Führung der Kirche im Gebrauche der von Christus eingesetzten Gnadenmittel zu folgen. Deshalb ist jede andere Form der Gottesverehrung: die mohammedanische, jüdische usw. verboten. Man kann diese Arten von Gottesverehrung nicht mehr üben, ohne Gottes Gebot zu übertreten.

## Zweites Kapitel.

### Von den wichtigsten Akten der Gottesverehrung im besondern.

#### Erster Artikel.

#### Von den gewöhnlichen Betätigungen der Gottesverehrung.

### § 1. Allgemeine Einteilung der Akte der Gottesverehrung.

Wie die Äste, Zweige und Blüten aus der Wurzel, so entspringen die Betätigungen des religiösen Lebens aus der inneren Gesinnung oder aus der *Tugend* der Religion (S. 7). Man kann zweierlei religiöse Betätigungen unterscheiden: *erstens* solche, die *nicht unmittelbar* von der Religion selbst, sondern auf ihr Geheiß von einer andern Tugend aus deren eigentümlichen Beweggrund gesetzt werden; *zweitens* solche, welche *unmittelbar*, d. h. ohne Vermittlung einer andern Tugend, von der Religion ausgehen. Wer aus Liebe zum Vater-

lande tapfer kämpft, wird zwar von der Vaterlandsliebe angetrieben zum Kampf; dennoch ist es nicht die Vaterlandsliebe selbst, vermöge deren er unmittelbar die Gefahren mutig besteht, sondern die Tapferkeit. Die Unerschrockenheit im Kampf ist also unmittelbar eine Wirkung der Tapferkeit, mittelbar jedoch eine Wirkung der Vaterlandsliebe, weil diese den Kämpfer antreibt, die Tapferkeit zu betätigen. In ähnlicher Weise kann auch die Tugend der Gottesverehrung die übrigen Tugenden in Bewegung setzen.

So kann jemand, um Gott zu verehren, treu dessen Gebote beobachten, die Nächstenliebe und Barmherzigkeit üben, mit Geduld die Leiden und Prüfungen ertragen. In allen diesen Fällen ist es nicht die Religion, von welcher unmittelbar die Tugendakte ausgehen, sondern irgendeine andere Tugend, z. B. der Gehorsam gegen Gott, die Nächstenliebe, Geduld usw. Dennoch können diese Akte der Tugend der Religion zugeschrieben werden, weil letztere den Antrieb zu derselben gab. In diesem Sinne heißt es beim hl. Jakobus (1,27): „Gottseligkeit (religio), reine und unbefleckte, bei Gott und dem Vater ist dies: heimsuchen Waisen und Witwen in ihrer Bedrängnis und unbefleckt sich bewahren von dieser Welt."

Doch nicht von diesen mittelbaren Betätigungen der Religion wollen wir hier reden, sondern von jenen, die ihr allein zugehören, oder bei denen sie allein unmittelbar tätig ist. Denn nur diese sind Akte der Gottesverehrung im engeren und eigentlichen Sinn.

Aber auch diese Akte der Religion sind wieder doppelter Art. Die einen werden unmittelbar vom Willen selbst mit Hilfe der Tugend der Religion vollzogen. Damit jemand Gott die gebührende Verehrung beweise, muß er diese Verehrung selbst als ein sittliches Gut lieben und das Verlangen haben, sie Gott darzubringen. Dieses Verlangen wird ihn dann antreiben, durch Zeichen der Hochachtung und Unterwerfung Gott als den höchsten Herrn anzuerkennen. In diesen Zeichen besteht nun die eigentliche Gottesverehrung (Kult). Wer Gott seine Huldigung darbringt, indem er ihn in Gedanken, Worten oder andern Zeichen als den Quell alles Seins und den höchsten Lenker aller Dinge anerkennt und ihm Ehrfurcht und Hingabe beweist, übt die Gottesverehrung im eigentlichen Sinne.

Von den Willensakten der Gottesverehrung brauchen wir an dieser Stelle nicht mehr zu handeln, da sich ihr Verständnis schon aus dem ergibt, was über das Wesen der Tugenden und die Pflicht der Gottesverehrung gesagt wurde. Es bleibt uns also nur von den eigentlichen Kulthandlungen zu reden, durch die wir Gott die gebührende Verehrung erweisen, und zwar nicht von den willkürlich gewählten Zeichen, sondern von denen, die ihrer Natur nach als Zeichen der

Gottesverehrung sich eignen und deshalb fast bei allen Völkern in Übung waren und noch sind. Dazu gehören: 1. Anbetung und Opfer, 2. Gebet. Hierzu kommen noch als außergewöhnliche Kulthandlungen: 3. das Gelübde und 4. der Eid.

## § 2. Anbetung und Opfer.

1. Die Anbetung ist ein Akt, durch den wir direkt und unmittelbar Gottes unendliche Majestät und unsere gänzliche Abhängigkeit von ihm anerkennen[1]. Wer Gott als den Quell alles Seins und den unumschränkten Herrn aller Dinge und seine eigene gänzliche Abhängigkeit von ihm klar erfaßt, sieht auch gleich die Pflicht, dieses Verhältnis praktisch anzuerkennen, gewissermaßen in Ehrfurcht und Demut seine freie Zustimmung zu diesem Verhältnis zu geben. Das ist die Anbetung, der erste Schritt auf dem Wege der praktischen Gottesverehrung.

Solange dieser Akt bloß innerlich bleibt, haben wir die innere Anbetung. Aber naturgemäß wird die innere Gesinnung einen entsprechenden Ausdruck suchen und so zur äußeren Anbetung führen. Wenn man schon hochstehenden Personen gegenüber unwillkürlich sich ehrfurchtsvoll benimmt und vor ihnen verneigt, um dadurch anzuerkennen, daß sie über uns stehen, wie sollte es dem Menschen, der durchdrungen ist von der unendlichen Größe Gottes und seinem eigenen Nichts, nicht natürlich sein, die Knie zu beugen, ja sich selbst bis zur Erde zu verneigen, um dadurch seine vollständige Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck zu bringen?

Schon hier, sozusagen an der Schwelle der Gottesverehrung, zeigt sich, wie wesentlich der Religion die demütige Unterwerfung ist. Das größte Hindernis der Religion ist Stolz. Wie könnte derjenige sich anbetend vor Gott verneigen, der sich für absoluten Selbstzweck und für autonom hält und die Unterwerfung unter fremde Autorität (Heteronomie) für nicht sittlich erklärt?

2. Das entsprechendste und bei fast allen Völkern von jeher gebräuchliche Zeichen der Anbetung ist das Opfer. Melanchthon und andere Reformatoren verstanden unter Opfer jedes gute Werk, das zur Ehre Gottes geschieht. Doch wenn man unter den Religionsgebräuchen eines Volkes die Opfer aufzählt, so versteht man darunter nicht jede Handlung der Gottesverehrung oder gar jedes gute Werk, sondern eine

[1] Während der deutsche Ausdruck Anbetung nur Gott gegenüber gebraucht wird, werden die entsprechenden adoratio und *προσκύνησις* auch von den Zeichen der Hochachtung und Unterwerfung gebraucht, die man Geschöpfen erweist. So heißt es von Jakob und seiner Familie bei der Begegnung mit Esau (Gn. 33, 7): adoraverunt, d. h. sie verneigten sich zum Zeichen der Ehrfurcht bis zur Erde.

bestimmte Art von Kulthandlungen, die in der Dahingabe irgendeines wertvollen Gegenstandes bestehen. So redet man von Menschenopfern, Tieropfern, Speiseopfern.

Unter Opfer in diesem engeren und eigentlichen Sinne versteht man die durch reelle oder äquivalente Zerstörung vollzogene Dahingabe eines wertvollen, sichtbaren Gegenstandes an Gott, um denselben als den höchsten Herrn zu ehren und anzubeten. Durch die Zerstörung des Gegenstandes will man äußerlich sinnfällig darstellen, was man innerlich durch den Akt der Anbetung anerkennt, nämlich seine gänzliche Abhängigkeit von dem höchsten Herrn aller Dinge und dessen absolute Herrschaft über unser Leben und alles, was wir sind und haben. Für den mit Sünden behafteten Menschen liegt auch in der Zerstörung der Opfergabe das Bekenntnis, daß er vor Gott des Todes schuldig ist. Aus dieser Begriffsbestimmung erhellt, warum tatsächlich alle Völker nur solchen Wesen Opfer darbrachten, denen sie göttliche Würde beilegten. Wenn man von Menschen liest, daß sie sich Opfer darbringen ließen, so wollten sie ebendadurch auch als Götter anerkannt werden.

An sich können auch Privatpersonen Opfer darbringen. Doch ist es höchst angemessen, daß die Opferhandlung von eigens dazu bestimmten Priestern vorgenommen werde. Denn es geziemt sich, daß der Opfernde sich in besonderer Weise heilige, um so als Mittler zwischen die sündige Menschheit und die Gottheit treten zu können. Tatsächlich finden wir auch bei den meisten Völkern einen eigenen Priesterstand, dem die Opferhandlung als ausschließliches Vorrecht vorbehalten war.

Das Opfer ist eine dem Verhältnis des Menschen zu Gott so entsprechende und passende Kulthandlung, daß fast alle Völker wie instinktiv durch die Natur zur Darbringung von Opfern geführt wurden, wenn sie auch in bezug auf den Gegenstand und die Art und Weise der Opfer sich mannigfacher Verirrungen schuldig machten. Diese Tatsache beweist, wie höchst naturgemäß die Opfer sind. Der gänzliche Mangel eines Opfers in einer Religion ist deshalb ein schwerwiegendes Bedenken gegen ihre Wahrheit.

## § 3. Das Gebet[1].

Unter *Gebet* im weiteren Sinne versteht man jede *Erhebung des Gemütes zu Gott* oder jede *Unterredung mit Gott* in der Absicht, ihn zu ehren. Das bloße Nachdenken über Gott ist noch kein Gebet; erst wenn das Herz sich dabei beteiligt und sich in Lob, Anbetung, Dank, Liebe usw. ergießt, haben wir ein wahres Gebet. Im

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 83. Wirthmüller, Die moralische Tugend der Religion (1881), 31 ff.

engeren Sinne versteht man unter Gebet bloß das *Bittgebet*, durch welches wir Geziemendes von Gott zu erlangen suchen.

Das Gebet läßt sich einteilen in *inneres* und *äußeres* oder *mündliches* Gebet, je nachdem wir bloß in Gedanken und Affekten mit Gott reden oder unsere Gedanken auch in Worte kleiden. Natürlich muß das mündliche Gebet und die äußere Haltung des Betenden, um vor Gott Wert zu haben, der Ausdruck des inneren Gebetes oder wenigstens des Willens der Gottesverehrung sein.

Das Gebet ist ein sehr *geeignetes Mittel der Gottesverehrung*, mag man es nun im weiteren Sinne als Erhebung des Gemütes zu Gott oder im engeren Sinne als Bittgebet auffassen. Wenn wir Gott anbeten, loben, preisen, ihm danken, erfüllen wir den ersten und höchsten Zweck, um dessentwillen wir erschaffen sind. Es ist auch nur eine praktische, lebensinnige Anerkennung des tatsächlichen Verhältnisses in dem das Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Faßt man das Gebet als Bittgebet auf, so ist seine Tauglichkeit als Betätigung der Gottesverehrung fast noch handgreiflicher. Ist das Gebet in diesem Sinne nicht eine höchst praktische Anerkennung der unendlichen Macht und Güte Gottes und der eigenen Armut und Hilfsbedürftigkeit? Es ist gewiß keine zufällige Erscheinung, daß das Gebet in fast allen Religionen eine so hervorragende Stellung einnimmt und wir uns eine Religion ohne Gebet irgend welcher Art kaum denken können[1].

Ist das Gebet *notwendig*? Allerdings nicht in dem Sinne, als ob uns Gott nicht auch ohne dasselbe alles Notwendige geben *könnte*, oder als ob es ihm hierzu an der nötigen Güte und Barmherzigkeit fehlte. Aber da das Gebet eine so entsprechende Gottesverehrung ist und uns im lebendigen Bewußtsein unserer gänzlichen Abhängigkeit von unserem Schöpfer erhält, so war es gewiß höchst angemessen, die uns nötigen und nützlichen Gaben an die *Bedingung* des Gebetes zu knüpfen. Gott will uns die Gnaden verleihen, aber wir sollen dazu mitwirken, indem wir uns durch das Gebet zum Empfang der Gnaden disponieren. Daß Gott wirklich das Gebet als notwendige Bedingung fordert, erkennen wir daraus, daß uns ohne das Gebet das Notwendige und Ersprießliche oft nicht zuteil wird, das Gebet mithin der einzige Weg zu dem uns Notwendigen ist. Die Vorsehung hat uns den Lebenspfad nicht mit lauter Rosen bestreut, sondern auch mit Leiden und Heimsuchungen, die uns beständig an unsere eigene Hilflosigkeit mahnen und uns antreiben, den Blick demütig und vertrauensvoll hinauf nach den ewigen Bergen zu richten.

Durch diese einfache Darlegung der Bedeutung des Gebetes werden

[1] Bezeichnend nannten manche Indianerstämme Nordamerikas die Religion das „Gebet", so z. B. die christliche Religion das „große Gebet".

die gewöhnlichen Einwendungen gegen dasselbe von selbst hinfällig[1]. Das Gebet sei überflüssig, meint man, Gott wisse ja besser als wir, was uns notwendig oder ersprießlich sei, und er habe auch den Willen, es uns zu geben. Doch nicht deswegen beten wir, damit Gott durch uns erfahre, was uns fehlt, sondern weil er die Gnaden an das Gebet als Bedingung geknüpft hat und dasselbe zu unserm Nutzen von uns verlangt. Wir sollen uns bewußt bleiben, daß wir aus uns selbst nichts vermögen, sondern alles Gute von ihm, dem Urquell aller Güter, erhalten. So sind wir genötigt, wie arme Bettler vor Gnades Gnadenthron hinzutreten, unsere Not und unser Elend zu bekennen und von dem Allerbarmer Gnade und Hilfe zur rechten Zeit zu erwarten. Das ist eine praktische Schule der herrlichsten Tugenden, besonders der Demut und des Gottvertrauens. Glücklich der Mensch, der es noch nicht verlernt hat zu beten, denn es ist ein Zeichen, daß Demut und Gottvertrauen noch nicht gänzlich aus seinem Herzen geschwunden.

Aber ist es nicht ein hochmütiges Unterfangen, von Gott zu begehren, daß er wegen des Gebetes seiner Geschöpfe durch Wunder in den ewigen Weltplan eingreife und denselben ändere? Der Schöpfer ändert seinen Weltplan nicht. Wie er alles von Ewigkeit vorausgesehen und angeordnet, so hat er auch von Ewigkeit her die Gebete vorausgesehen und in seinen Weltplan aufgenommen. Daß er aber von Ewigkeit her die meisten Gnadenverleihungen an das Gebet als Bedingung geknüpft, entspricht nur einerseits der königlichen Stellung, welche der Mensch der vernunftlosen Natur gegenüber einnimmt, und anderseits dem Dienst- und Kindesverhältnis, in dem er zu Gott, seinem Schöpfer und Herrn, steht[2].

## Zweiter Artikel.

### Von den außergewöhnlichen Akten der Gottesverehrung.

### § 1. Das Gelübde.

Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen, wodurch man sich zu etwas verpflichtet, was ihm wohlgefälliger ist als das Gegenteil. Anna, die Mutter Samuels, versprach Gott, den Sohn, den er ihr schenken würde, dem Dienste des Tempels zu widmen. Dieses Versprechen war ein Gelübde.

[1] Kant urteilt: „Dem Gebet andere als natürliche (d. h. subjektiv-psychologische) Folgen beizulegen, ist töricht und bedarf keiner Widerlegung (!). Man kann nur fragen: ist das Gebet seiner natürlichen Folgen wegen beizubehalten?" (So auf einem Blatte seines Nachlasses vgl. Braig-Duilhé, Apologie des Christentums, 639.) Nach dem wahnwitzigen Nietzsche ist es „eine Schmach, zu beten", für jeden, der sein Gewissen im Kopfe hat. (Also sprach Zarathustra.)

[2] Über die „Einwendungen des Rationalismus gegen das Gebet" vgl. Fr. Walter in der Zeitschrift „Die Wahrheit", München 1899, 271 ff.

Das Gelübde ist mehr als ein bloßer Vorsatz; es ist ein Versprechen, durch das man sich mit Bewußtsein und frei zu etwas verpflichtet. Es ist ferner ein Versprechen, das dem Allerhöchsten gemacht wird, um ihn zu ehren, denn das Gelübde ist ein Akt der Gottesverehrung.

Damit das Gelübde binde, muß der Gegenstand nicht nur der freien Verfügung des Gelobenden unterstehen, sondern auch sittlich gut sein. Man verspricht einem andern nur, was ihm wohlgefällig ist. Gott aber gefällt nur das sittlich Gute. Also kann etwas Unerlaubtes, Unsittliches nie Gegenstand eines Gelübdes werden. Endlich muß der Gegenstand des Gelübdes besser sein als sein Gegenteil. Das drücken die Theologen aus, wenn sie mit dem hl. Thomas[1] behaupten, das Gelübde müsse de bono meliore sein. Wäre nämlich das Gegenteil dessen, was man verspricht, Gott ebenso angenehm oder gar noch wohlgefälliger, so wäre das Versprechen unnütz oder ein Hindernis des Besseren, könnte also kein Akt der Gottesverehrung sein.

Die sittliche Bedeutung des Gelübdes liegt in der vollkommeneren Hinordnung auf Gott, die der Mensch durch dasselbe erhält. Wer eine gute Handlung Gott gelobt, macht durch das Gelübde diese Handlung zu einer Betätigung der Gottesverehrung. Dieselbe hat somit vor Gott einen doppelten Wert: einmal den Wert der Tugend, zu der sie ihrer Natur nach gehört, und sodann den Wert der Gottesverehrung, welche sie veranlaßt. Wer die Keuschheit auf Grund eines Gelübdes beobachtet, übt nicht nur die Tugend der Keuschheit, sondern auch die der Gottesverehrung. Und da die letztere Tugend unter den rein moralischen Tugenden am höchsten steht und jedes Werk Gott um so wohlgefälliger ist, zu einer je höheren Tugend es gehört, so vermehrt das Gelübde den sittlichen Wert einer Handlung.

Wer auf Grund eines Gelübdes etwas Gutes vollbringt, z. B. sich dem Krankendienste widmet, unterwirft sich Gott in vollkommenerer Weise als derjenige, der dasselbe ohne Gelübde tut. Der eine unterwirft sich Gott nur in der einzelnen Handlung, der andere dagegen auch in dem Vermögen, aus dem sie hervorgeht; der eine gibt Gott die Frucht, der andere den Baum und die Frucht zugleich. Und weil der Mensch so sehr an der freien Verfügung über sich selbst festhält, kostet ihm der Verzicht auf dieselbe viel, und dieses Opfer ist Gott wohlgefällig.

Wie überall im Guten nach Gottes Absicht seine Ehre und das wahre Wohl des Menschen Hand in Hand gehen, so auch im Gelübde. Gibt der Mensch durch das Gelübde sich in vollkommenerer Weise Gott hin, so erntet er die schönste Frucht davon selbst, indem er durch dasselbe eine dauernde, feste Richtung auf das Gute erhält. Der Mensch ist

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 88, a. 2.

ein gar wankelmütiges Schilfrohr. Von allen Seiten lauern Versucher auf ihn und trachten seinen schwachen Willen auf Abwege zu lenken. Wie leicht wird er der verlockenden Stimme des Bösen folgen, wenn er erst von Fall zu Fall zu entscheiden hat oder nur ein Band ihn an seine Pflicht fesselt! Ist er dagegen durch ein Gelübde gebunden, so ist schon von vornherein vielen Zuflüsterungen des Bösen der Weg versperrt. Der Gebundene weiß, daß er nur mit einer schweren, vielleicht doppelt schweren Sünde seinem Versprechen untreu werden kann. Das ist gewiß für gottesfürchtige Menschen — und nur solche legen ja Gelübde ab — ein mächtiger Antrieb zum Guten. Wie der hartnäckige Sünder eine größere Schuld hat als der Schwachheitssünder, so hat auch derjenige ein größeres Verdienst, der freiwillig seinen Willen im Guten, um uns so auszudrücken, hartnäckiger gemacht und befestigt hat.

## § 2. Der Eid.

1. Der Eid oder Eidschwur ist die Anrufung Gottes zum Zeugnis der Wahrheit einer Aussage oder zur Bürgschaft der Erfüllung eines Versprechens[1]. Seine Aufgabe ist also Bekräftigung der Wahrheit bei Aussagen und der Treue bei Versprechen. Je nachdem man Gott zum Zeugen anruft für die Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens, unterscheidet man den Versicherungseid und den Versprechungseid. Die Aussage bezieht sich immer auf etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, das Versprechen auf etwas Zukünftiges. Wird der eidlichen Versicherung oder dem eidlichen Versprechen noch eine Anrufung der göttlichen Strafe gegen den Meineidigen hinzugefügt, so heißt der Eid Verwünschungseid.

2. Dem Eid entgegengesetzt ist der Meineid und Eidbruch. Der Meineid ist die Anrufung Gottes zum Zeugen einer bewußten Unwahrheit, der Eidbruch die Verletzung der eidlich verbürgten Pflicht. Der Meineid ist eine Versündigung gegen die Wahrhaftigkeit und die Gottesverehrung, der Eidbruch eine Versündigung gegen die Treue bzw. Gerechtigkeit und die Gottesverehrung. Gegen den Aussage-

[1] Das ist der Begriff, den bis heute alle Völker mit dem Wort „Eid" oder „Eidschwur" verbunden haben. Nach der neuen Verfassung des Deutschen Reiches (Art. 136) darf niemand „zur Benutzung einer religiösen Eidesformel gezwungen werden". Im Art. 178 heißt es dann: „Wo in den bestehenden Gesetzen die Eidesleistung unter Benutzung einer religiösen Eidesformel vorgesehen ist, kann die Eidesleistung rechtswirksam auch in der Weise erfolgen, daß der Schwörende unter Weglassung der religiösen Eidesformel erklärt: ‚Ich schwöre'." Ich schwöre heißt, ich rufe Gott zum Zeugen an, und deshalb besteht zwischen den beiden Artikeln ein Widerspruch. Wollte man die „Atheisten" vom Eide befreien, so mußte man sich mit einer rein weltlichen Beteuerungsformel begnügen. Es ist bedenklich in einem Gesetz den Mißbrauch des Wortes Schwören zu sanktionieren.

eid kann man sich nur durch Meineid verfehlen, gegen den Versprechungseid sowohl durch Meineid als durch Eidbruch.

3. Zur Erlaubtheit des Eides sind außer den allgemeinen Erfordernissen der freien, bewußten Handlungen drei Bedingungen erheischt: Wahrheit, Umsicht und Gerechtigkeit.

Vor allem ist Wahrheit nötig, d. h. man muß für wahr halten oder erfüllen wollen, was man behauptet oder verspricht. Es wäre ein Frevel, Gott, den Allwahrhaftigen, zum Zeugen der Wahrheit einer Lüge anzurufen, mag nun diese Lüge andern schaden oder nicht. Ferner Umsicht und Behutsamkeit, d. h. man soll nicht leichtfertig und ohne genügenden Grund schwören. Die leichtfertige Anrufung Gottes zum Zeugnis der Wahrheit bekundet einen Mangel an Ehrfurcht gegen die unendliche Majestät. Endlich Gerechtigkeit. Der Eid darf nichts Unerlaubtes und Ungerechtes enthalten. Es wäre eine Verunehrung, Gott zum Zeugen anzurufen, daß man ein sündhaftes, lächerliches oder unnützes Versprechen halten wolle.

4. Wir nannten den Eid eine Anrufung Gottes. Es ist aber nicht nötig, daß Gott im Eide ausdrücklich genannt werde; es genügt, daß die Anrufung Gottes in dem Gesagten irgendwie enthalten oder eingeschlossen sei. Deshalb kann man auch bei Geschöpfen schwören, die in besonderer Beziehung zu Gott stehen, z. B. beim Evangelium, bei seinem Seelenheil. Wollte man bei einem Geschöpfe schwören ohne Rücksicht auf Gott, so wäre das entweder ein bloßer Scherz oder Abgötterei: denn wie könnte man im Ernst ein Geschöpf, dem man keine göttlichen Eigenschaften beilegt, zum Zeugen der Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens nehmen?[1]

5. Die Bedeutung des Eides liegt in der Bürgschaft, die er für die Wahrheit einer Aussage oder die Zuverlässigkeit einer Zusage bietet. Ein einzelner Mensch gibt nur in seltenen Fällen eine unzweifelhafte Bürgschaft für die Wahrheit seiner Aussage oder seines Versprechens. Denn er ist aus Beschränktheit und Fahrlässigkeit dem Irrtum unterworfen und kann aus Bosheit, Furcht oder Schwäche die Unwahrheit sagen. Und trotzdem ist man häufig auf die Richtigkeit der Behauptung oder des Versprechens eines einzelnen Menschen angewiesen. Deshalb muß der Gesellschaft viel daran gelegen sein, die Zuverlässigkeit einer Aussage oder eines Versprechens möglichst zu steigern. Das kann aber in sehr vielen Fällen nur durch den Eid geschehen.

Wer eine Aussage oder ein Versprechen mit einem Eid bekräftigt, beruft sich für die Wahrheit derselben auf Gottes Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit. Diese setzt er gewissermaßen als Bürgschaft dafür ein, daß er die Wahrheit rede. Wie dürfte er es wagen, dies zu tun, wenn

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 89, a. 6.

seine Aussage eine Lüge wäre? Müßte er nicht fürchten, für diesen Frevel die schrecklichsten Strafgerichte Gottes auf sich zu laden? Ja selbst Ehre und Vermögen setzt der Eidleistende auf das Spiel. Denn welche Schande und welche Strafen würde er sich zuziehen, wenn es ans Tageslicht käme, daß er nicht nur seine Mitmenschen in der feierlichsten Weise betrogen, sondern auch ein frevelhaftes Spiel mit der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes getrieben habe!

Bei dem Versprechungseid kommt noch ein erschwerender Umstand hinzu. Wer etwas eidlich verspricht, nimmt Gott nicht bloß zum Zeugen, daß er den ernstlichen Willen habe, das Versprechen zu erfüllen, sondern er macht auch Gott zum Bürgen dafür, daß er das Versprechen halten werde. Die Gesellschaft muß auf die Treue und Zuverlässigkeit gemachter Versprechen bauen können. Dieses Vertrauen ist ein Grundpfeiler des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Aber die bloße Zusage eines einzelnen ist in sehr vielen Fällen eine ungenügende Stütze. Wankelmut und Schwäche des Menschen sind groß. Hier kommt der Eid wieder der Gesellschaft zu Hilfe und gibt ihr eine größere Bürgschaft für die Zuverlässigkeit der Versprechungen. Denn er fügt der Pflicht der Treue oder Gerechtigkeit, die im Versprechen liegt, noch die höhere Pflicht der Religion hinzu, so daß man das Versprechen nicht unterlassen kann, ohne seine Seele mit einer doppelten Sünde zu beladen.

Man sieht aus dem Gesagten, warum der Eid seiner Natur nach ein öffentliches Bekenntnis des Glaubens an Gott ist, der die tiefsten Falten des Menschenherzens durchschaut und die Frevler am Sittengesetze bestraft. Weil der Eid dieses Bekenntnis der Allwissenheit und Heiligkeit Gottes enthält, ist er auch seiner Natur nach ein Akt der Gottesverehrung. Denn durch Anrufung des göttlichen Zeugnisses und das darin enthaltene Bekenntnis der eigenen Unzulänglichkeit und Schwäche und der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit des Unendlichen unterwirft sich der Mensch Gott und huldigt ihm in sehr praktischer, ausdrucksvoller Weise.

d) Wie sehr der Eid einem gesellschaftlichen Bedürfnis entspricht, beweist die Tatsache, daß wir ihm fast bei allen zivilisierten Völkern begegnen.

Wie wir innerhalb der Offenbarung den Eid seit den ältesten Zeiten im Gebrauch finden[1], so auch außerhalb derselben. Das Zeugnis Plutarchs, daß es keine Stadt auf Erden gebe, in der der Eid nicht in Gebrauch sei, haben wir schon oben (S. 4) vernommen. Ähnlich sagt Menenius Agrippa, der Eid gelte allen Völkern, Griechen und Barbaren als ausreichender Grund für den Glauben an die Wahrheit einer Aussage. Die Griechen

[1] S. hierüber Göpfert, Der Eid, Mainz 1883, 1 ff.

bedienten sich des Eides sehr häufig, besonders beim Abschluß öffentlicher Verträge, bei Verfassungsänderungen, bei der Übernahme von Staatsämtern. Die attischen Redner erinnern die Richter sehr häufig an ihren Eid[1]. Von den Römern rühmt der hl. Augustin[2] ihre Eidestreue. Der Eid galt ihnen als die zuverlässigste Bürgschaft für Treue und Wahrhaftigkeit[3]. Bei den alten Babyloniern mußten die Richter täglich ihren Amtseid erneuern[4]. Bei den Ägyptern stand Todesstrafe auf dem Meineid[5]. Die Szythen legten nach Herodot ihre Eide ab, indem sie die Grabmäler der durch ihre Gerechtigkeitsliebe berühmtesten Männer berührten[6]. Auch bei den Persern, bei den Indern, bei den Germanen[7] war der Eid in häufigem Gebrauch. Daß den Japanern der Eid nicht fremd ist, beweist der Eid, mit dem am 11. Februar 1889 der Mikado feierlich die neue Verfassung beschwor. Die Hindu schwören auf eine Abschrift des sanskritischen Haribans oder mit Gangeswasser in den Händen; die Mohammedaner auf den Koran wie die Christen auf die Heilige Schrift.

Auch bei den Naturvölkern kommt der Eid sehr häufig vor[8]. Wenn auch die ausdrückliche Anrufung einer Gottheit bei ihnen weniger häufig ist, so ergibt sich doch oft aus den Umständen, daß sie dabei an überirdische Mächte als Rächer des Meineides denken.

6. Obwohl der Eid in Vergangenheit und Gegenwart uns so allgemein entgegentritt, so mehren sich doch täglich die Angriffe gegen denselben und die Forderungen, ihn abzuschaffen. Im Deutschen Reich ist, wie schon bemerkt wurde, durch die neue Verfassung jeder berechtigt, den religiösen Eid zu verweigern. Dieser Eid ist eines der wenigen religiösen Überbleibsel aus einer glaubensvolleren Zeit, und die gottentfremdete Richtung unserer Tage sucht auch dieses letzte Band, das unser Staatswesen mit Gott verknüpft, zu zerreißen. Man verhüllt aber die Absicht unter allerlei „Gewissensbedenken". Der Eid sei, sagt man, eine Unehrerbietigkeit, ja eine Versuchung Gottes und ein anmaßendes Unterfangen des Menschen. Aber ist es denn eine Unehrerbietigkeit, eine Anmaßung, daß man seine eigene Schwäche anerkennt und deshalb die Autorität Gottes zum Zeugnis der Wahrheit anruft? Eine Versuchung Gottes wäre der Eid, wenn man ein wunderbares Eingreifen in den Lauf der Ereignisse verlangt. Das ist aber keineswegs der Fall[9].

---

[1] Zahlreiche Belegstellen bei L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, 3 ff.; Lasaulx, Studien über das klassische Altertum: Der Eid bei den Griechen.

[2] De civit. Dei 1, 24. [3] Siehe Göpfert a. a. O., 97 ff.

[4] Siehe Kaulen, Assyrien und Babylonien[3], 240.

[5] Göpfert a. a. O., 105. [6] Herod., Hist. 4, 172.

[7] Siehe Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 892 ff.; Göpfert a. a. O., 107 ff.

[8] Vgl. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, II, 100—102.

[9] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 89 und 3 dist. 39, a. 2, c. 2. Joeppen, Die sittliche Erlaubtheit des Eides (1887), 51 ff. — Wenn Paulsen (System der

Andere betonen die „sittlichen Gefahren des Eides". Sobald es dazu dienen kann, eine religiöse Einrichtung zu diskreditieren, ist man auf gewisser Seite sehr ängstlich für Abwendung sittlicher Gefahren besorgt. Valentini behauptet in seinem Werke „Das Verbrechertum in Preußen", S. 112, daß die Handhabung des Eides durch die Gerichte, die leichte Benutzung desselben als „technisches Requisit" einen erheblichen Teil der Meineide verschulde, und andere meinen, der Eid schwäche die Wahrhaftigkeit und Treue. Das ist allerdings zutreffend: Gäbe es keine Eide, so auch keine Meineide. Aber so könnte man auch sagen: Gäbe es kein Eigentum, so auch keine Diebstähle; gäbe es keine Gesetze, so auch keine Übertretungen. Soll man deshalb Eigentum und Gesetze abschaffen? Aus zufälligen Mißbräuchen folgt nichts gegen eine an sich gute Einrichtung. Man wende seinen Eifer gegen den Mißbrauch und nicht gegen die Sache selbst. Man suche das religiöse Bewußtsein, anstatt es in Wort und Schrift angreifen zu lassen, zu heben und zu fördern; man sorge für den religiösen Unterricht des Volkes, man mache die Eidleistenden ernstlich auf die Heiligkeit des Eides, auf die Schrecklichkeit des Meineides aufmerksam, und dann wird die Gefahr des Meineides sehr abnehmen. In einem wahrhaft religiös gesinnten Volke ist die Gefahr eines Meineides gering. Immerhin kann man zugeben, es sei ratsam, heute die Eidesleistung aus das Maß des streng Notwendigen einzuschränken.

Aber heißt es nicht den „Atheisten" Gewissenszwang antun, sie zur Heuchelei nötigen, wenn man sie zum Eide verpflichtet? Darauf antworten wir: Laut genug verkündet das wohlgeordnete Weltall um uns her und das Sittengesetz in unserem Inneren im Bunde mit dem übereinstimmenden Zeugnis des Menschengeschlechtes das Dasein Gottes, so daß niemand ohne seine Schuld in der Unkenntnis Gottes leben kann. Es steht in eines jeden Gewalt, Gott zu erkennen, wenn er nur aufrichtig und demütig die Wahrheit sucht. Soll nun eine christliche Gesellschaft einem Häuflein solcher „Atheisten" zuliebe auf die notwendigen Grundlagen eines sichern gesellschaftlichen Zusammenlebens verzichten? Sollten wir, wenn etwa einige Gebildete zur „Überzeugung" kämen, die Mormonen hätten doch recht, Vielweiberei sei Pflicht, deshalb Vielweiberei gestatten? Nun, dasselbe gilt in bezug auf den Eid. Warum soll der christliche Staat auf den öffentlichen Ausdruck seines Glaubens

---

Ethik, II, 194 A.) von einem „Verbot" des Schwörens im Evangelium spricht, so wird diese Behauptung schon dadurch hinfällig, daß der hl. Paulus Gott selbst einen Schwur in den Mund legt (Hebr. 6, 17), ähnlich wie vor ihm der Prophet David (Ps. 109, 4), und daß derselbe hl. Paulus sich wiederholt der eidlichen Bekräftigung bedient (Röm. 1, 9. Phil. 1, 8). An der bekannten Stelle (Mt. 5, 34 ff.) verbietet Christus das unnütze und leichtfertige Schwören.

und auf ein wichtiges Mittel zur Erhärtung der Wahrheit verzichten, weil ein paar Gelehrte die Schrulle haben, als Atheisten gelten zu wollen? Allerdings, wo einmal die Religion völlig aus dem öffentlichen Leben ausgeschaltet wurde, wie in Deutschland, ist die Beseitigung des Eides eine naturgemäße Konsequenz.

## Dritter Artikel.

### Von den Sünden gegen die Gottesverehrung.

Die Gottesverehrung verpflichtet uns nicht bloß, manches zu tun, sondern auch manches zu unterlassen. Nachdem wir die *positiven* Pflichten besprochen, müssen wir noch kurz die *negativen* Pflichten der Gottesverehrung behandeln.

In gewissem Sinne verstoßen alle schlechten Handlungen gegen die Gott gebührende Verehrung. Denn alle sittlichen Gesetze haben Gott zum Urheber und seine Ehre zum Zweck, so daß ihre Übertretung eine Verletzung der dem Schöpfer schuldigen Ehre ist. Doch hier reden wir bloß von jenen Sünden, die eine *direkte* Verunehrung Gottes enthalten und unter dem Namen *Aberglauben* und *Irreligiosität* zusammengefaßt werden.

### § 1. Aberglaube.

Der Aberglaube (superstitio) ist jeder *fehlerhafte oder verkehrte religiöse Kult*. Der Aberglaube vernachlässigt den religiösen Kult nicht, er übertreibt ihn in gewissem Sinne, indem er *entweder* dem wahren Gott die ihm geschuldete Verehrung nicht in der rechten Art und Weise erzeigt *oder* die Gott allein gebührende Verehrung einem Gegenstande widmet, dem sie nicht zukommt.

1. Aberglauben der ersteren Art wäre es, wenn z. B. ein Christ das Osterfest mit dem Osterlamm im alttestamentlichen Sinne feierte. Das Osterlamm hatte die Bestimmung, den Kreuzestod Christi vorzubedeuten; nachdem dieser Tod eine vollendete Tatsache ist, kann er nicht mehr ohne Irrtum vorbedeutet werden. Zu derselben Art von Aberglauben gehört die Verehrung Gottes durch unnütze, überflüssige, unwürdige Zeremonien. So wäre es Aberglaube, zu wähnen, das Gebet sei nur wirksam, wenn es in einer bestimmten Kleidung und Stellung, zu einer bestimmten Tageszeit, z. B. um Mitternacht verrichtet werde.

2. Schlimmer und verbreiteter ist der Aberglaube der zweiten Art, der die dem einen, wahren Gott schuldige Verehrung auf Geschöpfe überträgt. Zu diesem Aberglauben gehören:

a) Der *Götzendienst*, der Geschöpfen göttliche Ehre erweist. Der vollendete Götzendienst ist dann vorhanden, wenn man ein Geschöpf

für Gott hält und ihm göttliche Ehre erweist, z. B. Sonnen- oder Schlangenkult. Würde jemand bloß äußerlich einem Geschöpfe göttliche Ehre erweisen ohne die innere Absicht, so ist dies zwar verwerflicher Götzendienst, aber in einem minderen Grade als der vorige.

b) Die Wahrsagerei, welche durch unzulängliche Mittel zukünftige Ereignisse zu erfahren sucht, z. B. durch Kartenschlagen. Wie tief dieser Aberglaube fast bei allen, auch den höchstkultivierten heidnischen Völkern eingewurzelt war, ist aus der Geschichte sattsam bekannt. Die Römer hatten drei Arten von Wahrsagern: die augures sollten aus dem Geschrei der Vögel, die auspices aus dem Fluge derselben, und endlich die haruspices aus den Eingeweiden der Opfertiere zukünftige Ereignisse, z. B. Sieg oder glückliche Fahrt, voraussagen. Auch Sterndeuterei, Traumdeuterei, Nekromantie gehören zur Wahrsagerei[1]. Die Verkehrtheit der Wahrsagerei liegt darin, daß man zukünftige Ereignisse, die Gott allein bekannt sind, von Geschöpfen, hauptsächlich vom bösen Feind in Erfahrung bringen will. Darin liegt eine Verunehrung Gottes und eine Übertragung der ihm schuldigen Ehre an Geschöpfe, vorzüglich an Satan. Nur unter stillschweigender Voraussetzung eines Einflusses dämonischer Mächte konnten z. B. die Römer im Ernst glauben, der haruspex vermöge aus der Leber des Opfertieres die Zukunft zu enthüllen.

c) Die Zauberei (magia) sucht durch unzulängliche Mittel und durch andere als göttliche Hilfe Wirkungen hervorzubringen, welche die menschlichen Kräfte übersteigen. Die Magier, welche die Wunder des Moses nachahmten, sind die klassischen Muster aller Zauberer. Daß übrigens bei den wilden Völkern die sog. Zauberer vielfach Gaukeleien und Taschenspielerkünste treiben, dürfte kaum zweifelhaft sein. Wie die Wahrsagerei, so beruht auch die Zauberei, insofern sie nicht bloßer Schwindel ist, auf ausdrücklicher oder stillschweigender Anrufung Satans.

## § 2. Irreligiosität.

Wie der Aberglaube durch zuviel, so fehlt die Irreligiosität durch zuwenig, indem sie Gott die schuldige Verehrung versagt oder ihn positiv verunglimpft. Dies kann entweder direkt geschehen, indem man Gott selbst verunehrt durch Gottversuchen und Gotteslästerung, oder indirekt, indem man Dinge und Personen verunehrt, die ihm in besonderer Weise geweiht sind (Gottesraub und Simonie).

---

[1] Daß der Aberglaube und der Hexenwahn noch heute in Deutschland grassiert, darüber kann leider kein Zweifel bestehen (s. Globus 1894, 246). In den meisten Städten wurde die Zahl 13 aus der Numerierung der Häuser ausgeschlossen. Man weiß warum. Nach Zeitungsnachrichten soll der Scharfrichter in Berlin gute Ge-

1. Gottversuchen heißt etwas tun oder reden, um dadurch die göttlichen Vollkommenheiten zu erproben und zu dem Zweck eine besondere Offenbarung derselben zu erlangen. Geht diese Versuchung aus eigentlichem Zweifel an den göttlichen Eigenschaften hervor, so ist es eine Versuchung Gottes im strengen Sinn; hat sie dagegen ihren Grund bloß in Vermessenheit oder übertriebenem Vertrauen, so nennt man sie Versuchung Gottes im weiteren Sinne. Verlangt aber jemand von Gott ein Zeichen aus einem vernünftigen Grund oder auf einen höheren Antrieb hin, so ist das selbstverständlich keine Versuchung Gottes.

2. Gotteslästerung ist jede Beschimpfung Gottes durch Gedanken und Worte. Lästern heißt andere durch Worte beschimpfen. Menschen kann man nur durch Worte beschimpfen, Gott aber, der ins Herz schaut, auch durch bloße freiwillige Gedanken. Zum Wesen der Gotteslästerung ist nicht erfordert, daß sie aus der direkten Absicht der Beschimpfung Gottes hervorgehe; es genügt, daß die freiwilligen Gedanken und Worte eine bewußte Verunehrung enthalten. Natürlich ist die Gotteslästerung, die aus der direkten Absicht der Verunehrung Gottes hervorgeht, ein viel größeres, ja eines der größten Verbrechen. Des Menschen höchster Zweck auf Erden ist, daß er den Unendlichen verherrliche und lobe. Diesem schuldigen Lobe Gottes läuft aber die direkt beabsichtigte Gotteslästerung schnurstracks zuwider.

Eine besondere Art der Gotteslästerung ist die verwünschende oder verfluchende Gotteslästerung, durch die man Gott etwas Böses anwünscht, z. B. er möchte nicht gerecht oder allwissend sein. Wer Gott flucht, lästert ihn aus Haß, macht sich also nicht nur der Gotteslästerung, sondern auch des Gotteshasses, der schwersten aller Sünden, schuldig.

3. Der Gottesraub bedeutet jede unwürdige Behandlung von Personen und Sachen, die in besonderer Weise dem Dienste Gottes geweiht sind. Die unwürdige Behandlung geheiligter Personen und Sachen ist ein Schimpf, der auf Gott selbst zurückfällt, und somit ein Raub an der ihm schuldigen Verehrung. Wer die Abzeichen der königlichen Würde oder einen Gesandten oder ein Bild des Königs beschimpft, verunglimpft dadurch den König selbst. Sollte man nicht mit demselben Rechte die Beschimpfung von Personen und Sachen, die in

---

schäfte gemacht haben mit einem Strick, den er bei der Hinrichtung Hödels gebraucht hatte und den er in kleinen Stückchen als Heilmittel gegen die verschiedensten Übel verkaufte. Man erinnere sich ferner an den reichen Zuspruch, den die „Gesundbeter" in Berlin fanden, nicht bloß aus den untersten Volksschichten, sondern auch aus den Kreisen derer „mit Bildung und Besitz". Auch der Spiritismus treibt überall sein Unwesen, und soweit dabei nicht einfache Betrügereien vorkommen, was häufig der Fall ist, ist die Geisterbeschwörung nur Teufelsspuk.

besonderer Weise für den Dienst des Allerhöchsten bestimmt sind, für eine Beschimpfung Gottes halten?

4. Die Simonie hat ihren Namen von Simon Magus, der von den Aposteln die Gaben des Heiligen Geistes mit Geld kaufen wollte. Man versteht darunter den bewußten Willen, geistliche Dinge für zeitliche zu kaufen oder zu verkaufen. Sie besteht also in einem Tauschvertrag, in welchem der eine ein zeitliches, geldwertes Gut hingibt, um vom andern als Entgelt dafür ein geistliches Gut zu erlangen. In einem solchen Vertrag liegt wenigstens inhaltlich eine Gleichstellung zwischen geistlichen und zeitlichen Gütern und eine Käuflicherklärung der ersteren. Das ist aber eine Geringschätzung der geistlichen Dinge und mithin eine Entehrung Gottes. Simonie wäre es z. B., wenn jemand das Gebet oder das Opfer als solches sich mit Geld bezahlen ließe, oder wenn jemand für Geld Sünden vergeben oder Ablässe verkaufen wollte.

# Zweites Buch.

# Der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst.

## Erstes Kapitel.

## Pflichten in bezug auf die Seele.

### Erster Artikel.

### Von den Pflichten gegen sich selbst im allgemeinen.

1. Seit Thomasius[1] ist das Dasein der Pflichten gegen sich selbst vielfach bestritten worden. Die Sozialeudämonisten, welche nur die dem Gemeinwohl förderlichen Handlungen als sittlich gut ansehen, müssen folgerichtig alle direkten Pflichten gegen sich selbst in Abrede stellen; sie können höchstens von indirekten Pflichten gegen sich selbst reden, insofern die Sorge für das allgemeine Glück auch die Sorge für das eigene Wohl einschließt. Ganz ausdrücklich leugnet Schopenhauer die Pflichten gegen sich selbst: „Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich wegen des selbstverständlichen Grundsatzes: Volenti non fit iniuria . . .; was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet die Moral die Arbeit bereits getan und kommt zu spät[2]."

Der erste Teil dieser Bemerkung ist richtig. Die Gerechtigkeit bezieht sich immer auf andere (I. 359). Der zweite Teil ist aber ebenso unrichtig wie die beigefügte Begründung. In bezug auf die Pflichten gegen sich

[1] Fundam. iur. nat. et gent. Prooem. § 12.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik, II, § 5, S. 126. Ähnlich Nelson, Kritik der praktischen Vernunft, S. 137. Vgl. oben I, 313.

selbst soll die Moral alles schon getan finden? Hier verwechselt Schopenhauer zwei Dinge. Der Mensch liebt sich selbst notwendig, und wenn die Pflichten gegen sich selbst nichts besagten, als daß man sich lieben solle — gleichgültig, auf welche Weise —, so wäre ein Gesetz überflüssig. Aber wir können uns in verschiedener Weise lieben. Es gibt eine ungeordnete Selbstliebe. Das Gebot der Selbstliebe schreibt uns die geordnete Weise der Selbstliebe vor, und ein solches Gebot ist keineswegs überflüssig.

Auch die Identität des Menschen mit sich selbst ist kein Hindernis der Pflichten gegen sich selbst. Zu diesen Pflichten ist nur erfordert, daß in uns verschiedene Fähigkeiten seien, welche harmonisch geregelt werden müssen, und daß wir diese Regelung auch uns selbst schulden. Beides trifft aber zu. Das erste bedarf keines Beweises; das zweite erhellt daraus, daß wir Personen, d. h. in sich und für sich bestehende vernünftige Einzelwesen sind, die in beschränktem Sinne Selbstzweck genannt werden können, insofern sie nicht dem Nutzen eines Höheren dienen, sondern herrschende Stellung im Weltganzen einnehmen. Wir erkennen also, daß wir in uns wohlgeordnet sein sollen, und zwar nicht bloß um anderer, sondern auch um unser selbst willen. Derjenige, der uns die Pflicht auferlegt, ist freilich Gott, aber wir sind nicht bloß die Träger der Pflicht, sondern diese ist uns auch zu unsern Gunsten auferlegt. Deshalb pflegen wir zu sagen, jemand sei ein bestimmtes Verhalten sowohl sich selbst als seinen Mitmenschen schuldig.

2. Alle Pflichten des Menschen gegen sich lassen sich aus dem früher (I, 440 f.) aufgestellten höchsten Moralprinzip ableiten. Angewandt auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst lautet dieses Prinzip: „Richte dein Verhalten in bezug auf dich selbst so ein, wie es sich für dich nach deiner vernünftigen Natur und deiner Stellung im Weltganzen geziemt."

Man kann auch alle Pflichten gegen sich selbst aus der Pflicht der geordneten Selbstliebe herleiten. Nicht als ob der Mensch nur Pflichten der Liebe gegen sich selbst hätte; es gibt auch Pflichten der Mäßigkeit, Geduld usw. Aber alle diese Pflichten sind auch Pflichten der Liebe. Kennt man also die letzteren, so kennt man alle Pflichten gegen sich selbst. Die Pflichten der Selbstliebe lassen sich in dem Satze zusammenfassen: „Liebe dich selbst mit wohlgeordneter Liebe." Wohlgeordnet ist die Liebe, welche sowohl in bezug auf den Gegenstand als die Art und Weise in jeder Lage so ist, wie es sich für den vernünftigen Menschen schickt.

3. Die Kantsche Schule brandmarkt alles Handeln aus Selbstliebe als unverträglich mit wahrer Sittlichkeit. Das ist ein Irrtum. Der Schöpfer hat uns die Selbstliebe als einen Grundtrieb in die Seele

gelegt, so daß wir uns notwendig lieben[1]. Er will also auch, daß wir uns lieben, nur soll es in der rechten Weise geschehen. Die geordnete Selbstliebe ist indirekt auch eine Forderung des Gesamtwohles der Gesellschaft. Diese könnte nicht bestehen, wenn nicht jeder durchschnittlich an erster Stelle für sich selbst sorgte. Bloß fremde Sorge wäre unzureichend, weil nur der einzelne selbst genau seine Nöten kennt und das Bedürfnis der Abhilfe fühlt. Die Selbstliebe ist also gut, solange sie in den rechten Schranken bleibt; erst wenn sie über dieselben hinausgeht, wird sie zur Selbstsucht, zum Egoismus, der sich zugunsten des eigenen Ichs über die berechtigten Interessen anderer hinwegsetzt.

4. Die notwendige Voraussetzung und Grundlage der Pflichten gegen sich ist die gebührende Selbstachtung. Nur deshalb kann der Mensch Pflichten gegen sich selbst haben, weil ihm die Würde einer Person zukommt. Die Grundlage und Quelle der Pflichten gegen uns ist ferner die Selbstliebe, und zwar die Liebe des Wohlwollens. Eine solche Liebe setzt aber voraus, daß wir den Gegenstand der Liebe als in sich selbst gut erkennen und hochschätzen. Je höher die Achtung, um so höher die Liebe. Die Erfahrung bestätigt auch diese Wahrheit vollauf. Wer sich selbst nicht mehr achtet, sich sozusagen wegwirft, hat keinen sittlichen Halt mehr.

Aber predigt denn das Christentum, in dem die theistische Sittenlehre ihren reinsten Ausdruck gefunden, nicht Selbstverachtung? Keine unbedingte. Im Menschen ist zweierlei zu unterscheiden: Was er aus sich selbst und was er aus Gottes Güte ist. Jeder vernünftige Mensch weiß, daß er aus sich selbst nichts ist und nur die Sünde sein volles Eigentum nennen kann. Das hindert ihn nicht, mit demütigem Dank die herrlichen Gaben anzuerkennen, die er von Gottes freigebiger Hand empfangen. Wollte ein Bettler, den der König bis an die Stufen seines Thrones erhoben, sich ob dieser Auszeichnung stolz brüsten, so würde er Tadel verdienen, aber nicht minder, wenn er nicht dankbar die empfangenen Gaben anerkennte und sein Leben seiner Stellung entsprechend einrichtete.

Die Pflichten gegen sich selbst lassen sich nach ihrem Gegenstand einteilen in Pflichten in bezug auf die Seele, den Leib und die äußeren Güter (Ehre, Reichtum, Lebensstellung usw.).

## Zweiter Artikel.

### Pflichten in bezug auf die Seele.

1. Das höchste Gut des Menschen ist die ewige Seligkeit im Besitze Gottes in einem besseren Leben. Man redet heute viel von

[1] Arist., Polit. 2, 2, 1263 b 1: *Οὐ μάτην πρὸς αὐτὸν ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν.*

Ewigkeitswerten. Nur die ewige Seligkeit selbst und alles, was dazu hilft, hat für den Menschen Ewigkeitswert. Die wohlgeordnete Liebe muß deshalb vor allem auf dieses höchste Gut und auf alles gerichtet sein, was zu seiner Erreichung erheischt wird. Folglich ist die erste Forderung der Selbstliebe die Einhaltung der sittlichen Ordnung, weil diese die von Gott bestimmte unerläßliche Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit ist (1, 397). Wer also diese Ordnung bewußt in einer wichtigen Sache übertritt oder eine schwere Sünde begeht, und mehr noch, wer in dem Zustande der Feindschaft Gottes verharrt, verfehlt sich schwer gegen die geordnete Selbstliebe.

2. Die vorzüglichsten Fähigkeiten des Menschen, die Leiter und der Zweck der übrigen sind Verstand und Wille. Deshalb schuldet der Mensch sich selbst vor allem ihre Ausbildung. Bezüglich des Verstandes ist jeder verpflichtet, sich die Kenntnisse zu erwerben, die ihm in seiner Lebensstellung zur Erfüllung seiner Standespflichten notwendig sind. Dazu gehören vor allem die Erkenntnis Gottes und aller religiösen Pflichten. Jeder Mensch ist gehalten, die elementare Gotteserkenntnis, die sich ihm sozusagen von selbst aufdrängt, zu vervollkommnen und sich durch eigenes Nachdenken oder fremde Belehrung über sein Verhältnis zu Gott und die daraus entstehenden Obliegenheiten klar zu werden, soweit ihm dies nach seinem Stande notwendig und nach seinen Kräften möglich ist. Außerdem soll jeder sich diejenigen Kenntnisse erwerben, die ihm nach seinem besondern Beruf als Vorgesetzter, Untergebener, Gatte, Vater, Lehrer, Arzt usw. notwendig sind. Über dieses Maß notwendiger Berufskenntnisse hinaus ist an und für sich und von besondern Umständen abgesehen, niemand streng verpflichtet, nach geistiger Ausbildung zu streben. Doch ist dieses Streben nach höherer Bildung, soweit die Berufspflichten Muße dazu lassen, lobenswert.

Eine solche Ausbildung des Geistes entspricht vor allem der Würde des Menschen, weil die geistigen Fähigkeiten seinen eigentlichen Vorzug ausmachen. Sie entspricht auch der Absicht des Schöpfers, der nicht umsonst dem Menschen die unbegrenzter Vervollkommnung fähigen Geisteskräfte verliehen und zugleich tausend und abertausend ungelöste Rätsel und Fragen in die sichtbare Schöpfung hineingelegt hat, die sich wie ein unermeßliches Arbeitsfeld vor dem wissensdurstigen Geiste ausdehnen. Diese Ausbildung bringt endlich dem Menschen selbst reichen Segen. Sie bewahrt ihn vor vielen Gefahren und wird ihm zu einer reichen Quelle edeln Genusses. Ein gewisses Maß Freude und Erholung ist jedem Menschen notwendig. Glücklich, wer seine Erholung nicht in sinnlichen Genüssen, sondern in Erweiterung seiner Kenntnisse sucht und sich so auch seinen Mitmenschen immer nützlicher macht.

Aber die Ausbildung muß in der richtigen Weise geschehen. Bezüglich des Gegenstandes soll man sich zunächst in dem ausbilden, was zur vollkommenen Ausfüllung seiner Lebensstellung notwendig oder dienlich ist. Bezüglich der Art und Weise der Ausbildung soll man auf Gründlichkeit sehen. Non multa, sed multum ist ein alter und weiser Spruch. Nur was der Mensch sich gründlich angeeignet hat, besitzt er für die Dauer und so, daß er es zu eigenem und fremdem Nutzen verwerten kann. Oberflächliches, aus Enzyklopädien, Zeitungen, Unterhaltungsschriften oder gelegentlichen Vorträgen geschöpftes Wissen bildet nur hohle, blasierte Köpfe, die voll Eigendünkel über alles zu schwatzen verstehen.

3. Dem Willen, als dem allgemeinen Beweger unserer Fähigkeiten, liegt die praktische Durchführung der erkannten sittlichen Ordnung ob. Zu diesem Zwecke ist nötig, daß er sich durch Übung zur leichteren und sichereren Ausführung des Guten geneigt mache, oder mit andern Worten, daß er sich die erforderlichen Tugenden aneigne. Darin besteht die wahre Herzensbildung oder Charakterbildung, die mit der Ausbildung des Verstandes Hand in Hand gehen muß. Die Verstandesfertigkeiten (Wissen und Können) geben uns bloß die Fähigkeit zum Guten; welchen Gebrauch wir von ihnen machen, das hängt von unserem Willen ab, und deshalb muß der Wille die dauernde Richtung auf das Gute erhalten und im Guten gestählt werden, damit der Mensch gut werde. Der Wille muß durch Übung die dauernde Neigung und Leichtigkeit erwerben, den Stolz zu zügeln, jedem das Seine zu geben, die sinnlichen Begierden im Zaume zu halten und manchem zu entsagen, die Trägheit zu überwinden usw. Kurz, die wahre Herzensbildung ist nichts anderes als die sittliche Bildung oder der Erwerb wahrer sittlicher Tugend.

Bis zu einem gewissen Grade ist jeder Mensch verpflichtet, nach Tugend zu streben, weil er sonst in beständiger Gefahr ist, im Kampfe gegen das Böse zu unterliegen. Wer übrigens sich immer bemüht, seine Pflichten treu zu erfüllen, kommt dieser Pflicht von selbst nach.

a) Eine der wichtigsten Tugenden, die der Mensch sich selbst schuldet, ist die Demut (I, 371). Der Wille soll das Streben nach Auszeichnung und Größe, das sich in jedem Menschenherzen regt, nicht unterdrücken, wohl aber innerhalb der Schranken der Vernunft halten. Wie der Stolz, das ungeregelte Streben nach Auszeichnung, die Grundwurzel des Bösen, so ist die Demut die Grundlage des Tugendstrebens.

Obwohl die Demut uns fast nur im Christentum begegnet, so ist sie doch, wenigstens in gewissen Grenzen, eine Forderung der natürlichen Vernunft. Der Mensch ist zwar die Krone der Schöpfung, aber doch zugleich ein bloßes Gebilde der allmächtigen Hand Gottes, die ihn beständig

trägt, erhält und leitet. Er muß sich deshalb seines Nichts bewußt bleiben und nicht ungebührlich über sich hinausstreben wollen, ohne deswegen blind zu sein gegen die von Gott erhaltenen Vorzüge. Auch dem Nächsten gegenüber soll er sich nicht überheben. Denn in den wesentlichen Vorzügen als Mensch ist ihm dieser gleich, und an sittlichen Gütern kann er ihn vielleicht weit übertreffen.

b) Wie die Demut unser Streben nach Auszeichnung, regelt die Bescheidenheit unser äußeres Verhalten. Wie alles am Menschen, so soll auch sein äußeres Betragen den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Der äußere Mensch ist der naturgemäße Ausdruck des inneren, so daß man von dem einen auf den andern schließen kann. Die Anforderungen der Bescheidenheit sind verschieden, je nach Verschiedenheit des Ranges, Standes, Alters und Geschlechtes. Außerdem ist das äußere bescheidene Benehmen nur dann wahre Tugend, wenn es aus der entsprechenden inneren Gesinnung hervorgeht. Ohne diese Gesinnung ist es Heuchelei. Die der Bescheidenheit entsprechende Gesinnung ist aber die Demut, während der Stolz naturgemäß sich in unbescheidenem Betragen kundgibt. Gerade weil die Bescheidenheit der naturgemäße Ausdruck der anspruchslosen, demütigen Gesinnung ist, wird der Bescheidene von allen guten Menschen geachtet und geliebt.

c) Eine andere wichtige Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die Arbeit[1]. Wenn von der Pflicht zur Arbeit die Rede ist, nimmt man das Wort Arbeit im weitesten Sinne und versteht darunter jede dem Arbeitenden selbst oder seinen Mitmenschen nützliche Beschäftigung, die nicht bloß der eigenen Erholung oder dem eigenen Genuß dienen soll. Zur Arbeit sind dem Menschen die mannigfaltigen und reichen Kräfte und Fähigkeiten verliehen. Wie der Vogel zum Flug, ist der Mensch zur Arbeit geboren. Weise hat auch der Schöpfer viele Bedürfnisse in die menschliche Natur gelegt, ohne für deren Befriedigung unmittelbar selbst zu sorgen, damit dem Menschen der Antrieb zu allseitiger Betätigung und Entfaltung seiner Kräfte nicht fehle. Für die meisten Menschen ist die Arbeit notwendig, damit sie sich selbst und die ihnen Anvertrauten ehrbar ernähren und erhalten können. Die Arbeit ist dem Menschen auch notwendig zur Abwehr von sittlichen Gefahren und Versuchungen, da nach einem alten Erfahrungssatz der Müßiggang aller Laster Anfang ist; sie ist ihm endlich nützlich, ja notwendig, nicht nur zur Erhaltung der Gesundheit, sondern auch zur Erwerbung sittlicher Tugenden und Verdienste für die Ewigkeit.

[1] Vgl. K. Müller, Die Arbeit. Nach den moralphilosophischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Stans 1913; K. Elster, Was ist „Arbeit"? in „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik", 1919, Bd. 112, S. 609 ff.

Auch die Rücksicht auf die Gesellschaft fordert vom Menschen die Arbeit. Der Mensch kann nur in der Gesellschaft und durch ihre Bemühungen entstehen, sich erhalten und entwickeln. In jedem Stück Brot das er ißt, in jedem Kleidungsstück, das er trägt, in jedem Hause, das er bewohnt, in jedem Werkzeug, das er benutzt, in jedem Buche, das er liest, steckt eine gewaltige gesellschaftliche Arbeit. Unzählige mußten zusammenarbeiten, bis diese Dinge zustande kamen, ohne die das menschenwürdige Leben nicht möglich ist. Ist es nun nicht eine Forderung der Billigkeit, daß der Mensch, wie er von den Arbeiten anderer lebt, so auch durch Gegenleistung seine Schuldigkeit an die Gesellschaft abtrage? In jeder wohlgeordneten Gesellschaft herrscht eine große Solidarität. Wie es dem einzelnen Gliede der Gesellschaft nicht wohlergehen kann, wenn die Gesellschaft nicht gedeiht, so kann auch die Gesellschaft nicht gedeihen, wenn nicht jedes Glied das Seinige zum Wohl des Ganzen beiträgt. Wie jeder Organismus so trachtet auch jede Gesellschaft die schädlichen Glieder zu entfernen. Schädlich sind aber alle Glieder, welche die Güter der Gesellschaft ohne entsprechende Gegenleistung verzehren.

Die Pflicht der Arbeit ist — wie die angegebenen Gründe dartun — eine allgemeine. Keinem ist es erlaubt, sein Leben in Müßiggang, Genuß und Spiel zu vertändeln. Jeder hat also die Pflicht, nützliche Arbeit zu vollbringen. Die Pflicht der Arbeit ist ferner eine andauernde. Man darf und soll sich die erforderliche Abspannung und Ruhe gestatten. Aber die Erholung darf nicht Selbstzweck werden, sie soll uns zu ernster, nützlicher Arbeit tauglich machen und die Würze der Arbeit bleiben. Übrigens wird selbst den Zweck der Erholung derjenige schlechter erreichen, der aus ihr ein Gewerbe macht. Er wird schließlich übersättigt und gelangweilt, nichts vermag ihn mehr dauernd zu interessieren, während dem redlich Arbeitenden die Erholung Genuß bereitet wie dem Hungrigen die Speise.

Betrachtet man im Lichte dieser Wahrheit das Leben unserer sog. höheren Stände, so läßt sich nicht leugnen, daß heute vielfach gegen diese Pflicht der Arbeit gesündigt wird. Ist das noch ein würdiges Menschenleben, in dem nichts anderes mehr vorkommt als Toilettemachen, stundenlanges Tafeln, Besuch des Theaters oder Kasinos, Bälle, Konzerte, Zeitung- und Romanelesen, Klavierspielen, Spazierenfahren, Schlafen! Und doch, sind solche Menschenleben heute etwa eine Seltenheit?

Was den Gegenstand der Arbeit betrifft, soll man sich von dem Grundsatz leiten lassen: zuerst das Notwendige, dann das Nützliche und erst an letzter Stelle das bloß Angenehme. Außerdem soll man nicht planlos arbeiten, sondern mit Ordnung. Nicht wo die Laune, sondern nur wo die Ordnung das Zepter führt, kann ein wahrhaft sittlich gutes, tugendhaftes Leben gedeihen.

Wie aus unserer Begriffsbestimmung erhellt, darf man unter Arbei, zu der alle Menschen verpflichtet sind, nicht bloß die leibliche Arbeit verstehen, bei der die körperliche Tätigkeit vorwiegt, auch die geistige Tätigkeit, bei der das geistige Element vorwiegt, ist wahre Arbeit. Selbst das Beten und Betrachten gehört zu dieser Arbeit im weitesten Sinne. Zuweilen wird allerdings die Arbeit in einem engeren Sinne genommen. So lautet ein bekannter Spruch: Bete und arbeite (ora et labora); dann versteht man unter Arbeit nur die auf irdische Dinge gerichtete Tätigkeit, welche den Erwerb von Kenntnissen oder sonstiger zeitlicher Güter zum Zwecke hat. Nicht selten wird das Wort Arbeit oder Arbeiter noch enger genommen zur Bezeichnung der leiblichen wirtschaftlichen Tätigkeit derjenigen, die sich vorwiegend dieser Tätigkeit widmen. So reden wir vom Arbeiterstand, Arbeitervereinen u. dgl. Nicht selten begegnet man der Behauptung, zum Wesen der Arbeit gehöre, daß die Tätigkeit mühsam oder anstrengend sei. Wahr ist, daß im gegenwärtigen gefallenen Zustand der Menschheit die Arbeit mühevoll ist, aber zum Begriff der Arbeit gehört dieser Umstand nicht. Von Adam lesen wir (1. Mos. 2,15), daß ihn Gott in den Lustgarten setzte, damit er ihn bebaue und bewahre. Vor dem Sündenfall war diese Tätigkeit Adams mühelos und doch wahre Arbeit.

Noch eine Bemerkung dürfte hier nicht überflüssig sein. Sollen sich die niedern Stände davor hüten, die geistige Arbeit nicht als wahre Arbeit gelten zu lassen, so dürfen umgekehrt die höheren Stände die leibliche Arbeit nicht verachten. Es ist bekannt, wie sehr das klassische Heidentum die Handwerke verachtete. Cicero (De offic. 1, 42) nennt die gewöhnlichen Handwerke schmutzig und eines edlen Mannes unwürdig. Das Christentum hat, wie in mancher andern, so auch in dieser Beziehung die Forderung der natürlichen Vernunft wieder zur Geltung gebracht. Es gibt allerdings höhere und niedrigere Arbeiten, und die Verschiedenheit der Stände kann auch hierin zur Geltung kommen. Aber keine der menschlichen Gesellschaft notwendige oder nützliche Arbeit verdient Verachtung. Es muß Menschen geben, welche diese Arbeiten übernehmen, und wer durch Veranlagung oder andere Umstände zur Verrichtung niederer Arbeiten geführt wird, ist ebensogut an dem ihm von der Vorsehung zugewiesenen Posten als ein anderer, dem höhere Arbeiten obliegen. Allerdings, wer die menschlichen Verhältnisse nicht von der Perspektive der göttlichen Vorsehung aus zu überschauen und zu beurteilen vermag, der wird leicht dahin kommen, mit dem Heidentum die Handarbeit als eines „gebildeten" Mannes unwürdig zu verachten. Der darf sich aber auch nicht wundern, wenn die arbeitenden Klassen die praktischen Folgerungen aus dieser Anschauung ziehen. Wie sollte jemand freudig und geduldig die verachtete und beschwerliche Arbeit auf sich nehmen, wenn ihm die „Gebildeten" vorpredigen, daß es keine göttliche Vorsehung, keine Vergeltung, kein ewiges Leben gebe! Trägt er nicht ebensogut Menschenantlitz als alle andern? Warum soll er immer den Amboß spielen?

4. Im Menschen sind Leib und Seele zu einem einheitlichen Tätigkeitsprinzip vermählt. Daraus erwächst ihm die Pflicht, die sinnlichen

Triebe der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen. Der niedere Teil soll dienen und sich nur nach den Anforderungen der Vernunft betätigen. Wir können dies die Pflicht der Selbstbeherrschung im weitesten Sinne nennen.

Vor allem hat jeder Mensch die Pflicht der Mäßigkeit sowohl in der Gaumenlust im Genuß von Speise und Trank (Mäßigkeit im engeren Sinne) als in der Geschlechtslust (Keuschheit). Durch Ausschreitung in beiden Beziehungen wird der niedere Teil unfähig zum Dienste der Vernunft und unbotmäßig gegen ihre Befehle. Der Mensch soll nicht blindlings seinen tierischen Trieben und Gelüsten folgen, sonst erniedrigen sie ihn unter das Tier und reißen ihn wie wilde Pferde in den Abgrund. Wie viele Individuen, wie viele Familien werden durch ungebändigte Sinnlichkeit, besonders durch Trunksucht und Wollust zugrunde gerichtet! In manchen Ländern hat vielleicht die Trunksucht mehr Opfer gefordert als alle Kriege zusammen. Der Sexualtrieb und der Alkoholismus sind die größten und mächtigsten Sklavenhalter. Aber selbst wo es nicht zu solchem Übermaß kommt: wieviel höheres Geistesleben wird durch übertriebene Genußsucht ertötet! Wie viele schöne, vielversprechende Talente erliegen dem Sirenengesang der Sinnlichkeit und verschwinden spurlos in den Wellen!

Da uns die Mäßigkeit nicht angeboren ist, sondern durch Übung erworben werden muß, so folgt, daß jeder die Pflicht zu gelegentlicher Entsagung und Selbstverleugnung hat. Die Sinnlichkeit muß an die Unterwerfung unter die Vernunft gewöhnt werden. Wer dem Pferde immer den Willen tut, wird es in der Stunde der Gefahr nicht in seiner Gewalt haben. Ebenso ist es mit der Sinnlichkeit. Wer nie gelernt, dem Fleische manchen Genuß zu versagen, wird früher oder später seinen Launen erliegen[1].

Weil wir nie die volle direkte Herrschaft über unsere sinnlichen Triebe, besonders die Geschlechtslust (I, 70) erlangen, sondern dieselbe nur indirekt durch Fernhaltung der Reize zur ungeregelten Begierde im Zaume halten können: so ergibt sich daraus die weitere Pflicht, die nächsten Gelegenheiten zur Sünde zu meiden. Man soll also vor allem die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit beobachten, um alles fernzuhalten, was den Zunder der bösen Begierlichkeit entflammen kann. Man soll seine Sinne im Zaume halten, um nichts zu sehen und zu hören, was einem wahrscheinlich zum Fall werden könnte. David fiel durch einen einzigen vorwitzigen Blick; ein einziges schlechtes Bild oder Buch, eine einzige schamlose Theater- oder Kinovorstellung kann ein unschuldiges Herz für immer vergiften.

5. Wie das Streben nach sinnlichen Genüssen mäßigen, so sollen wir auch den Schwierigkeiten, Mühen und Gefahren, die sich uns auf dem

[1] Vgl. oben I, 371.

Wege des Guten entgegenstellen, nach Anforderung der Vernunft mutig entgegentreten. Mensch sein heißt Kämpfer sein, oder wie Job (7,1) sagt: Des Menschen Leben auf Erden ist ein Kriegsdienst. Diesen Kampf kann nur siegreich bestehen, wer nicht feige vor den Gefahren und Schwierigkeiten zurückweicht und auch nicht tollkühn ohne Nutzen sich in dieselben hineinstürzt. Dazu benötigen wir vor allem des Starkmutes (I, 368), sodann der Geduld und Ausdauer (I, 369). Leiden und Beschwerden sind einmal der Anteil jedes Adamskindes hier in diesem „Tale der Tränen". Es ist ihm zwar nicht verwehrt, in vernünftiger Weise die Leiden und Armseligkeiten dieses Lebens von sich abzuwehren. Aber viele Leiden lassen sich nun einmal nicht beseitigen und müssen deshalb mit Geduld ertragen werden. Durch Ungeduld werden sie nur noch unerträglicher, durch geduldiges Ertragen um Gottes willen dagegen eine reiche Quelle der Tugend und des Verdienstes.

## Zweites Kapitel.

### Pflichten in bezug auf Leben und Gesundheit.

#### Erster Artikel.

#### Negative Pflichten: Verbot des Selbstmordes.

Zu den negativen Pflichten in bezug auf unser Leben gehört an erster Stelle das Verbot des Selbstmords.

1. Unter Selbstmord verstehen wir jede in sich beabsichtigte und eigenmächtige Zerstörung des eigenen leiblichen Lebens. Es ist also kein Selbstmord, wenn jemand eine erlaubte Handlung setzt, die ihm vielleicht den Tod bringt, ohne daß er es selbst beabsichtigt. Soldaten, die mit der größten Lebensgefahr eine Höhe erstürmen, um den Feind aus seiner Stellung zu werfen, begehen selbstverständlich keinen Selbstmord, obwohl es moralisch gewiß ist, daß manche von ihnen den Tod finden werden. Wir sagten ferner: die eigenmächtige Zerstörung, um von der Frage abzusehen, ob ein gerecht zum Tode Verurteilter auf Geheiß des Richters das Todesurteil an sich selbst vollstrecken dürfe. Wenn Sokrates auf Befehl der Richter den Schierlingstrank nimmt, so sieht darin niemand einen eigentlichen Selbstmord. Schwieriger ist die Frage, wenn es sich um eine gewaltsame Selbsttötung auf Befehl des Richters handelt. So widerstrebt es uns, daß ehedem Beamte auf Befehl des Sultans sich selbst aufknüpfen mußten. Doch wir handeln hier vom eigenmächtigen Selbstmord.

Heute wird vielfach die Selbstmordstatistik als Waffe gegen die Willensfreiheit ins Feld geführt (I, 61 f.). Aber genauer betrachtet ist der Selbstmord ein Beweis für die Freiheit. Er ist ein trauriges Vorrecht des Menschen

und hat kein Analogon bei den übrigen Lebewesen[1]. Wo nur blinde, instinktive Triebe walten, wie beim Tier, ist der Selbstmord undenkbar; der Selbsterhaltungstrieb müßte sich in sein Gegenteil verkehren, was unmöglich ist[2]. Der Mensch aber ist nicht an blinde Triebe und Instinkte gebunden; er hat es in seiner Gewalt, nach allem seine Hand auszustrecken, was ihm irgendwie als gut oder als das kleinere Übel erscheint. Darauf beruht die Möglichkeit der bewußten Selbstvernichtung.

2. Daß der Selbstmord an sich, und von besondern Umständen abgesehen, ein Verbrechen sei, haben alle Völker erkannt. Aus dem Erhaltungstrieb, den der Schöpfer in unsere Natur gelegt, schlossen sie mit Recht, daß es uns, im allgemeinen wenigstens, nicht freisteht, unserem Leben nach Belieben ein Ende zu machen.

Bei sehr vielen Völkern bestanden strenge Strafen für die Selbstmörder. In Griechenland beraubte die Gesetzgebung vielfach den Selbstmörder der Grabesehren und fügte ihm andern Schimpf zu[3]. Ähnliche Strafen bestanden in den ältesten Zeiten zu Rom. Wenn hier später diese Strafen zum Teil in Wegfall kamen, so folgt daraus nicht, daß das römische Volk in seiner Gesamtheit oder auch nur in seiner Mehrheit den Selbstmord für erlaubt gehalten habe. Virgil versetzt bekanntlich die Selbstmörder in den Orkus, wo

[1] v. Oettingen (Moralstatistik, 762) behauptet, der Selbstmord sei bei Naturvölkern unerhört. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung hat R. S. Steinmetz (Suicide among primitive people, American Anthropologist, VII [1894], n. 53) nachgewiesen. S. Globus 1894, 259.

[2] Zwar haben einige Darwinisten behauptet, der Selbstmord finde sich auch im Tierreich. So kommt es vor, daß ein Hund sich auf das Grab seines Herren legt und jede Nahrung verschmäht, bis er durch Hunger verendet. Aber das ist kein Selbstmord. Wenn der Hund beschlossen hätte, seinem Leben ein Ende zu machen und zu diesem Zwecke keine Nahrung zu sich zu nehmen, so müßte er vorher wissen, daß er ohne Nahrung nicht leben kann, und daß ihn der Tod von seinen Leiden befreit. Woher soll aber der Hund diese Erfahrung haben? Er harrt auf dem Grabe aus, weil er die Rückkunft seines Herrn erwartet, die Nahrung verschmäht er, weil ihm die Trauer die Freßlust nimmt. Über die ganze Frage vgl. F. Pohle, Der Selbstmord in der Tierwelt (im Pastor bonus 1896, 28 ff.).

[3] Arist., Ethic. Nic. 5, 15, 1138 a 12. Vgl. Geiger, Der Selbstmord im klassischen Altertum (1888), 59. Die Behauptung Geigers, fast ausnahmslos hätten die alten Griechen und Römer der Anschauung gehuldigt, es sei dem Menschen erlaubt, „nach Willkür mit seinem Leben zu schalten", geht zu weit und wird durch seine eigenen Ausführungen widerlegt. Eher möchte wohl Schmidt (Die Ethik der Griechen, II, 41) das Richtige treffen, wenn er behauptet, die Griechen hätten im allgemeinen, und von besondern Umständen abgesehen, den Selbstmord als eine Auflehnung gegen die Götter und eine Schädigung des Staates angesehen. Das häufige Vorkommen des Selbstmordes ist noch kein Beweis, daß man ihn als erlaubt ansieht. Nach Rehfisch (Der Selbstmord, 7) sollen in Europa jährlich etwa 60 000 Menschen Hand an sich legen. Nach Krose (Der Selbstmord im 19. Jahrhundert, 110) beträgt die Gesamtzahl der amtlich konstatierten Selbstmorde während des 19. Jahrhunderts allein für Europa mehr als 1 300 000. Dabei sind in dieser Zusammenstellung viele Staaten nur für einen kleinen Teil des Jahrhunderts ver-

sie ihre Tat bitter bereuen[1]. Sogar aus den Schriften der Stoiker läßt sich dartun, daß man den Selbstmord an und für sich als unerlaubt ansah. Seneca und andere Anwälte des Selbstmordes verteidigen denselben nur für solche Fälle, wo nach ihrer Meinung das Leben nicht mit Ehren fortgesetzt werden kann. Daß jeder willkürlich mit seinem Leben schalten und walten dürfe, fällt ihnen nicht ein. Außerdem gestatten sie den Selbstmord nur dem „Weisen". Cicero meint, für Cato sei in seiner Lage der Selbstmord Pflicht gewesen, während derselbe für einen andern in derselben Lage unerlaubt gewesen wäre[2]. Immerhin hatte die pessimistische Weltansicht des sinkenden Römerreiches und der allgemeine sittliche Verfall den Selbstmord mächtig gefördert. Erst dem Christentum gelang es, die Selbstmordsucht so zu überwinden, daß das ganze Mittelalter hindurch Selbstmorde zu den Seltenheiten gehören.

Unserer Zeit mit ihrer religiösen Zerfahrenheit, ihrem pessimistischen Lebensüberdruß war es vorbehalten, dem Selbstmord wieder Verteidiger zu erwecken. Zu diesen Verteidigern gehören D. Hume[3], Montesquieu, Bentham, der Verfasser des Système de la nature, Schopenhauer und Dühring[4]. Auch Paulsen[5], Ziegler[6], Steudel[7] und Westermarck[8] suchen den Selbstmord wenigstens für Ausnahmefälle in Schutz zu nehmen. Nietzsche[9] verherrlicht geradezu den Selbstmord zur rechten Zeit[10]. Nach Haeckel[11] hat der Mensch das unzweifelhafte

---

treten. Rußland z. B., wo in den drei letzten Jahrzehnten 70 000 Selbstmordfälle gezählt wurden, ist in den sieben ersten Jahrzehnten nicht vertreten. Man muß also die Gesamtzahl der europäischen Selbstmorde für das 19. Jahrhundert auf 1½ bis 2 Millionen veranschlagen. Folgt aus diesen erschreckenden Zahlen etwa, daß man den Selbstmord allgemein für zulässig hält?

[1] Aen. 6, 434.

[2] De offic. 1, c. 31, n. 112.

[3] Essay on suicide.

[4] Wert des Lebens (1877), 179. Dühring sagt: es sind „allein die Priester der versklavenden Religionen gewesen, welche den Tod durch eigene Hand zu einer Sünde gestempelt haben". „Der freiwillige Tod kann eine große Handlung sein, die unseres ungeteilten Beifalls würdig ist."

[5] System der Ethik, II, 116.

[6] Sittl. Sein und sittl. Werden, 94. Nach Ziegler war der Selbstmord Hannibals eine sittliche Notwehr und ein sittlicher Heroismus!

[7] Der religiöse Unterricht. 2. Hauptteil (1900), 209: „Wir dürfen den Selbstmörder nicht unter allen Umständen verurteilen, sondern haben ihn oft als das Opfer eines schweren inneren Unglücks zu betrachten. . . . Die unbedingte sittliche Verurteilung des Selbstmordes ist eine sittliche Roheit sondergleichen.". . . „Ob sein Leben noch etwas wert ist, muß jeder selbst am besten wissen."

[8] Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, II, 217 ff.

[9] Also sprach Zarathustra: vom freien Tod.

[10] Recht bezeichnend ist die Tatsache, daß jene Länder die größten Selbstmordziffern aufweisen, in denen die sog. moderne Schulbildung am stärksten betrieben wird, nämlich Sachsen, Dänemark, Deutschland, Frankreich und die Schweiz. Innerhalb der Bevölkerung desselben Landes liefern wieder die sog. „Gebildeten" das größte Kontingent der Selbstmörder. Siehe Krose, Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit, 113. Für Italien vgl. man die Tabelle 21 bei Morselli, Der Selbstmord, 228.

[11] Die Lebenswunder, 49.

Recht, seinen Qualen durch freiwilligen Tod ein Ende zu machen. Dieser Tod sei ein Akt der Selbsterlösung, was andere „Euthanasie" nennen[1].

Aus der angeführten Art und Weise, wie die Selbstmörder bei fast allen zivilisierten Völkern bestraft wurden, geht zur Genüge die Unrichtigkeit der Behauptung hervor, der Selbstmord sei immer die Wirkung des Irrsinns. Daß mancher im Zustand geistiger Umnachtung Hand an sich selbst legt, ist nicht zu leugnen, aber alle Selbstmörder für irrsinnig zu erklären, geht nicht an. Man weiß im allgemeinen sehr wohl zu unterscheiden, ob jemand bei voller Besinnung oder im Zustand der Geistesstörung sich selbst umgebracht. Ein Cato und Brutus haben nicht im Zustand des Irrsinns ihrem Leben ein Ende gemacht, sonst hätten sie nicht von den Stoikern als Helden gefeiert werden können. Friedrich II. soll im Siebenjährigen Kriege beständig ein Fläschchen Gift bei sich geführt haben, um im Falle seiner Gefangennehmung sich zu töten und dadurch Preußen vor Nachteilen zu bewahren. Wenn er nun in der Gefangenschaft Gift genommen hätte, dürften wir dann sagen, er habe im Zustand geistiger Umnachtung gehandelt?

3. Der Grund der unbedingten Verwerflichkeit des Selbstmordes liegt darin, daß er ein unbefugter Eingriff in das ausschließliche Eigentumsrecht Gottes über die menschliche Person ist.

Nur der Eigentümer kann ohne Verletzung fremden Rechts eine Sache eigenmächtig zerstören. Ist ein Tier mein volles Eigentum, so kann ich es ohne Rechtsverletzung töten, wenn ich will; gehört es aber einem andern, so ist die eigenmächtige Tötung die Anmaßung eines Rechts, das mir nicht zusteht. Ebenso dürfen wir auch uns selbst nicht eigenmächtig töten, wenn wir nicht Herren oder Eigentümer unserer eigenen Person sind. Nun aber ist der Mensch nicht sein eigener Herr; Gott ist der ausschließliche Eigentümer der menschlichen Person.

a) Wie alle Lebewesen, so hat auch der Mensch den angebornen und unzerstörbaren Erhaltungstrieb, kraft dessen er instinktiv sich gegen alles wehrt, was sein Dasein bedroht. Dieser Trieb ist so mächtig, daß selbst der Unglücklichste, dessen Leben nur eine Kette von Leiden und Widerwärtigkeiten ist, sich glücklich schätzt, wenn es ihm gelingt, sein armseliges Dasein um eine Spanne zu verlängern. Aus diesem Naturtriebe schließen wir mit Recht, daß nach dem Willen des Schöpfers der Mensch sein Leben erhalten soll, daß er mithin — wenigstens im allgemeinen — nicht nach Belieben sein Leben zerstören darf und folglich nicht vollkommener Herr über sein Leben ist.

b) Daß aber der Mensch überhaupt nicht sein eigener Herr ist, folgt notwendig aus seiner Stellung zu Gott. Wir sagen, jemand sei sein

[1] Vgl. Fr. Walter, „Die Vernichtung lebensunwerten Lebens" im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphil., Bd. XVI (1922), S. 88.

eigener Herr, wenn er keinen Höheren über sich anerkennt und tun kann, was ihm beliebt. Nun aber ist der Mensch nach seiner ganzen Wesenheit ausschließlich Eigentum und Diener Gottes (I, 623 f.). Gott hat ihn erschaffen und erhält ihn, damit er ihm hienieden diene. Diese Hinordnung auf den Dienst des Schöpfers gehört zu seiner Wesenheit, so daß Gott auf die ausschließliche Herrschaft über den Menschen nicht einmal verzichten könnte, ohne aufzuhören, Endzweck alles Geschaffenen zu sein.

In der Tat, ich kann nur das mein Eigentum nennen, dessen Zweck ich bin (I, 517 u. 523) oder was für mich und meinen Nutzen ausschließlich bestimmt ist. Ist nun der Mensch sein eigener Zweck? Ist er ausschließlich für sich selbst da? Freilich kann man ihn insofern Selbstzweck nennen, als er nicht auf den Nutzen eines Höheren hingeordnet ist, denn der Unendliche kann keinen Nutzen von ihm haben; aber er ist für den Dienst und die Verherrlichung Gottes geschaffen, das bildet seine oberste Aufgabe. Deshalb kann er nicht beliebig über sich selbst verfügen, er untersteht der ausschließlichen Herrschaft Gottes. Durch seine Vorsehung weist Gott jedem Menschen seinen Posten an, auf dem er nach Maßgabe seiner Kräfte an der Verwirklichung der göttlichen Absichten mitarbeiten soll. Schon die Weisen des Altertums haben diese Wahrheit erkannt. Nach dem schönen Vergleich des Pythagoras bilden die Menschen ein großes, wohlgeordnetes Heer, in dem jedem vom höchsten Feldherrn im Himmel sein Posten angewiesen wird. Auf diesem Posten muß er ausharren, bis ihn der oberste Feldherr abruft[1].

c) Aber, wenn auch der Mensch nicht als Herr und Eigentümer über sein Leben verfügen kann, könnte man nicht voraussetzen, er dürfe wenigstens in ganz außergewöhnlichen Fällen, wo er der Gesellschaft unnütz geworden und ihm die Beobachtung der sittlichen Ordnung sehr schwer fällt, seinem Leben ein Ende bereiten?

Auch diese Annahme ist ausgeschlossen. Wer nicht Eigentümer einer Sache ist, darf dieselbe nicht ohne ausdrückliche oder stillschweigende Ermächtigung des Eigentümers zerstören. Von einer solchen Ermächtigung Gottes kann aber beim Selbstmord keine Rede sein. Eine ausdrückliche Ermächtigung liegt nicht vor. Eine stillschweigende könnte aber nur dann vernünftigerweise vorausgesetzt werden, wenn der erste und höchste Zweck, um dessentwillen der Mensch auf Erden weilt, jemals unerreichbar würde. Das ist aber nicht der Fall. Der oberste Zweck des irdischen Lebens ist der Dienst

[1] Cicero, De senect. c. 20: Vetat Pythagoras iniussu imperatoris, i. e. Dei, de praesidio et statione vitae decedere. Ähnlich Plato im „Phädon" (62 b): *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν.*

und die Verherrlichung Gottes. Dieser Zweck ist dem Menschen nie unerreichbar. In allen Lagen kann er wenigstens sich in Demut und Gehorsam unter des Allmächtigen Hand beugen, er kann zu Gott beten, auf ihn hoffen und vertrauen, mit Geduld und Ergebung sein Kreuz auf sich nehmen. Ja gerade in den Stunden schwerster Heimsuchungen hat er die beste Gelegenheit, die herrlichsten Tugenden zu üben und sich selbst reiche Kronen für das ewige Leben zu verdienen. Daraus folgt, daß der Mensch auch nie ohne seine Schuld der menschlichen Gesellschaft nutzlos wird. Mag er auch sonst nichts mehr leisten, wenigstens kann er die sittliche Ordnung einhalten und so durch sein Verdienst und Gebet, vielleicht auch durch sein Tugendbeispiel sich als nützliches Glied der Gesellschaft erweisen.

Das geben wir den Anwälten des Selbstmordes gern zu: faßt man das Leben rein „diesseitig" auf, reißt man den Menschen von seinem Schöpfer und Endziel los, so läßt sich schwer einsehen, warum er nicht unter Umständen berechtigt sein sollte, seinem Leben ein rasches Ende zu bereiten. Aber dieser Standpunkt ist falsch.

Noch eine andere Erwägung bestätigt die Unzulässigkeit des Selbstmordes für „außerordentliche Fälle". Wir fragen: welches sind diese Fälle? Wo ist hier eine in der Natur der Sache begründete Grenze? Und wer soll über die Zulänglichkeit der „außerordentlichen" Gründe urteilen? Das Urteil müßte schließlich demjenigen überlassen bleiben, um dessen Leben es sich handelt. Dieser aber steht unter dem Eindruck der auf ihm lastenden Leiden: des Kummers, verkannter Liebe, der Schande, der Verzweiflung usw. Würde er in der Verwirrung die nötige Klarheit des Urteils bewahren? Würden die von Selbstmordgedanken Geplagten nicht in unzähligen Fällen die außergewöhnliche Gelegenheit für gekommen erachten? Obgleich der Selbstmord nahezu allgemein als ein schimpfliches Verbrechen gilt, das man durch Annahme von Wahnsinn zu beschönigen sucht, legen doch in Europa mindestens 60—70 000 Menschen jährlich Hand an sich. Was würde geschehen, wenn sich die Überzeugung Bahn bräche, der Selbstmord sei unter Umständen erlaubt?

4. Ist der Selbstmord, wie gezeigt, ein frevelhafter Eingriff in das ausschließliche Eigentumsrecht Gottes über die menschliche Person, so folgt, daß der Selbstmörder auch in schwerster Weise die *Liebe* verletzt, die er sich selbst schuldet. Bei andern Sünden bleibt noch die Möglichkeit reuiger Umkehr; der Selbstmörder schneidet sich diese Möglichkeit ein für allemal ab. Er stürzt sich in törichter Verblendung, um zeitlichen Leiden zu entgehen, in das ewige Verderben.

Der Selbstmörder schädigt auch durch seine Freveltat die *menschliche Gesellschaft*, weil er durch sein schlechtes Beispiel andere das eigene Leben mißachten lehrt und sie dadurch in Gefahr bringt, auch

das Leben anderer geringzuschätzen. Wer sein eigenes Leben nicht achtet, dem ist auch das fremde gleichgültig. Sodann entzieht der Selbstmörder der Gesellschaft ungerecht ein nützliches Glied. Jeder soll nach Maßgabe seiner Fähigkeit und Stellung irgendwie zum Wohle der Mitmenschen beitragen. Es steht dies auch zu jeder Zeit in seiner Gewalt, wie wir schon bemerkten. Auch das übersehe man nicht. Das Los der Menschen auf Erden untereinander ist nun einmal innig verkettet. Das Wohl einer Familie, ja weiter Kreise ist oft an ein Menschenleben geknüpft. Es ist ferner eine notwendige Voraussetzung des gesellschaftlichen Verkehrs, daß man die Dauer des Menschenlebens wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit in Berechnung ziehen könne. Unzählige Verträge und Unternehmungen beruhen auf dieser Voraussetzung. Was sollte aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn es jedem freistände, unter Umständen Hand an sich zu legen?

5. Aus der Verwerflichkeit des Selbstmordes folgt, daß auch die Selbstverstümmelung, d. h. die Lostrennung und Zerstörung eines Gliedes (Organs), unerlaubt ist. Der Verstümmelung gleichzustellen ist die Kastration und überhaupt die Untauglichmachung eines Organs für seine natürlichen Funktionen. Wie der Mensch nicht Herr seiner Person ist, so ist er auch nicht Herr seiner Glieder. Denn er wird durch die Gesamtheit seiner Glieder gebildet. Wäre er Herr über die einzelnen Glieder, so wäre er es auch über das Ganze. Hierzu kommt, daß uns die Glieder vom Schöpfer zu bestimmten Verrichtungen verliehen sind, mithin nicht eigenmächtig von uns zu diesen Verrichtungen untauglich gemacht oder vom Leibe losgetrennt werden dürfen.

Nur für den Fall, daß die Trennung eines Gliedes zur Erhaltung des Ganzen notwendig erscheint, ist sie erlaubt. Denn der Teil ist dem Ganzen untergeordnet. Bringt also ein Teil den ganzen Körper in Gefahr, so darf man ihn von diesem trennen. Sind wir auch nicht Herren unseres Leibes, so sind wir doch Verwalter desselben, denen sein Nießbrauch zusteht. Deshalb dürfen, ja sollen wir als vernünftige Verwalter alles tun, was zu dessen Erhaltung nötig ist.

6. Die meisten Einwendungen zugunsten des Selbstmordes sind schon durch unsere Beweisführung vorweggenommen.

Hume leugnet, daß der Selbstmord ein Eingriff in das ausschließliche Eigentumsrecht Gottes sei. Denn wenn wir überhaupt nicht über unsern Leib verfügen dürften, so wäre es auch unzulässig, zur Erhaltung desselben in den Lauf der Natur einzugreifen, z. B. einen Stein abzuwehren, der auf unser Haupt zu fallen droht. Als ob die bloße Beschützung des eigenen Lebens gegen eine Gefahr schon die Anmaßung des Eigentumsrechts über dasselbe wäre! Wir schließen nicht jedes Verfügungsrecht des Menschen über sein eigenes Leben aus, sondern bloß das Verfügungsrecht, welches dem Eigen-

tümer oder Herrn zusteht. Ein Verwalten hat kein Recht, die ihm anvertraute Sache zu zerstören, weil dies zur ausschließlichen Befugnis des Eigentümers gehört. Folgt daraus, daß er keinerlei Verfügungsrecht über diese Sache habe? Gewiß nicht. Geradeso ist es mit dem Menschen. Er hat als Verwalter seines Leibes kein Recht, denselben zu zerstören, wohl aber das Recht und die Pflicht, für seine Erhaltung zu sorgen. Und soweit es diese Erhaltung erfordert, darf und soll er auch in den Lauf der Natur eingreifen und denselben seinem Nutzen dienstbar machen.

Seneca sucht in seinen Briefen[1] den Selbstmord als eine Heldentat zu feiern. Der „Weise" ziehe es vor, mutig seinem Leben ein Ende zu bereiten, wenn es nicht mehr mit Ehren fortgesetzt werden könne. Aber weit entfernt, eine Heldentat zu sein, ist der Selbstmord eine Feigheit. Nur derjenige nimmt zum Selbstmord seine Zuflucht, dem das Leben wegen Kummer, gekränkter Ehre, verkannter Liebe oder großer Schmerzen unerträglich erscheint, dem es also an Mut in Ertragung der Widerwärtigkeiten gebricht[2]. Mit Recht sagt der hl. Augustinus[3] von dem Selbstmord Catos, Brutus', der Kleopatra, Senecas u. a.: diese Taten seien nicht ein Beweis ihres Starkmutes, sondern eher Beweise tadelnswerter Feigheit oder Ehrsucht gewesen. Ähnlich urteilte schon vor ihm der Philosoph aus Stageiros[4] über den Selbstmord.

Wenn Seneca meint, es sei eine Forderung der Klugheit, den durch Krankheit und Alter morsch und unnütz gewordenen Leib zu verlassen, wie man ein morsches Gebäude verläßt, so wäre dieser Vergleich nur zutreffend, wenn die Seele den Leib ruhig in seinem Zustande belassen könnte, und wenn das weitere Verweilen ihr selbst Vernichtung drohte. Beide Voraussetzungen sind aber unrichtig. Beim Selbstmord handelt es sich nicht um ein bloßes Verlassen des Leibes, sondern um eine direkte Zerstörung desselben, um dadurch die Seele vom Leibe zu trennen. Die Seele wohnt nicht im Leibe wie in einem Hause, in dem sie beliebig ein- und ausgehen kann; Leib und Seele sind substantiell miteinander zur Einheit verbunden und bilden durch ihre Vereinigung den Menschen, der vom Schöpfer seinen Posten angewiesen erhält und darauf ausharren muß, bis ihn der „oberste Feldherr" abruft. Harrt die Seele geduldig aus, bis der Leib von selbst zusammenbricht, so gelangt sie eben dadurch zum ewigen Leben.

---

[1] Epist. 58 et 70.

[2] Die gewöhnlichsten bekannten Beweggründe zeigen, wie wenig der Selbstmord als „Heldentat" zu feiern ist. Abgesehen von Geisteskrankheit sind nach Morselli (Selbstmord, 254) und Krose (Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit, 62) körperliche Leiden, Lebensüberdruß, Leidenschaften, Laster, Ärger und Streit, Kummer und Trauer, finanzielle Verluste, Elend und Not, Gewissensbisse, Scham und Furcht vor Schande die bekannten Beweggründe des Selbstmords. Da ist kein Platz für eine „Heldentat".

[3] De civit. Dei l. 1, c. 28.

[4] Ethic. Nic. 3, 11, 1116 a 12. Treffend sagt der Dichter Martial (l. 11, epist. 57):

Rebus in angustis facile est contemnere vitam.
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Seneca macht zugunsten des Selbstmordes auch geltend, das Leben sei eine Wohltat; einer Wohltat aber könne man freiwillig entsagen. Gewiß ist das Leben eine Wohltat, aber eine mit Pflichten verbundene Wohltat, die dem Menschen an erster Stelle zur Ehre und zum Dienste Gottes verliehen wurde.

Es ließe sich ferner einwenden: Wir dürfen unter Umständen den Tod wünschen; also dürfen wir ihn auch gewaltsam herbeiführen. Der Vordersatz ist richtig. Man darf aus vernünftigen Gründen, z. B. um den Gefahren und Armseligkeiten dieses Lebens zu entgehen, um der Anschauung Gottes teilhaftig zu werden, wünschen, „aufgelöst und mit Christus zu sein". Aber daraus folgt nicht, daß man gewaltsam Hand an sich selbst legen dürfe. Ein Soldat mag auf seinem Posten wünschen, daß man ihn von seinem Posten abrufe, er kann unter Umständen sogar darum bitten. Folgt daraus, daß er eigenmächtig seinen Posten verlassen dürfe?

Zur Beschönigung des Selbstmordes hat man auf das Beispiel einiger Heiligen hingewiesen, die selbst direkt den Tod suchten. So soll die hl. Apollonia sich selbst in die für sie bereiteten Flammen gestürzt haben. Man kann aber annehmen, Gott selbst habe die Heilige zu ihrer Tat angetrieben. Als Herr über Leben und Tod kann Gott jeden Menschen abrufen, wann er will; er kann auch dem Menschen selbst befehlen, seinem irdischen Leben ein Ende zu bereiten. Eine solche Selbsttötung auf Gottes Geheiß ist kein Eingriff in das Eigentumsrecht Gottes und mithin kein sündhafter Selbstmord. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß der eine oder andere aus schuldlosem Irrtum so gehandelt habe. Denn ihr Los war doch entschieden; es handelte sich nur darum, ob sie sich selbst in die Flammen stürzen durften oder zuwarten mußten, bis wenige Augenblicke später der Henker sie mit Gewalt hineinwarf.

## Zweiter Artikel.

### Positive Pflichten in bezug auf Leben und Gesundheit.

1. Wir sollen nicht bloß Leben und Gesundheit nicht schädigen, wir haben auch die Pflicht, positiv für ihre Erhaltung zu sorgen. Sie sind uns zur Erfüllung der uns von Gott zugewiesenen Aufgabe verliehen. Sie müssen also erhalten werden und diese Erhaltung erheischt ihrer Natur nach positive Sorge. Deshalb schließen wir mit Recht, daß Gott diese Sorge von uns verlangt. Diesen Willen erkennen wir auch aus dem unzerstörbaren Naturtrieb nach Gesundheit und Wohlergehen. Endlich zeigt uns der Umstand, daß Gott die der Erhaltung nötigen Betätigungen mit Genuß verbunden, seine Absicht, uns zu denselben anzuhalten.

2. Auf die Frage, wie weit diese Pflicht positiver Sorge für Gesundheit und Leben gehe, läßt sich mit dem allgemeinen Grundsatze antworten: Man ist nur zum Gebrauch der gewöhnlichen Mittel der Selbsterhaltung verpflichtet, d. h. solcher Mittel, die ohne zu große Anstrengung und Kosten zu beschaffen sind

und durchschnittlich von vernünftigen Leuten in ähnlicher Lage angewendet werden. Die bewußte Vernachlässigung solcher Mittel käme unter Umständen einer bewußten Selbsttötung gleich. So ist es ein Selbstmord, wenn ein Gefangener — auch wenn er widerrechtlich gefangen ist — jede Nahrung zurückweist und verhungert.

Die Pflicht zum Gebrauch *außergewöhnlicher* Mittel würde das Leben zu einer unerträglichen Last machen. Wir wären auf Schritt und Tritt gehindert, und die Gesundheit würde fast alle unsere Sorge in Anspruch nehmen. Die Erde würde zu einer großen Heilanstalt, in der die Ärzte und Apotheker die erste Rolle spielten. Anstrengende und gefährliche Arbeiten, die doch zum Wohle der menschlichen Gesellschaft in unzähligen Fällen nötig oder nützlich sind, wären von vornherein ausgeschlossen, an Handel und Industrie wäre kaum zu denken.

3. Aus dem aufgestellten Grundsatz läßt sich leicht im einzelnen bestimmen, was man für die Pflege des Leibes zu tun und zu meiden hat.

a) Vor allem darf niemand ohne wichtigen Grund sich augenscheinlicher Lebensgefahr aussetzen. Tollkühne Seiltänzereien und andere offenbar lebensgefährliche Spiele sind ein Frevel am eigenen Leben.

b) Niemand ist an und für sich zu gefährlichen chirurgischen Operationen *verpflichtet*, um sein Leben zu retten. Denn ein Mittel, das mit Lebensgefahr verbunden ist, gehört nicht zu den gewöhnlichen Mitteln der Selbsterhaltung. Ebenso ist ein Mitglied einer Familie nicht zum Gebrauch sehr kostspieliger Heilmittel verpflichtet, wenn dadurch das Vermögen der Familie übermäßig erschöpft würde. Natürlich ist die Pflicht der Selbsterhaltung nicht für alle dieselbe, sie ist größer für einen Vater, dem die Erziehung seiner Kinder obliegt, als für einen andern, der für niemand zu sorgen braucht.

c) Übermäßige *Bußübungen* durch Fasten, Nachtwachen und andere Kasteiungen, welche die Gesundheit zusehends untergraben, sind, abgesehen von besonderer göttlicher Eingebung, unerlaubt. Dagegen sind Bußwerke innerhalb gewisse Schranken mit einer vernünftigen Sorgfalt für die Gesundheit sehr wohl verträglich. Die größten christlichen Aszeten haben nicht selten ein sehr hohes Alter erreicht. Der hl. Romuald hat ein volles Jahrhundert lang strenge Abtötung geübt. Übrigens möchten wir an diejenigen, welche für die Gesundheit der christlichen Büßer so besorgt sind, die Frage richten, warum sie denn für die Gesundheit so vieler Arbeiter in Fabriken und Bergwerken nicht dieselbe Sorgfalt bekunden? Wenn man nichts Böses darin findet, daß ganze Menschenklassen um eines geringen Lohnes willen in Fabriken und Bergwerken ihr Leben der Gefahr aussetzen, warum eifert man gegen diejenigen, welche um der Tugend willen Buße üben?

4. Die Sorge um das leibliche Leben umfaßt auch die Sorge für den

äußeren Menschen. Der menschliche Leib ist nicht bloß das Werkzeug, sondern auch die Hülle und der Spiegel der geistigen Seele, ein Teil der menschlichen Person, und muß deshalb auch als solcher behandelt werden. Da von den Pflichten der Bescheidenheit und Mäßigkeit schon die Rede war, begnügen wir uns hier mit einigen Bemerkungen über die Kleidung.

Die Kleidung soll so sein, daß sie ihrem zweifachen Zweck entspricht. Der erste Zweck der Kleidung ist der Schutz des Leibes gegen die Ungunst der Witterung. Der zweite ist der Anstand. Selbst die rohesten Völker suchen zu verhüllen, was die Natur zu verbergen gebietet. Aber ein höher gesittetes Volk darf sich damit nicht begnügen. Es soll alles verhüllen, was die unordentliche Lust erregen kann. Naturgemäß erwartet man in dieser Beziehung besondern Zartsinn vom weiblichen Geschlechte. Zu bedauern ist, daß die höheren Stände, die den übrigen ein gutes Beispiel geben sollten, sich nicht selten über die einfachsten Anforderungen der Sittsamkeit hinwegsetzen. Zum Anstand gehört auch, daß die Kleidung standesgemäß und reinlich sei. Sowohl übertriebene Nachlässigkeit, Unreinlichkeit und Unordnung als die übertriebene Putz- und Modesucht ist tadelnswert. Verzeiht man übrigens dem weiblichen Geschlecht in etwa die ängstliche Sorge für Putz als angeborne Schwäche, so macht sie den Mann zum lächerlichen Stutzer.

## Drittes Kapitel.

## Pflichten in bezug auf die äußeren Güter.

### Erster Artikel.

### Die Sorge für Ehre und guten Ruf.

Die äußeren Güter, für die der Mensch zu sorgen hat, sind: Ehre und guter Ruf, ein bestimmter Berufsstand und äußere Glücksgüter.

1. Nach der Wortbedeutung bezeichnet Ruf (fama) zunächst die Art und Weise, wie andere über uns reden. Genau genommen aber besteht der Ruf hauptsächlich in der Meinung oder Schätzung, welche andere von uns und unserem Werte haben, und die sich in den Reden über uns kundgibt. Der Ruf kann gut oder schlecht sein. Der gute Ruf, auch Ruf schlechthin genannt, ist die gute Meinung (Achtung, Hochschätzung), welche andere wegen irgendeines Vorzuges von uns haben; der schlechte Ruf dagegen die schlechte Meinung anderer über uns wegen gewisser Fehler und Mängel. Der Ruf besteht eigentlich nicht in dem Urteil eines einzelnen, sondern im Urteile vieler, das sich naturgemäß im Reden kundgibt (daher auch Leumund = Leutemund genannt). Weil aber dieses Ur-

teil vieler aus gleichartigen Teilen besteht, so kann schon ein einzelnes Urteil als Anfang und Teil des guten Rufes angesehen werden[1].

Vom Ruf unterscheidet sich die *Ehre*, d. h. die äußere Bezeigung der guten Meinung, welche man von jemand hat. Sie enthält ihrer Natur nach den guten Ruf als Teil und fügt ihm die äußere Kundgebung hinzu. In diesem Sinne ist die Ehre mehr wert als der gute Ruf allein. Zuweilen wird jedoch die Ehre ausschließlich nur für die *äußere* Bezeigung der Achtung genommen, und in dieser Bedeutung ist sie von geringerem Wert als der gute Ruf.

2. Der gute Ruf setzt in demjenigen, der ihn besitzt, irgendwelche wirkliche oder angenommene Vorzüge oder Vollkommenheiten voraus. Diese bilden die *Grundlage* des guten Rufes. Die vorzüglichste Grundlage des guten Rufes ist die Tugend, aber auch andere Vorzüge können einen guten Ruf begründen: Scharfsinn, Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Geschicklichkeit, Stärke, Schönheit, Adel usw.

Je nach dem Grunde, auf den sich der gute Ruf stützt, unterscheidet man verschiedene Arten von Ruf. So gibt es einen guten Ruf in *sittlicher Beziehung*, der sich auf den sittlichen Wert eines Menschen gründet und auch guter Ruf einfachhin heißt; es kann aber jemand auch einen guten Ruf haben als Richter, Arzt, Lehrer, Künstler, Handwerker, Schriftsteller usw. Im Deutschen gebrauchen wir zur Bezeichnung der verschiedenen Arten von gutem Ruf vielfach den Ausdruck *Ehre*. So reden wir von sittlicher Ehre, Standesehre; wir sagen, jemand sei in seiner Ehre als Geschäftsmann, als Vater, als Beamter angegriffen. Genau genommen müßten wir in diesen Fällen von gutem Ruf und nicht von Ehre reden. Zwar wird meistens *auch* die Ehre angegriffen, aber die Hauptsache, die man angegriffen hat, ist der *gute Ruf*. Wenn jemand wegen irgendeiner Verleumdung behauptet, er sei in seiner Ehre angegriffen, will er nur sagen, man habe die gute Meinung zerstört, welche andere von ihm hatten. Wir handeln im folgenden *hauptsächlich* vom guten Ruf in sittlicher Beziehung, ohne jedoch die andern Arten von Ruf ausschließen.

3. Weit entfernt, tadelnswert zu sein, ist das *mäßige Streben nach gutem Ruf* geradezu *Pflicht*. Nicht umsonst mahnt die Schrift (Sir. 41, 15): „Trage Sorge für einen guten Namen." Der gute Ruf ist im allgemeinen ein notwendiges Mittel zur Erhaltung und zur Erfüllung des Berufes. Er ist vor allem eine mächtige Schutzwehr des sittlichen Lebens. Wer nichts mehr an seinem Rufe zu verlieren hat, ist ohne sittlichen Halt; der Abgrund der Verworfenheit öffnet sich schrankenlos vor ihm. Die berufsmäßigen Gauner und Dirnen sind die charakteristischen Gestalten dieser Art. Durch die Furcht vor Schande

[1] De Lugo, De iustit. et iure, disp. 14, s. 1, n. 1.

oder Verlust des guten Rufes wird unzähliges Böse verhindert und viel Gutes bewirkt. Man denke nur an die Furcht vor Amtsentlassung, Zurücksetzung, Ausschließung aus einer Gesellschaft, vor der Schande der Armut, des Zuchthauses, ja selbst die Furcht, in der Presse oder in öffentlichen Versammlungen an den Pranger gestellt zu werden. Es sind das allerdings keine sehr edlen Beweggründe; aber die Menschen bedürfen nun einmal durchschnittlich eines solchen Zaumes.

Ja noch mehr. Ohne das „mild erwärmende Feuer", den Trieb nach Achtung und Ehre wären viele der herrlichsten Großtaten der Welt nie zustande gekommen. Der wahrhaft Tugendhafte wird bei der menschlichen Ehre nicht stehenbleiben, sondern alle Ehre auf Gott, den Urquell alles Guten hinordnen; aber es lag gewiß in der Absicht der göttlichen Vorsehung, sich auch dieses Strebens nach Auszeichnung und Ehre zu bedienen, um die Menschen zu rastlosem Schaffen, zum Vollbringen großer Taten anzutreiben.

Der gute Ruf bildet ferner die unentbehrliche Voraussetzung und den Boden für die gesellschaftliche Stellung und Wirksamkeit des Menschen. Gute Menschen gehen nur mit denen gern um, die in gutem Ruf stehen. Kommt jemand in übeln Ruf, so ziehen sich seine Bekannten und Freunde von ihm zurück, er wird von den besten Kreisen gemieden. Dadurch verliert er den Trost und die Kraft, welche die Gesellschaft guter Menschen gewährt. Ohne guten Ruf ist es ferner unmöglich, wichtigere und einflußreichere Ämter und Vertrauensposten zu erlangen oder segensreich zu verwalten, weil man dem übel Beleumundeten kein Vertrauen entgegenbringt. Ein Vorgesetzter, Verwalter, Richter, Priester, Kaufmann usw. kann ohne guten Ruf gar nicht bestehen. Selbst der einfachste Bediente und Handlanger wird in seiner Stellung unmöglich, wenn er in sittlicher Beziehung oder auch in bezug auf Fähigkeit, Kraft, Gesundheit seinen guten Ruf einbüßt.

4. Trotz dieser allgemeinen Pflicht der Sorge für den guten Ruf gibt es doch Fälle, wo man aus höheren Gründen auf das Streben nach Erhaltung des guten Namens verzichten darf. So kann es geschehen, daß jemand unschuldig verleumdet wird und dadurch an seinem guten Rufe schwere Einbuße erleidet, ohne deshalb verpflichtet zu sein, auf Wiederherstellung desselben zu dringen. Er kann lobenswert aus Liebe zu Gott den Verlust seiner Ehre mit Geduld ertragen, wenn ihm der gute Ruf zur Erfüllung seiner Standespflichten nicht notwendig ist.

## Zweiter Artikel.

### Sorge für Berufsstand und äußere Glücksgüter.

1. Der Mensch ist zur Arbeit geboren (57), und zwar auch zu gesellschaftlich nützlicher Arbeit. Die Arbeit setzt aber durchschnittlich einen

bestimmten Stand und Beruf in der Gesellschaft voraus. Deshalb hat jeder die Pflicht, irgendeinen passenden Berufsstand zu ergreifen.

Die große Masse der Menschen wird immer von ihrer Hände Arbeit leben müssen. Daraus erwächst ihnen die Pflicht, irgendein Handwerk, ein Gewerbe oder eine Kunst zu erlernen, um sich und ihre Familie ehrlich ernähren zu können. Wer es unterläßt, die ihm gebotene Gelegenheit zur Erwerbung einer gesicherten Lebensstellung zu ergreifen, sündigt gegen sich und die Gesellschaft. Niemand hat ein Recht zum „Vagabundieren". Berufslose „Bummler" werden mit Recht als eine gesellschaftliche Gefahr betrachtet und polizeilich verfolgt. Sie gehen auch meistens sittlich zugrunde.

Aber auch diejenigen, welche durch Reichtum der Sorgen für den Unterhalt enthoben sind, sollen sich einer angemessenen Berufsarbeit hingeben, in der sie irgendwie zum Wohle der Gesellschaft mitwirken. Unter nützlichen Berufen darf man jedoch nicht mit den Materialisten bloß solche verstehen, die Brot und Kartoffeln produzieren. Der Mensch lebt nicht allein vom Brote, er hat auch höhere geistige und sittliche Bedürfnisse. Dies sei nicht nur von solchen gesagt, die sich der Pflege von Kunst und Wissenschaft widmen, sondern auch von solchen, die aus Liebe zu Gott alles verlassen, um sich ausschließlich dem Dienste Gottes und der Arbeit am Seelenheile zu widmen. Wenn je, so hat heute die in Sinnengenuß und Laster versunkene Welt das Gebet und das Beispiel heldenmütiger Entsagung notwendig. Die armen „Bettelmönche" haben übrigens mehr zur Förderung der Kultur geleistet als die meisten von denen, die mit Verachtung von ihnen reden.

Welchen Beruf soll sich jeder wählen? Sittlich unerlaubte und unnütze Berufe sind von vornherein ausgeschlossen. Unter den übrigen soll sich jeder einen passenden Beruf wählen, in dem er am sichersten sein ewiges Ziel erreichen und der Gesellschaft am meisten nützen kann. Dadurch werden von der Wahl alle Berufe ausgeschlossen, für die jemand die erforderlichen Tugenden, Talente oder sonstigen Erfordernisse nicht hat und nicht erwerben kann. Infolge des falschen Bildungstriebes wird hierin heute vielfach gefehlt. Man klagt darüber, daß die niedrigeren Verrichtungen, so nützlich und notwendig sie der Gesellschaft auch sind, kaum mehr die nötigen Kräfte finden. Das bißchen Schulbildung und der große Dünkel machen alle zu vornehm und gelehrt, um sich mit solch' niedrigen Arbeiten abzugeben. Alles drängt sich zu den höheren Stellungen. Jeder will lieber wenigstens „Schreiber" in einem Bureau werden, als ein ehrsames Handwerk ergreifen, bei dem man schwielige Hände bekommt.

2. Unter Glücksgütern verstehen wir hier alle äußeren Mittel zu unserer Erhaltung und Entwicklung, wie Wohnung, Nahrung, Klei-

dung, Werkzeuge usw.. Von besondern Verhältnissen abgesehen, ist jeder zum Erwerb äußerer Güter verpflichtet. Das ergibt sich unmittelbar aus der Pflicht der Selbsterhaltung. Die äußeren Besitzgüter fallen uns nicht von selbst in den Schoß. Wir müssen Hände und Füße regen, um sie zu erwerben. Der Erwerbstrieb ist übrigens so stark und allgemein, daß er eher eines Zügels als eines Ansporns bedarf. Wir wollen uns deshalb nur die Frage beantworten, wie weit die Erwerbspflicht reiche. Den sichern Maßstab für diese Pflicht gibt das Bedürfnis. Nur so weit sind wir nach irdischen Gütern zu streben verpflichtet, als sie uns zur Erfüllung unserer Berufspflichten notwendig sind. Weil diese Bedürfnisse verschieden sind, ist auch jene Verpflichtung nicht für alle dieselbe. Wer für sich allein sorgen muß, hat in dieser Beziehung eine geringere Verpflichtung als ein anderer, dem die Sorge für eine Familie obliegt.

Über das Bedürfnis hinaus nach Erwerb zu streben, ist zwar nicht verboten, aber keine Pflicht. Eine solche Pflicht wäre dem Menschen ein Hindernis auf dem Wege des Guten. Der Verzicht auf das unnötige Streben nach irdischem Besitz ist ein mächtiges Mittel der Tugend, weil er viele Hindernisse des Guten und Fallstricke des Bösen beseitigt. Das Streben nach Besitz erfüllt das Herz mit zeitlichen Sorgen und bewirkt, daß man leicht sowohl in bezug auf das Maß als die Art und Weise des Erwerbes die erlaubten Schranken überschreitet. Wer dagegen diese Sorge von sich wirft, befreit sich von einem schweren Ballast, so daß er ungestört und ungeteilt dem Dienste Gottes und des Nächsten obliegen kann.

Hieraus ersieht man, daß die evangelische Armut — soweit nicht besondere Standespflichten entgegenstehen — der Vernunft vollkommen entspricht. Wer um der Liebe Christi willen alles verläßt, ist tausend lästige Sorgen los. Er kann sich ungeteilt dem Dienste Gottes hingeben und findet zugleich in der Armut eine beständige Gelegenheit zur Selbstverleugnung, zur Demut und zum Gottvertrauen, und ein überreicher Lohn wird ihm für seine Entbehrungen im Himmel zuteil werden. Die evangelische Armut ist übrigens bloß ein Rat, keine Pflicht. Die Neigungen und Bedürfnisse sorgen schon dafür, daß es nie an solchen fehlt, die mit aller Kraft dem Erwerb irdischer Güter obliegen.

Roscher[1] wirft der katholischen Kirche vor, sie lehre die Weltverachtung und erweise sich dadurch als ein Hindernis für die volkswirtschaftliche Entwicklung der Gesellschaft. Aber die Kirche lehrt nicht die Welt selbst verachten, sondern nur den Besitz irdischer Güter, und auch diesen nicht absolut, sondern nur relativ, insofern er uns hinderlich ist im Erwerb höherer Güter. Die Welt in sich selbst verachten oder geringschätzen, wäre unsinnig. Ist denn die Welt mit all ihrer Ordnung, Schönheit,

[1] Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland (1874), 5.

Mannigfaltigkeit und Größe nicht ein wundervolles Kunstwerk, das uns laut die Weisheit und Güte des Schöpfers verkündet? Wer hat die Armut glühender geliebt als der „Arme von Assisi"? Und doch, wer war ein größerer Bewunderer und Liebhaber der Schönheiten und Vollkommenheiten der Natur? Wer lebte in einem innigeren Verkehr mit ihr als er? Die geringste Blume des Feldes redete ihm von der Schönheit und Liebe Gottes, erhob ihn zu den tiefsten Betrachtungen und vermochte ihm Tränen der Liebe und Dankbarkeit zu entlocken. Die Vögel des Himmels flogen auf sein Geheiß herbei, um mit ihm dem Schöpfer ein Loblied zu singen. Kann man nicht eher denjenigen, denen die ganze Welt nichts als ein unermeßlicher, sinn- und zweckloser Atomwirbel ist, vorwerfen, daß sie die Welt verachten lehren? Also die Kirche predigt nicht die Verachtung der Welt in sich, sondern nur die Verachtung des ausschließlichen Besitzes von Vermögensgütern, und zwar nur *relativ*, insofern der Eigentumsbesitz ein Hindernis für höhere Güter ist. Sie leugnet also weder die Erlaubtheit noch auch die den meisten obliegende Pflicht des Gütererwerbs. Aber sie gebietet, in diesem Streben die rechten Schranken zu beobachten d. h. die *himmlischen Güter höher zu schätzen als die irdischen*, und dementsprechend *empfiehlt* sie auch denen, welche die Kraft dazu finden, dem armen Heiland in Armut zu folgen, um so sicherer und reichlicher der himmlischen Güter teilhaftig zu werden.

# Drittes Buch.

# Von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander.

## Erstes Kapitel.

### Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit.

Die Menschen sind ihrer Natur nach zum gesellschaftlichen Leben bestimmt (I, 38). Deshalb haben sie Pflichten und Rechte gegeneinander, ohne die ein geordnetes Zusammenleben unmöglich wäre.

Die Pflichten gegen die Mitmenschen lassen sich einteilen in Rechtspflichten und andere sittliche Pflichten (I, 621). Den ersteren entspricht auf seiten derjenigen, gegen die man verpflichtet ist, ein *strenges* Recht der *ausgleichenden* Gerechtigkeit, den letzteren dagegen nicht. Wir werden zuerst von den nicht juridischen Pflichten handeln, und zwar nur von den Pflichten der *Liebe* und *Wahrhaftigkeit*, weil die übrigen sich aus dem über die Liebe und Wahrhaftigkeit Gesagten leicht verstehen lassen (vgl. I, 366).

## Erster Artikel.

### Pflichten der Nächstenliebe.

### § 1. Von der Pflicht der Nächstenliebe im allgemeinen.

1. Wie in bezug auf uns selbst, so ist auch bezüglich des Mitmenschen die Liebe die Quelle der reinen Gewissenspflichten. Das allgemeine Gebot der Nächstenliebe lautet: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Die Worte „wie dich selbst" bedeuten hier nicht die Gleichheit, sondern die Ähnlichkeit der Liebe. Wir sollen den Nächsten nicht in demselben Maße, wohl aber ähnlich lieben wie uns selbst. Die Liebe zu uns soll das Vorbild der Liebe zum Nächsten sein[1]. Schon hieraus erhellt, daß die Nächstenliebe eine Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft (I, 82) sein soll. Wir lieben uns selbst mit der Liebe des Wohlwollens; ähnlich sollen wir auch unserem Nebenmenschen wohlwollende Liebe entgegenbringen.

2. Der Grund der allgemeinen Nächstenliebe ist, weil alle Menschen Brüder und Glieder der einen großen Gottesfamilie sind. Wir betrachten es als selbstverständlich, daß sich die Glieder einer Familie, in deren Adern gleiches Blut fließt, einander lieben. Nur auf dem Boden wahrer gegenseitiger Liebe kann auch ein glückliches Familienleben erblühen. Ähnliches gilt in bezug auf die große Familie der Menschen, die alle denselben Schöpfer und Vater im Himmel und dieselben Stammeltern auf Erden haben, dieselbe Menschennatur und Ebenbildlichkeit Gottes in sich tragen und demselben gemeinsamen Endziele zustreben. Auch sind sie durch angeborne Neigungen und Bedürfnisse auf gegenseitige Hilfe und Unterstützung angewiesen. Deshalb soll eine gemeinsame Liebe alle umschlingen. Die Liebe muß gewissermaßen der einigende Kitt unter den Menschen sein. Würde die Liebe von der Erde verschwinden, so müßte ein Krieg aller gegen alle ausbrechen.

Der hier angeführte Grund gilt sowohl für die, welche schon glücklich am Ziele ihrer Laufbahn angelangt sind, als für jene, die noch auf Erden ihrer ewigen Heimat zupilgern; deshalb darf kein Mensch auf Erden, selbst unser ärgster Feind nicht, von dieser allgemeinen Liebe und den gewöhnlichen Liebeserweisen, die man allen zu gewähren pflegt, ausgeschlossen werden. Denn auch unser Feind ist und bleibt Glied derselben Familie. Er soll nach Gottes Absicht gemeinsam mit uns hienieden die ihm gestellte Aufgabe lösen und einstens mit uns am Throne Gottes stehen.

Die Feindesliebe ist kein ausschließlich christliches Gebot. Freilich

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 26, a. 4.

finden wir sie tatsächlich kaum irgendwo außerhalb des Christentums in Übung. Trotzdem ist sie eine Forderung des Naturgesetzes. Dieses Gebot war auch im Alten Bunde nicht unbekannt. David hat es befolgt, und die Worte: „Du sollst deinen Feind hassen" (Mt. 5, 43), sind nicht im Alten Testament enthalten, sondern waren ein auf falscher Erklärung beruhender Zusatz der Pharisäer[1].

3. Ausgeschlossen vom Gebot der Nächstenliebe sind bloß die Verdammten, die im Zustande der Feindschaft Gottes aus diesem Leben schieden. Die Liebe der Freundschaft setzt eine gewisse Zusammengehörigkeit der Liebenden voraus, auf Grund deren sie sich gegenseitig ihre Güter mitzuteilen suchen. Eine solche Zusammengehörigkeit fehlt aber zwischen den Lebenden und den Verworfenen. Diese sind abgeschnitten von dem gemeinsamen Familienband und nicht mehr fähig jenes höchsten Gutes, des beseligenden Besitzes Gottes, das die wahre Freundschaftsliebe vor allem dem Freunde zu verschaffen sucht.

4. Gegen die Behauptung, die Nächstenliebe solle der Liebe zu uns selbst nicht gleich, sondern bloß ähnlich sein, ließe sich einwenden, jeder Mensch habe dieselbe Natur, denselben Ursprung, dasselbe Ziel wie wir, also solle man sich und andere mit der gleichen Liebe umfassen. Allein der Grad der Liebe richtet sich nach dem Grade der Zugehörigkeit zu dem Liebenden. Wir sind aber mit uns dieselben, der Nächste ist uns bloß ähnlich.

5. Die Nächstenliebe muß eine gewisse Ordnung einhalten. Je inniger jemand mit uns verbunden ist, um so mehr Liebe schulden wir ihm. Die Eltern verdienen also in unserer Liebe den Vorzug vor unsern Geschwistern, und diese wieder vor den entfernteren Verwandten, die Angehörigen desselben Vaterlandes unter sonst gleichen Umständen vor den Fremden. Ein anderer Maßstab der Liebe, der mit dem vorigen in inniger Beziehung steht, ist die Verbindung mit Gott. Je näher jemand Gott steht oder je mehr er von Gott geliebt wird, um so mehr verdient er auch unsere Achtung und Liebe.

Für die werktätigen Äußerungen der Liebe gibt es noch einen besonderen Grund, der uns nötigt, eine bestimmte Ordnung einzuhalten. Da unsere Mittel gering sind, so können wir nicht allen in

[1] Auch die heidnischen Philosophen hatten, wie Suarez (De carit. disp. 5, s. 5, n. 4) bemerkt, das Gebot der Feindesliebe erkannt. Namentlich gilt dies von Konfutse. — Geübt wurde die Feindesliebe im Heidentum nicht, abgesehen vom Gastrecht, das auch dem Feinde gegenüber als heilig galt. In Afghanistan ist „eines Mannes gehaßtester Feind in Sicherheit, solange er unter seinem Dache weilt" (Elphinstone, Kingdom of Caubel, I, 296). Im Hitopadesa heißt es: „Selbst einem Feind muß, wenn er im Hause einkehrt, Gastfreundschaft gewährt werden" (vgl. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 474).

derselben Weise die werktätige Liebe angedeihen lassen, wir müssen eine Auswahl treffen. Zuerst verdienen diejenigen Berücksichtigung, die in besonderer Weise unserer Sorge anvertraut sind, dann diejenigen, die der Hilfe am meisten bedürfen. Es kann also geschehen, daß wir gegen jemand eine größere Pflicht werktätiger Unterstützung haben als gegen einen andern, den wir mehr zu lieben verpflichtet sind, weil der eine in größerer Not oder mehr unserer Sorge anvertraut ist als der andere.

Wie verhält sich die Liebe zur Freundschaft? Nach Aristoteles[1] besteht die Freundschaft in dem gegenseitigen und gegenseitig bekannten Wohlwollen, womit mehrere sich wegen eines Gutes zugetan sind. Nicht jede Liebe ist also schon Freundschaft. Wenn jemand einen andern liebt, ohne wiedergeliebt zu werden, so besteht noch keine Freundschaft. Auch wenn sich beide gegenseitig lieben, ohne es zu wissen, so redet man noch nicht von Freundschaft. Die gegenseitige Liebe muß beiden bekannt sein. Endlich muß die Liebe eine wohlwollende sein, daß beide den Willen haben, es möge dem andern in sich wohlergehen.

Der Beweggrund des gegenseitigen Wohlwollens kann entweder das sittlich Gute oder das Angenehme oder das Nützliche sein. Auf jeden dieser drei Beweggründe kann sich eine Freundschaft stützen. Es gibt also nicht bloß Freundschaften unter guten Menschen und um des sittlich Guten willen, ja, die meisten Menschen lieben sich um irgendeiner Annehmlichkeit oder eines Nutzens willen. Doch sind solche Freundschaften nur unvollkommen und nicht von Dauer. Sie werden ebenso leicht aufgelöst wie eingegangen. Echte und vollkommene Freundschaft ist nur unter tugendhaften Menschen möglich, die sich gegenseitig um der Tugend willen achten und lieben. Diese Freundschaft stützt sich nicht bloß auf zufällige Rücksichten der Annehmlichkeit und des Nutzens, sondern auf den gegenseitigen inneren Wert der Persönlichkeit, gerade deshalb ist sie von Dauer. Sie schließt übrigens die Annehmlichkeit und den Nutzen nicht aus. Tugendhafte Freunde sind sich angenehm, weil jeder sich an der Tugend des andern erfreut und im andern sein Ebenbild erblickt, sie sind sich auch nützlich, weil sie sich gegenseitig im Guten stützen und fördern.

Solche vollkommene Freundschaften sind nach Aristoteles selten, weil die vollkommene Tugend selten ist und die Freundschaft sich nur langsam in andauerndem und vertrautem Umgange bilden kann. Denn man darf nicht jeden zum Freunde nehmen, sondern nur den, den man erprobt und für würdig erfunden hat.

## § 2. Von den Pflichten der Nächstenliebe im besondern.

1. Aus dem allgemeinen Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", lassen sich die einzelnen Pflichten der Nächstenliebe ableiten. Wir wollen, daß andere uns nichts Böses zufügen und daß sie

[1] Ethic. Nic. 8, 2 ff.

uns in unsern Nöten zu Hilfe kommen. Das soll auch die Richtschnur unseres Verhaltens gegen den Nächsten sein. Diese Richtschnur heißt die goldene Regel, die allen Menschen bekannt ist[1] und sich in die beiden großen Grundsätze fassen läßt: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue auch keinem andern," und: „Was du willst, daß dir geschehe, das tue auch andern." Der erste Grundsatz enthält die negativen, der zweite die positiven Pflichten der Nächstenliebe. Die Übertretung des ersteren verletzt oft nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit.

2. Die wichtigsten negativen Pflichten der Nächstenliebe sind das Verbot des Hasses, des Ärgernisgebens und der Mitwirkung zur fremden Sünde.

a) Der Haß der Feindschaft gegen den Nebenmenschen besteht in dem Wohlgefallen an dem Übel des Nächsten als solchem, d. h. insofern es sein Übel ist und bewirkt, daß es ihm schlecht geht. Ganz naturgemäß quellen aus dieser Haßgesinnung hervor: der Wunsch, daß ihm Übles zustoße, und die Trauer, wenn ihm Gutes widerfährt. Diese Trauer heißt Neid, wenn sie das Gute des Nächsten zum Gegenstand hat (I, 84). Doch ist nicht jeder Wunsch, daß dem andern Böses widerfahre, eine Wirkung des Hasses. Zuweilen ist der Wunsch gerechtfertigt, Gott möge einen gemeinschädlichen Menschen durch Heimsuchungen demütigen oder auch von diesem Leben abberufen, damit er aufhöre, andere zu schädigen. Denn in diesen Fällen hat man kein Wohlgefallen an dem Übel des Nächsten als solchem, man wünscht es nur, insofern es das Mittel zu höheren Gütern für ihn selbst oder für die Gesellschaft ist.

b) Ärgernis nennt man eine schlechte oder den Schein des Bösen an sich tragende Handlung, die dem Nächsten Gelegenheit oder Anlaß zur Sünde gibt. Man unterscheidet Ärgernis geben und nehmen (aktives und passives Ärgernis). Wer einem andern Anlaß zur Sünde bietet, gibt Ärgernis; fällt dieser andere infolge davon in Sünde, so nimmt er Ärgernis. Ferner unterscheidet man direktes und in-

[1] Matth. 7, 12; Joh. 4, 16. Nach St. Augustin (Enarr. in Ps. 57, n. 1) hat „die Wahrheit durch die Hand unseres Schöpfers in unsere Herzen geschrieben: ‚Was du nicht willst, daß man dir tu', das tue einem andern nicht.' Es wurde nicht zugelassen, daß jemand dieses nicht kenne." Als Aristoteles gefragt wurde, wie wir uns gegen Freunde verhalten sollten, antwortete er nach Diogenes Laert. (V, 21): „Gerade so, wie wir wünschen, daß sie sich gegen uns verhalten." In der indischen Mahabarata (XIII, 5571; vgl. Muir, Religious and moral sentiments rendered from sanscrit writers, 107) heißt es: „Tue keiner dem andern, was er nicht will, daß ihm selbst widerfahre. — Als Tse-Kung fragte, ob ein einziges Wort die praktische Richtschnur eines ganzen Lebens sein könne, antwortete Konfutse: „Ist nicht Gegenseitigkeit ein solches Wort? Was du nicht willst, daß dir geschehe, tue es keinem andern." (Vgl. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 86).

direktes Ärgernis, je nachdem der Ärgernisgebende den Fall des Nächsten beabsichtigt oder nicht. Wer einen andern durch Worte, Gebärden oder Schriften zur Sünde zu verleiten sucht, z. B. zum Unglauben oder zur Unzucht, gibt direktes Ärgernis. Wer hingegen etwas tut, woraus die Nebenmenschen voraussichtlich Anlaß zur Sünde nehmen, ohne daß er dies beabsichtigt, gibt indirektes Ärgernis. Das direkte Ärgernis heißt teuflisches Ärgernis, wenn die Sünde des Nächsten insofern beabsichtigt wird, als sie eine Beleidigung Gottes oder Schädigung des Nächsten ist. Dasselbe setzt im Ärgernisgeber Haß Gottes oder des Nächsten voraus.

Das direkte Ärgernis ist immer eine Sünde gegen die Nächstenliebe. Wenn die Liebe jede Schädigung des Nächsten verbietet, so gilt dies ganz besonders für die Güter der Seele. Dazu kommt dann noch die Verletzung jener Tugend, zu deren Übertretung man den Nächsten zu verleiten sucht. Wer einen andern absichtlich zum Stehlen oder zur Unzucht verführt, verletzt nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit bzw. die Keuschheit.

Durch das indirekte Ärgernis wird an sich nur die Nächstenliebe verletzt, nicht aber jene Tugend, gegen die sich der Nächste infolge des Ärgernisses verfehlt. Die Sünde des Ärgernisses hört ganz auf, wenn man aus genügenden Gründen eine an sich nicht schlechte Handlung setzt, an der sich andere voraussichtlich ärgern. Denn in dieser Voraussetzung wird der Fall des Nächsten nicht beabsichtigt, sondern nur aus triftigen Gründen zugelassen. Es ist nicht meine Schuld, wenn der Nächste an einer nicht schlechten Handlung Ärgernis nimmt, zu deren Vollbringung ich genügende Gründe habe.

Wir sagten: eine an sich nicht schlechte Handlung; denn ist eine Handlung schlecht, so bin ich verpflichtet, sie zu unterlassen, sonst werde ich für ihre voraussichtlichen Folgen verantwortlich (I, 67). Wer schlüpfrige Romane schreibt, schamlose Gemälde ausstellt, wird der Mitschuldige der Sünden, zu denen er voraussichtlich Anlaß gibt. Er kann sich nicht damit entschuldigen, er habe aus guten Gründen gehandelt und die schlechten Folgen bloß zugelassen. Denn er war verpflichtet, die Handlung zu unterlassen.

c) Die Mitwirkung zur fremden Sünde besteht darin, daß man jemand, der schon zur Sünde entschlossen ist, zu derselben mithilft. Während also das Ärgernis die Gelegenheit zur Sünde bietet und so den Willen zum Bösen veranlaßt, setzt die Mitwirkung zur fremden Sünde den Entschluß zum Bösen schon voraus und hilft ihn ausführen. Eine eigentliche formelle Mitwirkung, d. h. eine Handlung, die zur Tat des Nächsten, insofern sie sündhaft ist, beiträgt, ist immer un-

erlaubt. Wer einem andern ein Haus erbrechen hilft, damit er stehlen könne, ist der Mitschuldige des Diebstahls. Eine bloße materielle Mitwirkung, d. h. eine Mitwirkung zur Handlung des Nächsten, insofern diese nicht sündhaft ist, kann unter Umständen erlaubt sein. So könnte ein Diener, wenn er sonst sein Leben verlieren müßte, den Dieben die Haustüre öffnen. Das Öffnen der Haustüre ist an sich nichts Böses, und der Diener öffnet die Tür nicht in der Absicht, um die Diebe zu begünstigen, sondern um sein Leben zu retten.

3. Die positiven Pflichten der Nächstenliebe umfassen außer der inneren wohlwollenden Gesinnung die Sorge für das geistliche und zeitliche Wohl des Nächsten. Wer seinem Mitmenschen in schwerer geistlicher Not leicht helfen kann, ist durch die Liebe dazu verpflichtet. Ja in der äußersten geistlichen Not muß man im Notfall bereit sein, selbst sein Leben der Gefahr auszusetzen, wenn gegründete Aussicht auf Rettung des Nächsten vorhanden ist. So kann ein Priester zuweilen, auch abgesehen von jeder Amtspflicht, gehalten sein, mit Todesgefahr dem Nächsten in geistlicher Not zu Hilfe zu eilen.

In betreff der zeitlichen (leiblichen) Bedürfnisse des Nächsten sind folgende Grundsätze maßgebend: a) Niemand ist durch das bloße Gebot der Liebe verpflichtet, dem Nebenmenschen von denjenigen Gütern mitzuteilen, die er zu seiner eigenen und der Seinen standesgemäßen Erhaltung notwendig braucht. b) Jeder soll dem Mitmenschen in der äußersten Not, d. h. wenn dieser ohne seine Hilfe zugrunde ginge, von jenen Gütern mitteilen, die zur Erhaltung der eigenen Familie nicht einfachhin notwendig sind. c) Wer mehr besitzt, als zur Befriedigung der standesgemäßen Bedürfnisse der eigenen Familie erforderlich ist, hat im allgemeinen die Pflicht, die Notleidenden zu unterstützen. Je größer der Überfluß, um so größer ist diese Pflicht.

Über dieses Maß hinaus liegt keine strenge Pflicht des Almosengebens vor. Doch scheint hier eine doppelte Bemerkung am Platze zu sein. Einerseits soll man nicht blind Almosen austeilen. Es ist unrecht, durch Almosen solche zu unterstützen, die arbeiten können und nur aus Arbeitsscheu den Bettel zum Gewerbe machen. Man leistet dadurch dem Nichtstun und Vagabundieren Vorschub und entzieht den wirklich Armen das Almosen. Anderseits aber wird die wahre Nächstenliebe über die strenge Pflicht hinaus nach Kräften fremde Not zu lindern suchen. Was kann es für sein edles Herz Schöneres geben, als durch Wohltaten andere trösten und glücklich machen! Wie könnte jemand, in dessen Herzen wahre Nächstenliebe brennt, es sehen, daß Hunderte in seiner Nähe in Not schmachten, während er selbst im Überflusse lebt! Werden nicht die Tränen — und heute leider auch die Flüche

dieser Unglücklichen — ihn bewegen, über das streng Notwendige hinauszugehen[1]?

## Erster Artikel.
## Pflicht der Wahrhaftigkeit.

### § 1. Vorbegriffe.

1. Die Wahrhaftigkeit ist, wie wir schon früher (I, 365) dargelegt haben, wohl zu unterscheiden von der Wahrheitsliebe, oder der Liebe zur logischen Wahrheit, d. h. zur Übereinstimmung unseres Denkens mit dem objektiven Sein der Dinge. Diese Wahrheitsliebe ist nicht eine besondere Tugend, sondern nur ein Teil der geordneten Selbstliebe. Die Tugend der Wahrhaftigkeit dagegen bewirkt, daß wir uns im Umgange mit anderen in Worten und Taten so geben, wie wir sind; sie hat es also mit der Übereinstimmung unserer Worte und Taten mit unserm Denken (der moralischen Wahrheit) zu tun. Sie bewirkt, daß wir unsere Taten mit unsern früheren Worten (Versprechungen) in Einklang bringen. In diesem Sinne heißt sie Treue (I, 366). Ferner macht sie uns geneigt, so zu reden, wie wir denken, so daß Übereinstimmung herrscht zwischen unserem Denken und dem Ausdrucke desselben. In dieser Bedeutung heißt sie Wahrhaftigkeit im engeren Sinn. Von ihr ist hier die Rede.

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit besteht streng genommen bloß in der negativen Pflicht, nicht zu lügen. Man kann zwar zuweilen die positive Pflicht haben, die Wahrheit zu sagen, und diese Pflicht durch bloßes Schweigen übertreten. Aber durch bloßes Schweigen wird die Wahrhaftigkeit nicht verletzt, sondern nur dadurch, daß man anders redet, als man denkt[2].

2. Lügen heißt, wie schon angedeutet, die Unwahrheit reden, oder genauer, so reden, daß Widerspruch herrscht zwischen dem, was man denkt und spricht. Nicht selten sagt man, lügen sei bewußt die Unwahrheit reden, aber dieser Zusatz ist überflüssig, ja, genau gesprochen, unrichtig, weil er von vornherein die materielle Lüge von dem Begriff der Lüge ausschließt.

Was versteht man aber unter reden? In der gegebenen Begriffsbestimmung bezeichnet reden nicht jeden Gebrauch äußerer Zeichen und

[1] Nietzsche schreibt: „Dem Schwachen helfen? — Nein, ihn abstoßen!" So spricht der herzlose Egoismus des modernen, mit dem Christentum zerfallenen Übermenschen, der andere Menschen nur als Mittel für sich betrachtet.

[2] Lipps (Die ethischen Grundfragen, 145) schreibt: „Lüge ist es, wenn ich es schweigend geschehen lasse, daß man mich für andern Sinnes hält, als ich es bin." Das mag ein Mangel an Mut und Offenheit sein, Lüge ist es nicht, es sei denn, daß nach Lage der Umstände das Schweigen einer Bejahung gleichkäme.

Worte. Wer laut für sich liest oder konjugiert, um sich in einer Sprache zu üben, redet nicht. Reden im eigentlichen Sinne heißt äußere Zeichen (Worte) gebrauchen, um durch dieselben andern unsere Gedanken oder Ansichten mitzuteilen. Beim Reden sind die Worte die Vermittler oder Überbringer unserer Gedanken an den Angeredeten. Der Redende hat ferner wenigstens virtuell den Willen, daß man das Ausgesagte als seine Ansicht auf sein Ansehen hin annehmen könne. Wer also vor andern deklamiert oder eine Theaterrolle spielt oder vorher erklärt, er wolle jetzt Märchen und Fabeln erzählen, lügt nicht, obwohl das Gesagte unwahr ist. Denn er will seinen Zuhörern nicht seine Ansichten mitteilen und von ihnen Glauben verlangen, sondern bloß mitteilen, was er oder andere erdichtet haben.

3. Zur Lüge gehört zweierlei: a) der Wille, die Unwahrheit zu reden oder Worte als Vermittler unserer Gedanken zu gebrauchen, welche diesen Gedanken widersprechen; b) der tatsächliche Gebrauch von Worten und Zeichen, welche nach unserer Ansicht dem, was wir wirklich meinen, zuwiderlaufen. Aus diesen zwei Bestandteilen folgt als naturgemäße Wirkung die Täuschung des Angeredeten.

Man kann in der Lüge eine zweifache Falschheit unterscheiden. Formell falsch ist eine Aussage, wenn sie nach der Ansicht des Redenden seinen Gedanken widerspricht; materiell falsch, wenn das Ausgesagte tatsächlich dem Sinne des Redenden zuwiderläuft. Es kann jemand den Willen haben, zu lügen, und zu dem Zwecke Worte gebrauchen, die nach seiner Ansicht seinen Gedanken widersprechen, aber dennoch aus zufälligen Ursachen, z. B. aus Unkenntnis der Sprache, die Wahrheit sagen. In diesem Falle haben wir die formelle Falschheit, aber nicht die materielle. Umgekehrt kann jemand, der die Wahrheit reden will, aus Unkenntnis der Sprache die Unwahrheit sagen. In diesem Falle haben wir bloß die materielle Falschheit. Die formell falsche Aussage heißt formelle Lüge, die materiell falsche dagegen materielle Lüge.

Nicht selten wird der Name materielle Lüge auf jede Rede ausgedehnt, welche dem objektiven Tatbestand nicht entspricht (logisch nicht wahr ist), auch wenn sie die Gedanken des Redenden vollkommen wiedergibt. Aber genau gesprochen, ist das keine materielle Lüge. Die moralische Wahrheit hat es nur mit der Gleichförmigkeit zwischen Denken und Reden zu tun. Herrscht hier sowohl nach der Meinung des Redenden als nach der Wirklichkeit Übereinstimmung, so ist die moralische Wahrheit vollständig, gleichviel ob die Ansicht des Redenden wahr oder falsch und folglich auch seine Aussage dem objektiven Tatbestand entsprechend ist oder nicht. Wer

also in einem Irrtum befangen ist und denselben in gutem Glauben richtig zum Ausdruck bringt, lügt, streng genommen, weder formell noch materiell.

Zum Wesen der Lüge gehört bloß die formelle Falschheit. Ob die materielle vorhanden sei oder nicht, ist für die Sündhaftigkeit der Lüge gleichgültig und kommt nur wegen der allenfallsigen daraus folgenden Nachteile für den Nebenmenschen in Betracht.

4. Manche fügen der Begriffsbestimmung der Lüge noch die Absicht zu täuschen bei, weil sie meinen, diese Absicht sei ein wesentlicher Bestandteil der Lüge[1]. Der hl. Thomas[2] und andere dagegen stellen dies in Abrede. Beide Ansichten lassen sich leicht miteinander vereinigen. Man muß unterscheiden zwischen dem, was in sich selbst (direkt), und dem, was bloß in seiner Ursache und interpretativ (indirekt) gewollt und beabsichtigt ist (I, 67). Die direkte Absicht der Täuschung gehört ohne Zweifel nicht zum Wesen der Lüge. Bei der Scherzlüge z. B. wird die Täuschung der Zuhörer meistens nicht in sich selbst beabsichtigt, die Absicht des Redenden geht vielmehr auf die Ergötzung oder Erheiterung. Die interpretative Absicht dagegen ist gewöhnlich oder regelmäßig vorhanden. Wer eine Handlung will, aus der naturgemäß eine Wirkung folgt, will auch interpretativ oder in seiner Ursache diese Wirkung. Wer z. B. aus Furcht vor Drohungen einem andern Gift reicht, will damit interpretativ auch den Tod desselben, obwohl seine Absicht nicht auf diesen Tod, sondern auf seine eigene Rettung gerichtet ist. Deshalb wird er auch von allen des Mordes schuldig erklärt. Nun aber ist die naturgemäße Wirkung der Lüge die Täuschung der Angeredeten. Also ist mit dem Willen zu lügen interpretativ oder in seiner Ursache auch der Wille zu täuschen regelmäßig verbunden[3].

Wir sagen: gewöhnlich oder regelmäßig. Denn es kann geschehen, daß infolge besonderer Umstände die Lüge niemand täuscht und der Redende dies auch mit Sicherheit voraussieht. So kann z. B. ein Verbrecher, dem seine Schuld genügend bewiesen, sie leugnen, obwohl er bestimmt weiß, daß der Richter ihm nicht glauben wird. In diesem Falle ist die Täuschung weder in sich noch in ihrer Ursache gewollt oder beabsichtigt, obwohl eine wirkliche Lüge vorliegt. Wenn derjenige, der

---

[1] Sie berufen sich dafür auf den hl. Augustin, doch wohl mit Unrecht. Jedenfalls drückt er sich darüber nicht klar aus. So sagt er z. B. De mendac. c. 4: Nemo dubitat mentiri eum qui volens falsum enuntiat causa fallendi: quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium. Sed utrum hoc solum sit mendacium, alia quaestio est.

[2] S. th. 2, 2, q. 110, a. 1.

[3] Deshalb sagt der hl. Thomas sehr richtig (ebd. a. 3 ad 6): Mendacium iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi,

infolge von Drohungen einem andern Gift reicht, mit voller Sicherheit wüßte, daß das Gift aus besonderen Umständen diesem andern nicht schadete, so könnte man sagen, daß er den Tod weder in sich noch in seiner Ursache beabsichtigte.

5. Je nach der Verschiedenheit der Zeichen, die man zum Reden gebraucht, unterscheidet man die Wortlüge (Lüge im engeren Sinn) und die Zeichenlüge, Verstellung. Verstellung liegt nur dann vor, wenn man sein äußeres Verhalten als Vermittler seiner Gedanken an andere gebraucht. Denn die Lüge setzt immer ein Reden voraus. Eine Art Verstellung ist die Heuchelei, bei der man äußerlich die Rolle eines andern spielt. So ist ein Heuchler, wer durch Tränen oder Gebärden einem andern Mitleid oder Freundschaft erzeigt (heuchelt), obwohl er die entsprechenden Gesinnungen gar nicht hat. Ebenso ist ein Heuchler der Scheinheilige, der sich äußerlich fromm und heilig gebärdet, obwohl er es nicht ist. Auch die Schmeichelei ist eine Art Heuchelei, weil man dem Nächsten Hochachtung vor seinen Talenten oder Tugenden bezeigt, obwohl man innerlich ganz anders urteilt. Doch dürfen die gewöhnlichen, landesüblichen Höflichkeitsformeln nicht als eigentliche Schmeicheleien angesehen werden, weil jedermann weiß, wie sie zu verstehen sind.

6. Je nach der Verschiedenheit des Zweckes oder der Wirkung der Lüge unterscheidet man Scherzlügen, Notlügen und Schadenlügen. Bei der Scherzlüge ist der Zweck des Redenden die Erheiterung, bei der Notlüge die Befreiung aus irgendeiner Not oder Verlegenheit. Schadenlüge wird diejenige Lüge genannt, welche den Nebenmenschen Schaden zufügt. Unter Schaden muß man aber hier nicht die bloße Täuschung des Angeredeten verstehen, sondern andere Nachteile an leiblichen und geistigen Gütern. Den Schaden der Täuschung bringt wenigstens durchschnittlich jede Lüge hervor, woraus erhellt, daß, von besondern Umständen abgesehen, die Lüge außer der Wahrhaftigkeit auch die ausgleichende Gerechtigkeit verletzt[1]. Denn jeder hat ein Recht, daß man ihn nicht durch unerlaubte Mittel in Irrtum führe.

J. J. Kant (Tugendlehre 260—261) behauptet, es gebe auch eine innere Lüge, durch die der Mensch sich selbst anlügt. Neuestens hat J. Jakobovits diese Ansicht sich angeeignet[2]. Sie ist aber unhaltbar. Die

quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi.

[1] „Von besondern Umständen abgesehen." Denn wenn man durch eine Lüge einen sehr großen Schaden vom Nächsten fernhalten könnte, so dürfte er vernünftigerweise kaum über den Irrtum ungehalten sein. Es läge also keine Rechtsverletzung vor; aber trotzdem bliebe die Lüge unerlaubt, weil sie ein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit ist.

[2] Die Lüge im Urteil der neuern deutschen Ethiker, 1914, S. 31.

Lüge widerspricht der Wahrhaftigkeit, und diese ist eine der Gerechtigkeit verwandte Tugend, die sich immer auf eine andere Person bezieht. Die Bosheit der Lüge liegt sodann darin, daß sie Treue und Glauben im menschlichen Verkehr verhindert. Davon kann aber, wenn man zu sich selber spricht, keine Rede sein. Wer lügt, weiß, daß seine Worte seiner Meinung widersprechen, er kann also auch nicht die Absicht haben, sich selbst dieses Falsche im Ernst mitzuteilen. Sich selbst anzulügen ist mithin eine Unmöglichkeit. Wohl aber kann man sich selbst in Irrtum führen. In allen nicht völlig einleuchtenden Dingen hat der Wille einen großen Einfluß auf den Verstand. Ist er von Leidenschaften beherrscht, so wendet er den Verstand von der Betrachtung unangenehmer und mißliebiger Wahrheiten ab und den Gründen zu, die den Leidenschaften entgegenkommen und schmeicheln. So trübt und verdunkelt er das Urteil und gerät immer mehr in Selbsttäuschung. Das ist allerdings eine Sünde gegen die Wahrheitsliebe, aber keine Lüge im eigentlichen Sinne.

## § 2. Verschiedene Ansichten über die Lüge.

### Alle Völker verurteilen im allgemeinen die Lüge, solange man von besondern Umständen absieht.

Man kann hiergegen nicht geltend machen, daß bei vielen Völkern das Lügen gewohnheitsmäßig praktiziert wird. Auch in Europa wird in allen Ständen und Klassen die Lüge mit großer Virtuosität gehandhabt. Daraus folgt nicht, daß man sie für erlaubt hält. Jeder schämt sich, wenn er auf einer Lüge ertappt wird, und sieht es als eine Beschimpfung an, wenn man ihm vorwirft, er habe gelogen. So ist es auch bei andern Völkern. Die Perser, Chinesen und Hindus sind bekannt ob ihrer Verlogenheit, und doch schärfen sowohl Zoroaster als Konfutse, sowohl der Rig-Veda und das Gesetz Manus als die heiligen Bücher der Buddhisten die Pflicht der Wahrhaftigkeit und das Verbot der Lüge ein. Ein altindisches Sprichwort lautet: „Vor einem Mann, der die Unwahrheit spricht, schreckt man wie vor einer Schlange zurück. Wahrhaftigkeit steht in der Welt unter den Tugenden obenan und heißt die Wurzel von allem[1]." Interessant ist auch die Tatsache, daß an Wahrheitsliebe die Wilden vielfach die Kulturvölker überragen. Die Neger Afrikas sind freilich wegen ihrer Lügenhaftigkeit berüchtigt, sie halten es aber doch für schlecht, ohne Grund einem andern durch Lügen einen Schaden zuzufügen, und von vielen Stämmen, z. B. den Hottentotten, den Mananſas, den Bahimas in Uganda u. a., wird jede Lüge verabscheut[2]. Von den Sulus schreibt P. Coupé O. M. J.[3]: „Mit Unrecht behauptet man, die Sulus seien alle Lügner . . . Nie oder selten lügen sie. Es ist aber oft schwer, die Wahrheit aus ihnen herauszubringen. Die verwickelte Art ihrer Erklärungen macht, daß man sie oft nicht versteht oder mißversteht."

[1] Böhtlingk, Indische Sprüche, I (1870), n. 1258.

[2] Vgl. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, II, 71 f.; Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins d. Menschheit, I, 276, 354, 397, 413, 418, 446, 563, 614; II, 110, 152, 200, 318 u. f. f.

[3] Missions catholiques 1914, p. 417.

Obwohl aber die Lüge von allen Völkern verabscheut wurde, so ist es doch nicht so leicht, ihre Verwerflichkeit theoretisch zu begründen.

Bei den griechischen Klassikern werden besonders drei Gründe namhaft gemacht, um derentwillen der Mensch wahrhaftig sein soll: 1. die Verletzung der Wahrhaftigkeit verhindert oder stört den Verkehr und die Gemeinschaft unter den Menschen; 2. der Mensch empfängt durch die Wahrhaftigkeit etwas von der Weihe der Gottähnlichkeit; 3. er behauptet durch sie seine Würde, während er dieselbe durch die Lüge verletzt. Ganz unbedingt verwerfen die Lüge Pythagoras, Pindar und andere[1]. Und wir möchten wohl glauben, daß sie hierin die Dolmetscher der Auffassung des griechischen Volkes in seiner Mehrheit waren. Aristoteles, der in den sittlichen Fragen die allgemeine Volksüberzeugung so hoch stellt, verwirft die Lüge als ihrer Natur nach schlecht[2].

Daneben begegnen uns allerdings zahlreiche Stimmen zugunsten der Lüge unter gewissen Umständen. So erlaubt Plato die Lüge, wenn sie gegen Feinde gerichtet ist oder wenn man Freunde von einem verderblichen Vorhaben zurückhalten kann oder endlich, wenn sich die Regierenden ihrer zum Wohl der Untertanen bedienen[3]. Doch zieht sich durch diese Zugeständnisse „das Gefühl hindurch, daß die Unwahrheit unter Umständen notwendig, aber an und für sich etwas höchst Widerwärtiges ist[4]". Wo er den Regierenden zum Wohl der Untertanen die Lüge gestattet, bemerkt er, eine solche Vorschrift könne nicht ohne Zögern und innere Beschämung gegeben werden[5]. Wiederholt hebt er nachdrücklich hervor, Gott sei ein in Wort und Tat wahrhaftes Wesen, und die Lüge sei Göttern und Menschen verhaßt.

Wir bemerken übrigens, daß nicht überall, wo bei den Griechen *ψεῦδος* als etwas Erlaubtes hingestellt wird, die eigentliche Lüge zu verstehen ist. Denn *ψεῦδος* bedeutet auch Falschheit, Unwahrheit, List (Kriegslist), es hat also eine viel weitere Bedeutung als Lüge. Noch weniger darf man eine Billigung der Lüge darin finden, wenn die Täuschung (*ἀπάτη*) als erlaubt bezeichnet wird. Auch wir reden davon, daß man im Felde den Feind zu täuschen suchte, ohne deshalb die Lüge zu billigen. Diese Bemerkung muß man vor Augen haben, wenn man bei einigen älteren Kirchenschriftstellern, wie Origenes und andern, Ausdrücken begegnet, die eine Billigung der Lüge (*ψεῦδος*) zu enthalten scheinen. Selbst das lateinische mendacium scheint in den ersten christ-

[1] Siehe Schmidt, Ethik der Griechen, II, 405 ff.

[2] Ethic. Nic. l. 4, c. 13, 1127 a 28: *Καθ' αὐτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν.*

[3] Rep. 3, 389 b: *Τοῖς ἀρχουσι δὴ της πόλεως εἴπερ τισὶν ἄλλοις προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.*

[4] Schmidt a. a. O., II, 407.

[5] Rep. 3, 414 d.

lichen Zeiten noch nicht die festumgrenzte Bedeutung zu haben, die es später, besonders durch die Bemühungen des großen Kirchenlehrers von Hippo, erlangte[1].

Seit den Tagen des hl. Augustinus verstummen die Stimmen zugunsten der Erlaubtheit der Lüge bis zu den Zeiten der Reformation. H. Grotius hat zuerst in dieser Frage neue Wege betreten[2]. Scheinbar stimmt er mit der hergebrachten Ansicht überein, indem er jede Lüge (mendacium) für unerlaubt erklärt, aber er gibt diesem Ausdruck eine viel engere Bedeutung. Während bis dahin jede bewußt unwahre Aussage (locutio contra mentem) Lüge genannt wurde, versteht Grotius unter Lüge nur jene falsche Aussage, welche das Recht des Angeredeten verletzt; die übrigen falschen Aussagen nennt er falsiloquia. Jede Lüge ist ein falsiloquium, aber nicht umgekehrt[3].

Welches Recht muß aber die falsche Aussage verletzen, um eine Lüge zu sein? Nach Grotius wurde die menschliche Gesellschaft durch einen Vertrag gegründet, durch den man die wesentlichen gesellschaftlichen Rechte und Pflichten festsetzte. Zu diesen Rechten gehört das Recht des freien, ungehinderten Urteils, das sich die Menschen im gegenseitigen Verkehr zusicherten. Grotius erklärt dieses Recht nicht näher; jedoch scheint er darunter das Recht zu verstehen, daß man den Angeredeten nicht gegen seinen Willen in die Unmöglichkeit versetze, richtig die Wahrheit aufzufassen. Dieses Recht ist aber ein bedingtes, das jemand verlieren, oder auf das er unter Umständen verzichten kann. Tritt dieser Fall ein, so sind die falschen Aussagen nicht mehr Lügen, sondern bloße falsiloquia.

---

[1] Vgl. dessen Schriften De mendacio und Contra mendacium (Migne, Patr. lat. XL, col. 487 et 517). Daß die Unerlaubtheit der Lüge zur Zeit des hl. Augustin theoretisch noch nicht genügend klargelegt war, geht aus dem Zeugnisse dieses Kirchenlehrers selbst hervor: er nennt die Streitfrage über die Erlaubtheit der Lüge magna quaestio, latebrosa nimis (De mendac. c. 1). Er behandelt sie als eine noch heftig umstrittene Frage: in qua solvenda etiam doctissimi fatigantur (Contra mend. c. 15, n. 33. De mendac. c. 18, n. 38). Doch verwirft er nach eingehender Erörterung jede Art von Lüge. De mendac. c. 21. n. 42 in fine: Quisquis aliquod esse genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum. Vgl. noch Contra mend. c. 21 in fine.

[2] Wenigstens öffentlich. Denn in einer geheimen Konferenz vom 15. und 17. Juli 1540 hatte schon Luther dem Landgrafen von Hessen in Sachen der Doppelehe erklärt, „eine Notlüge, Nützlüge, Hilfslüge zu tun, wäre nicht wider Gott". Davon wollte aber der Landgraf nichts wissen; er schrieb dies an Luther, „denn lügen lautet übel, hats auch kein Apostel keinem Christen gelehrt, ja Christus sogar höchst verboten, man soll bei ja und nein bleiben". S. Publikationen aus den kgl. preußischen Staatsarchiven V (1880); N. Paulus: „Luthers Auffassung von der Lüge" in der Lit.-Beilage der Köln. Volkszeitung 1904, 59.

[3] De iure belli et pacis, l. 3, c. 1, § 11, n. 1.

Aus diesen Grundsätzen zieht Grotius nachstehende Schlußfolgerungen: 1. Es ist keine Lüge, wenn man Kindern oder Irrsinnigen die Unwahrheit sagt, weil sie die Freiheit des Urteils nicht besitzen. 2. Man darf die Unwahrheit reden, sobald der Angeredete nicht getäuscht wird, auch wenn ein Dritter, der uns hört, in Irrtum gerät. 3. Man darf die Unwahrheit reden, wenn der Angesprochene den Verlust der Freiheit im Urteil aus irgendeinem Grunde, z. B. weil ihm Vorteil daraus erwächst, gern erträgt. 4. Der Vorgesetzte darf zum Wohl der Untergebenen die Unwahrheit reden, weil er ein höheres Verfügungsrecht (ius supereminens) über alle Rechte der Untertanen hat. Nur Gott darf trotz seines höchsten Rechtes über alle Geschöpfe nie die Unwahrheit reden, weil nach der richtigen Bemerkung Platos die Lüge ein Zeichen der Schwäche ist. Hier bleibt Grotius in seinem Ausdrucke nicht folgerichtig. Nach seinen Grundsätzen dürfte er nur von falsiloquium reden. 5. Man darf die Unwahrheit reden, so oft auf andere Weise das Leben eines Unschuldigen oder ein ähnliches Gut nicht gerettet oder jemand nicht an der Vollbringung eines Verbrechens gehindert werden kann. Ein hierauf bezügliches Beispiel gab Hypermnestra, die versprach, ihren Gatten zu töten, aber nicht Wort hielt und deshalb vom Dichter[1] als splendide mendax et in omne virgo nobilis aevum gefeiert wird. 6. Endlich scheint Grotius auch den Feinden gegenüber die Unwahrheit im Reden zu erlauben.

Während die Katholiken einstimmig jede Lüge, auch das falsiloquim, als unerlaubt verwerfen, erlauben die nichtkatholischen Gelehrten dieselbe in vielen Fällen.

Unter den älteren Schriftstellern genüge es, auf Sam. Pufendorf[2], Gronovius[3], Jer. Taylor, Milton, Paley, Johnson[4], Bentham[5], Sidgwick[6] und A. v. Humboldt[7] hinzuweisen. Von Voltaire ist bekannt, daß er die Lüge nicht nur selbst mit Virtuosität handhabte, sondern sie seinen Freunden dringend empfahl. Unter den neueren[8] gibt es verhältnismäßig wenige, die nicht für manche Fälle der Lüge das Wort reden. Die allermeisten unterscheiden zwischen Lüge und Notlüge und gestatten die letztere, während sie die erstere verwerfen. So Fr. Paul-

[1] Horat. carm. 3, 2.

[2] De iure naturae et gent. l. 4, c. 1, § 1, § 7ff.

[3] In seinen Anmerkungen zu den obigen Stellen des Grotius.

[4] Die Nachweise für die vier letztgenannten s. bei Newman, Geschichte meiner religiösen Meinungen, Köln 1865, 316. Andere protestantische Schriftsteller aus älterer Zeit, welche die Lüge für erlaubt erklären, s. bei de Wette, Christliche Sittenlehre, 3. Tl. (1823), 137ff.

[5] Déontologie I, 269. [6] Methods of Ethics (1887), 286ff.

[7] „Wahrheit ist man nur denen schuldig, die man tief achtet — also Ihnen" (Briefe an Varnhagen 105). Vgl. Janssen, Zeit- und Lebensbilder, I[4], 194.

[8] Am 21. Oktober 1736 schrieb Voltaire an Thiriot: „Die Lüge ist nur dann ein Laster, wenn sie Böses stiftet; sie ist eine sehr große Tugend, wenn sie Gutes stiftet. Seien sie also tugendhafter als je. Man muß lügen wie der Teufel, nicht furchtsam, nicht nur zeitweilig, sondern herzhaft und immer. . . . Lüget, meine Freunde, lüget." Oeuvres complètes XXXI, Paris 1818, 446.

sen[1], G. v. Gizycki[2], W. Wundt[3], Th. Ziegler[4], Th. Lipps[5]. Rud. v. Jhering[6] unterscheidet die sittlich verwerfliche oder bösartige und die sittlich berechtigte oder gutartige Lüge. Sittlich berechtigt nennt er jede Lüge, die nicht bloß nach der subjektiven Absicht, sondern auch nach dem objektiven Zweck, d. h. nach dem objektiven intendierten Erfolg das Prädikat des Guten verdient. Schopenhauer spricht von einem Recht zu lügen, und zwar bei jeder völlig unbefugten vorwitzigen Frage[7]. E. v. Hartmann verwirft die Notlüge, gestattet aber die Notwehrlüge[8]. Superintendent Gallwitz gestattet die Lüge nur dann, wenn alsbald die Aufklärung der Getäuschten folgt und diese von der Heilsamkeit und Notwendigkeit der Lüge überzeugt werden können[9]. Ähnlich meint Herrmann: Ein Christ „kann in Lagen kommen, in denen er sittlich frei und rein nur bleiben kann, wenn er sich zu unwahrer Rede entschließt[10]." „Die Lüge ist verwerflich," sagt Berolzheimer, „sofern sie kraftzerstörend wirkt, als Schutzmittel des verworfenen Menschen; sie ist ethisch erlaubt, sofern sie dies nicht ist. Sie ist ethisch wertvoll, soweit sie kraft-

[1] System der Ethik II, 210ff. Paulsen behauptet geradezu: „Nur unter den Moralphilosophen gibt es Leute, denen die Sache (d. h. die Notlüge) bedenklich vorkommt." Das ist auch eine Enthüllung. Interessant ist, wie weit er zu „pädagogischen Zwecken" erlaubt, anders zu reden, als man denkt. So darf ein Prediger, der an seinem Glauben an die Bibel als Gottes Wort Schiffbruch gelitten, in einem abgelegenen Heidedorf, wo man von den neuesten Ergebnissen der Bibelkritik noch nichts weiß, in der Sprache der Bibel zu seiner Gemeinde reden, d. h. den Gläubigen spielen. Denn will unser Prediger die Leute nicht an der Bibel irre machen, ist er vielmehr überzeugt, daß ihnen der Glaube an dieses Buch und das Lesen desselben mehr Nutzen bringe als die gebildetste Wochenschrift, „so ist es seine Pflicht, ohne Bedenken und Zaudern in der Sprache von dem Buche zu reden, in der die Heidebauern davon zu reden gewöhnt sind". „Ebenderselbe Prediger könnte, wenn er . . . zu Lesern Strauß' und Kants zu reden hätte, seine Sprachweise ändern, ohne seine Ansicht zu ändern und ohne der Wahrheit . . . untreu zu werden." „Ebenderselbe Prediger könnte endlich, wenn er als Gelehrter philologisch-historische Untersuchungen über die heiligen Schriften veröffentlichte, noch in einer dritten Sprache reden. Hier würde er wieder, um der Pflicht der Wahrheit gerecht zu werden (!), eben das vermeiden, was er als Prediger gar nicht vermeiden kann und darf, Anbequemung an fremde Art, zu denken und zu reden." Also derselbe Mann dürfte nach diesen „pädagogischen Grundsätzen" in einer katholischen Gemeinde begeisternd über die Einheit und Allgemeinheit der Kirche, über das unfehlbare Lehramt und die Verehrung der Heiligen reden, und wenn er später als Prediger in einer lutherischen Gemeinde Anstellung fände, über den römischen Antichrist, den römischen Götzendienst und Ablaßkram zu Felde ziehen: das heißt die Prediger nicht als Lehrer der Wahrheit, sondern als Schauspieler behandeln.

[2] Grundzüge der Moral, 108. [3] Ethik, II, 172.

[4] Sittl. Sein und sittl. Werden (1890), 98 ff.

[5] Die ethischen Grundfragen (1899), 147.

[6] Der Zweck im Recht II (1883), 615—616.

[7] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, § 17, S. 222.

[8] Das sittl. Bewußtsein, 288. [9] Das Problem der Ethik, 168.

[10] Römische und evangelische Sittlichkeit[2] (1901), 17.

erhöhend wirkt, als Illusion, als mutstählende Hoffnung." Nur „die gemeine Lüge" ist ethisch verwerflich[1]. Auch Jakobovits[2], G. Mehlis[3] verteidigen für manche Fälle die Lüge.

Martensen verwirft zuerst die Lüge, erlaubt sie aber dann doch „um der Herzenshärtigkeit der menschlichen Schwachheit willen", jedoch nicht ohne „etwas von der Sünde und der Sühne Bedürftiges darin zu finden[4]". Burger gestattet, „von der Wahrheit zu weichen", „wenn ich individuell zur Rettung (eines Menschenlebens oder sonst eines höheren Gutes) keinen andern Ausweg ersinnen, kein anderes Mittel erfinden kann"; „und selbst dann greife ich zu diesem Mittel nicht ohne schuldbewußtes Gefühl meiner Unzulänglichkeit und Schwachheit[5]". Auf die Frage, ob es Notlügen gebe, antwortet Schnedermann[6]: „Wenn wir darauf antworten: solche Fälle der ‚Notwehrlüge' gibt es wirklich, so vergessen wir doch nicht, was Harleß gesagt hat (Ethik 105): Man muß leiden unter der abgedrungenen (!) Lüge, keine innerliche Lust an ihr haben." Also wir sollen zur Lüge verpflichtet sein und sie doch zugleich als bös verabscheuen! Das ist jedenfalls höchst „kasuistisch", ebenso wie die Behauptung des protestantischen Pfarrers E. Fuchs[7]: „Wir haben in der Gesellschaft einen Fall, der uns alle zwingt (!). Es ist die Notlüge. Dabei hat es keinen Zweck, über die Berechtigung der Notlüge zu streiten, denn wir müssen sie anwenden... Die Schuld der Lüge ruht hier ganz gewiß vor allem auf dem, der des Wahren nicht würdig ist (!). Sie ruht aber auch soviel auf uns, als wir daran schuld sind, daß dieser Mensch in einem solchen Verhältnis zu uns steht."

Von juristischer Seite hat man sogar die Lüge vor Gericht verteidigt. In der „Deutschen juristischen Zeitung" schreibt K. Schmidt in einer Polemik gegen die Schrift Hellwigs: „Die Lüge im Prozeß": „Die Lüge im Prozeß ist zwar nichts sittlich Erlaubtes oder gar Lobenswertes, aber etwas sittlich Indifferentes — genau so wie überall im menschlichen Leben, auch außerhalb des Rechtslebens, wo das Gewissen der Persönlichkeit sie im Ringen nach seiner Selbstdurchsetzung zur Lüge nötigt[8]." Wie etwas nicht sittlich erlaubt und doch sittlich indifferent sein könne, hat Schmidt nicht erklärt. Und was soll das heißen: das „Gewissen" der Persönlichkeit nötige zur Lüge? Das sind Widersprüche.

## § 3. Nachweis der Unerlaubtheit der Lüge.

Wenn Kant die Lüge für so unerlaubt erklärt, daß man um keines noch so großen Vorteiles willen lügen dürfe, so wird er dafür verspottet,

[1] Philosophie des Staates (System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, III) (1906), 143. Was eigentlich Lüge sei, erklärt Berolzheimer nirgends.

[2] Die Lüge im Urteil der neueren deutschen Ethiker, a. a. O., S. 105 ff.

[3] Probleme der Ethik, 20 ff. [4] Christl. Ethik (1879), II. 2, Abtl. 1, S. 245 ff.

[5] In Herzogs Realenzyklopädie, Artikel „Lüge".

[6] Die christl. Sittenlehre, Leipzig 1892, 73.

[7] Gut und bös. Wesen und Werden der Sittlichkeit, 281—282.

[8] Jahrg. 1909, 43.

aber die Behauptung bringt nur die allgemeine Anschauung der Menschen zum Ausdruck.

1. Niemand will angelogen werden. Er will die Wahrheit erkennen und fühlt sich unwillkürlich verletzt, wenn man ihn anlügt und in Irrtum führt. Er sieht aber ohne langes Nachdenken ein, daß er nur dann mit Recht von andern verlangen kann, nicht angelogen zu werden, wenn er sich auch selbst ihnen gegenüber keine Lüge erlaubt. Die goldene Regel sagt: was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andern zu. Woher sollte er auch das Vorrecht nehmen, selbst andere anlügen zu dürfen und dann von ihnen zu verlangen, daß sie ihm gegenüber nicht lügen? Es ist auch leicht einzusehen, daß die Verwerflichkeit der Lüge in ihrem *Wesen* begründet ist.

2. Es ist ein Verstoß gegen das Naturgesetz, daß man eine Sache oder Einrichtung, die durch ihre Natur und den Willen des Schöpfers zur Erreichung eines *notwendigen* Zweckes bestimmt ist, zu einem Gebrauche verwende, welcher die Erreichung jenes Zweckes unmöglich macht oder wenigstens sehr erschwert. Ob dieser Mißbrauch die geziemende Ordnung schwer oder nicht schwer verletze, ist gleichgültig; es genügt, daß man denselben als eine Verletzung der rechten Ordnung anerkenne. Nun aber liegt bei jeder Lüge ein solcher Mißbrauch und mithin ein Verstoß gegen das Naturgesetz vor. Denn die Sprache hat ihrer Natur nach die Bestimmung, als Mittel des geistigen Verkehrs und Gedankenaustausches unter den Menschen zu dienen und so ein vernünftiges Zusammenleben in gegenseitigem Glauben und Vertrauen zu ermöglichen. Der Mensch kann nicht in das Herz derjenigen schauen, mit denen er verkehrt, und dort ihre Gedanken und Absichten lesen; er muß sich auf das verlassen, was sie ihm durch Zeichen als ihre Ansicht mitteilen.

Dieser Zweck der Sprache würde aber vereitelt oder wenigstens sehr erschwert, wenn es jemals erlaubt wäre, anders zu reden, als man denkt. Treffend hat man die Lüge mit der *Falschmünzerei* verglichen. Der Falschmünzer schädigt nicht bloß diejenigen, bei denen die falsche Münze angehalten wird, sondern er erschüttert auch das allgemeine Vertrauen auf die Echtheit der Münzen. Auch die echte Münze wird durch die falsche verdächtig. Gerade so ist es mit der Lüge, welche das geistige Tauschmittel, die Sprache, fälscht und dadurch überhaupt das Vertrauen auf die Echtheit desselben, d. h. auf die Zuverlässigkeit der Aussagen, erschüttert.

Was wir hier von der Sprache gesagt haben, gilt von dem ganzen äußeren Verhalten, insofern dasselbe als Zeichen der inneren Gesinnung im Verkehr mit ersteren gelten muß. Das äußere Verhalten ist der naturgemäße Ausdruck der inneren Gesinnung, er muß deshalb mit dieser

in Harmonie stehen oder ihr wenigstens nicht positiv widersprechen. Ein solcher Widerspruch ist aber vorhanden, wenn das Äußere das Gegenteil von dem darstellt, was der Geist denkt. Der heuchlerische Mensch zerteilt sich gewissermaßen in zwei sich widersprechende Hälften, während beim Wahrhaftigen Einheit und Harmonie besteht. Hierin liegt auch der Grund, warum uns die Wahrhaftigkeit als schön, liebenswürdig erscheint, und warum alle dem aufrichtigen und geraden Menschen, der sich so gibt, wie er ist, zugetan sind. Dagegen mißfällt uns der Verschmitzte, Doppelzüngige, der die Verstellung liebt und dem man deshalb nicht trauen darf. Dieser Widerspruch mit der vernünftigen sozialen Menschennatur erklärt, warum alle unverdorbenen Menschen und besonders die Kinder instinktiv die Lüge verabscheuen. Es ist unwahr, was Jhering behauptet, daß die Kinder mit der größten Unbefangenheit lügen. Das Kind errötet vielmehr, es schämt sich, wenn es gelogen, und flieht den Anblick der Eltern und Lehrer. Erst allmähliche Verwahrlosung vermag diese natürliche Scham abzustumpfen.

Da die Wahrhaftigkeit der Würde des Menschen entspricht, hat sie die griechische Philosophie mit Recht als einen Zug der Gottähnlichkeit im Menschen angesehen. Auf die Frage, wann die Menschen Gott ähnlich werden, soll Pythagoras geantwortet haben: „Wenn sie die Wahrheit reden[1].“ Je mehr der Mensch den Anforderungen seiner Natur entsprechend die Wahrhaftigkeit liebt und befolgt, um so ähnlicher wird er dem Allwahrhaftigen, der weder sich noch andere täuschen kann. — Nicht bei allen, wohl aber bei den allermeisten Lügen kommt noch der weitere Grund der Verwerflichkeit hinzu, daß sie den Nebenmenschen schädigen, indem sie ihn in Irrtum führen. Der Verstand ist für die Wahrheit geschaffen und der Irrtum sein Übel. Der Lügner aber führt die Angeredeten in Irrtum und schädigt sie und vielleicht auch andere.

3. Gegen unsern Hauptbeweis, daß die Lüge ein Mißbrauch der Sprache sei, welcher Glauben und Vertrauen im Verkehr erschüttere, pflegt man einzuwenden: das gegenseitige Vertrauen würde nicht leiden, wenn die Lüge nur in seltenen Fällen und aus sehr schwerwiegenden Gründen erlaubt wäre. Das können wir unmöglich zugeben. Welches sind die seltenen Fälle und schwerwiegenden Gründe? Und wer soll über deren Vorhandensein urteilen? Wenn man überhaupt auch nur einmal die Lüge gestattet, gibt man sie für alle ähnlichen Fälle zu. Jeder müßte mithin beständig besorgen, daß man ihm vielleicht gerade jetzt aus einem wirklichen oder eingebildeten schwerwiegenden Grunde die Unwahrheit sage. Mit Recht antwortet der hl. Augustin denen, welche behaupten, man dürfe lügen, um einem

[1] Stob. 11, 25. Ähnlich Isokrates in einem erhaltenen Fragment (Fr. 29).

andern das Leben zu retten: „Wie kann man demjenigen glauben, der meint, man dürfe zuweilen lügen? Denn vielleicht lügt er gerade dann, wenn er von uns Glauben verlangt[1].“

Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht,
Und wenn er auch die Wahrheit spricht.

Aber ist es denn nicht ein allgemeiner Grundsatz, man dürfe sein Urteil über eine Sache nicht nach dem Mißbrauche bilden, der damit getrieben werden kann? Es gibt eine doppelte Art von Mißbrauch. Ist der Mißbrauch ein *rein zufälliger*, der bloß durch die Schuld der Menschen eintritt, so darf man sein Urteil über eine Sache nicht nach ihm bilden. Auch das Beste läßt sich mißbrauchen. Anders dagegen ist zu urteilen, wenn der Mißbrauch in Anbetracht der Natur der Sache und der menschlichen Schwäche *moralisch unvermeidlich* ist. In dieser Voraussetzung ist es Pflicht des Gesetzgebers, durch sein Gesetz die Quellen derartiger Mißbräuche abzuschließen. Täte er es nicht, so fielen die Mißbräuche ihm zur Last, weil er von seiner Seite nicht alles getan, was zum Gemeinwohl notwendig ist[2].

---

[1] De mendac. c. 8, n. 11: Quomodo credendum est ei, qui putat aliquando esse mentiendum, ne forte et tunc mentiatur, cum praecipit, ut credamus? Unde enim sciri potest, utrum et tunc habeat aliquam causam, sicut ipse putat, officiosi mendacii, existimans falsa narratione hominem territum posse a libidine cohiberi, atque hoc modo etiam ad spiritualia se consulere mentiendo arbitratur? *Quo genere admisso atque approbato, omnis omnino fidei disciplina subvertitur.*

[2] Die obige Einwendung hat ähnlich wie der hl. Augustinus auch Kardinal *de Lugo* (De Fide disp. 4, sect. 4, n. 57) eingehend widerlegt. Quasdam materias oportuit *prohiberi universaliter absque ulla exceptione*, quia quaecumque exceptio apponeretur, non cessarent inconvenientia, prout dici solet de pollutione procurata . . . vel de revelatione sigilli confessionis . . ., quia si in aliquibus circumstantiis esset licita propter maximam aliquam causam vel necessitatem, hoc solum sufficeret ad reddendam semper difficilem confessionem sacramentalem, timentibus poenitentibus, ne occurente vel apprehenso a confessario casu illo revelarentur eorum peccata: quare ad obviandum huic malo necesse erat absque ulla prorsus exceptione prohiberi revelationem confessionis; nec aequivalet malum illud rarum, cui obviaretur revelata confessione, malo perpetuo . . . ex difficultate confessionis, si exciperetur casus ille a prohibitione. *Sic ergo dici potest de mendacio*; adeo enim sunt proni homines, etiam stante prohibitione universali mendacii, ad mentiendum, ut si in aliquo casu licitum esset, frequenter persuaderent sibi casum illum adesse et semper formidarent auditores de veritate loquentis, ne forte sub aliqua excusatione licite tunc loqueretur falsum, unde cessaret magna ex parte fides humana. Aus diesem Beweis leitet dann de Lugo weiter ab, Gott könne in keinem Fall die Erlaubnis zum Lügen geben. Si enim in aliquo casu id possent (homines) licite facere, iam ex hoc capite *deficeret in radice fides humana*. Quia hoc ipsum scire illum qui mihi loquitur, posse aliquando licite mentiri et falsum dicere, et posse licite id procurare, et petere a Deo dispensationem,

4. Einige wollen die Unerlaubtheit der Lüge hauptsächlich daraus herleiten, daß sie den Nächsten in Irrtum führe oder sein Recht verletze. Aber dann wäre die Lüge wenigstens in solchen Fällen erlaubt, wo man mit Sicherheit voraussieht, sie werde nicht geglaubt und somit niemand in Irrtum geführt, oder wo man mit Grund annehmen kann, der Nächste verzichte auf sein Recht, um dadurch vor einem größeren Schaden bewahrt zu werden. — Andere verwerfen jede Lüge, weil man beim Lügen den Irrtum des Nächsten beabsichtige (intendiere), dies aber unerlaubt sei. Indessen die Behauptung, es sei unerlaubt, den Irrtum eines andern zu intendieren, läßt einen dreifachen Sinn zu. Der Sinn kann erstens sein, es sei unerlaubt, den Irrtum des Nebenmenschen in sich (direkt) zu beabsichtigen, so daß die intentio operantis auf die Täuschung des Angeredeten gerichtet ist. Aber dies ist bei sehr vielen Lügen gar nicht der Fall, wie oben bemerkt wurde. Der Sinn kann zweitens sein, es sei unerlaubt, dem Nebenmenschen eine Gelegenheit zum Irrtum zu bereiten, mit dem Wunsche, er möge durch eigene Schuld in den Irrtum fallen. Aber in diesem Sinne ist die Behauptung nicht allgemein richtig. Im Krieg z. B. sucht man durch List (durch Scheinausfälle und ähnliches) dem Feind Gelegenheit zum Irrtum zu geben, mit dem Wunsch, er möge durch eigene Schuld in Irrtum fallen. Der Sinn kann drittens sein, es sei unerlaubt, Mittel oder Zeichen zu gebrauchen, die ihrer Natur nach den Nebenmenschen in Irrtum führen. Aber in diesem Sinne kann man die Behauptung nicht ohne petitio principii als Beweis gegen die Lüge verwerten. Denn das ist eben die Frage, um die es sich bei der Untersuchung der Lüge handelt.

5. Sidgwick u. a. wenden gegen die Unerlaubtheit der Lüge ein: „Wenn wir in Verteidigung unser selbst und anderer sogar töten dürfen, scheint es sonderbar, daß wir nicht lügen dürften, wenn dies uns besser verteidigt[1]." Die Antwort auf diese Schwierigkeit ist schon beim hl. Thomas[2] zu lesen. Die Tötung ist nur insofern unerlaubt, als sie das Recht des andern verletzt. Sobald dieses Recht mit einem höheren oder besseren in Widerstreit tritt, wie z. B. im Fall gerechter Bestrafung oder dringender Notwehr, oder sobald eine ausdrückliche Ermächtigung des höchsten Herrn über Leben und Tod vorliegt, hört die Tötung eines Menschen auf, ungerecht zu sein, und damit fällt der Grund ihrer Unerlaubtheit weg. Die Lüge aber ist nicht bloß deshalb unerlaubt, weil sie das Recht des Angeredeten verletzt, sondern ihrer Natur

---

ut licite mentiretur, non parum derogaret fidei humanae, cum possemus formidare ne vel ille qui loquitur obtinuisset fortasse, vel saltem imaginaretur sibi datam dispensationem in hoc casu, quam saepe daemon fingens se Deum hominibus concederet . . . Pertinet ergo ad ipsam naturam rationalem et eius dignitatem haec totalis et universalis impotentia mentiendi. . . . Quare licet Deus possit naturam humanam destruere et eius perfectiones, non tamen potest eam condere sine sua perfectione essentiali et radicali, ad quam spectat haec universalis impotentia falsum licite testificandi.

[1] So Sidgwick (Methods of Ethics, 316); Gizycki (Grundzüge der Moral, 110) nennt diese Bemerkung „treffend". Ebenso Ziegler, Sittl. Sein und sittl. Werden, 98.

[2] S. th. 2, 2, q. 110, a. 3 ad 4.

nach. Sie ist eine Fälschung des notwendigen Tauschmittels des geistigen Verkehrs, die, wenn auch nur ausnahmsweise gestattet, den Verkehr sehr erschweren würde.

6. Die Beurteilung der Fälle, in denen Grotius (89) das falsiloquium erlaubt, ergibt sich aus dem Gesagten leicht. a) Irrsinnigen und Kindern gegenüber, die den Vernunftgebrauch nicht haben, kann man nicht lügen, weil man überhaupt mit ihnen nicht im eigentlichen Sinne redet. Was sodann die dunkeln Redewendungen betrifft, durch die wir den Kindern gewisse Dinge aus naheliegenden Gründen zu verbergen suchen, so sind das keine Lügen. Alle Vernünftigen kennen ihren wahren Sinn, nur die Kinder fassen sie aus Unkenntnis in ihrer buchstäblichen Bedeutung auf. — b) Es ist keine Lüge, wenn die Angeredeten durch unsere Worte nicht getäuscht werden und bloß zufällig andere dadurch in Irrtum geraten. Nur darf man unter den Angeredeten nicht bloß diejenigen verstehen, an welche die Worte sich unmittelbar richten, sondern alle diejenigen, denen man durch diese Worte seine Gedanken mitteilen will. Wenn jemand nach geschehener Verabredung in einer Versammlung sich an einen Anwesenden wendet, ihm eine Unwahrheit sagt und sich von ihm dieselbe bezeugen läßt, kann er sich nicht damit entschuldigen, der Angeredete sei nicht getäuscht worden. Denn tatsächlich und mittelbar richtet sich die Aussage an alle Anwesenden. — c) Ob der Angeredete die Täuschung gern oder ungern hinnehme, ist für die Lüge gleichgültig. Denn diese ist ihrer Natur nach unerlaubt, auch wenn niemand wider seinen Willen getäuscht wird. — d) und e) Das Verbot der Lüge gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, für die Obrigkeit ebensogut wie für die Untertanen. Kein Mensch darf um irgend eines vermeintlichen Nutzens willen etwas seiner Natur nach Böses tun.

7. W. Herrmann ist ungehalten darüber, daß wir im Gegensatz zu so vielen Protestanten die Lüge allgemein verwerfen. „Das klingt alles sehr ernst. Aber ein Ausdruck sittlichen Ernstes und Gehorsams ist es doch nicht[1]." Warum nicht? Ist es denn etwa ein Ausdruck sittlichen Ernstes, wenn man die Lüge für erlaubt erklärt? „Erstens ist es nicht richtig, die Wahrhaftigkeit sei einfach der Wille, so zu reden, wie man denkt. Das ist nur eine wichtige Art, die Wahrhaftigkeit im menschlichen Verkehr zu betätigen." Daß unter Reden alle Zeichen zu verstehen sind, durch die man andern seine Gedanken kundgibt, daß also auch Verstellung und Heuchelei gegen die Wahrhaftigkeit verstoßen, haben wir ausdrücklich bemerkt. Dies vorausgesetzt halten wir an der Behauptung fest, daß die Wahrhaftigkeit im eigentlichen Sinne (im Unterschied zur Wahrheitsliebe, vgl. oben S. 83 u. I, 365) es nur mit der Übereinstimmung zwischen Denken und Reden zu tun hat. Herrmann behauptet, die Wahrhaftigkeit ist „die Bereitschaft, die Wirklichkeit als solche anzuerkennen, sie sich selbst nicht zu verschleiern." Das ist die Wahrheitsliebe, aber nicht die Wahrhaftigkeit (veracitas), die nicht die Beziehung des Menschen zu sich selbst, sondern sein Verhalten zum Nebenmenschen regelt. Man lasse doch den Worten ihre althergebrachte Bedeutung.

Es lassen sich Fälle denken, meint Herrmann, „in denen sich die Kraft der

[1] Römische und evangelische Sittlichkeit, 13.

sittlichen Gesinnung gerade in dem Entschluß zur unwahren Rede zeigen wird". Abgesehen von schuldlosem Irrtum ist das ganz unmöglich. Durch Verletzung göttlicher Gebote kann man keine sittliche Gesinnung betätigen. — „Der Mensch, der mit einem zur Tat schreitenden Verbrecher zusammentrifft, der Bühnenleiter, der einer durch Feuerruf erregten Menge gegenübersteht — für beide können die Verhältnisse so liegen, daß sie die Hilfe, zu der sie sich aufgefordert fühlen müssen, nur in unwahrer Rede finden können." Wenn das auch der Fall wäre, lügen darf man nie. Aber wir bestreiten, daß in solchen Fällen die Lüge nötig sei. In vielen derartigen Fällen würde sie nicht einmal zweckdienlich sein. Jhering meint, der Kapitän zur See müsse in großen Gefahren ein Sicherheitsgefühl heucheln, das er nicht habe. Aber wenn der Kapitän (und dasselbe gilt vom Bühnenleiter) seine Furcht nicht verrät, sondern seine gewöhnliche frühere Haltung bewahrt, so ist das gar keine Heuchelei. Etwas anderes ist, sein Inneres nicht offenbaren, und etwas anderes, in einer Weise reden, die unserm Denken widerspricht.

## § 4. Vom Gebrauch doppelsinniger Reden und Restriktionen.

„Absolut nie darf man lügen": das ist die Schlußfolgerung, zu der wir mit dem hl. Augustinus gelangt sind. Diese Lehre führt manchmal im praktischen Leben zu nicht geringen Verlegenheiten. Oft ist es nötig, ein Geheimnis zu verbergen. Wie sollen wir uns gegen unberechtigte, vorwitzige Fragen benehmen? Sollen wir schweigen? Aber das bloße Schweigen erregt häufig Verdacht. Wer irgendwie zeigt, daß er ein Geheimnis habe, ist schon auf halbem Wege, es zu verraten. Diese Notwendigkeit hat von jeher dazu geführt, daß man durch doppelsinnige Reden oder andere Listen die neugierigen Fragesteller auf eine falsche Fährte zu leiten suchte.

1. Das erste und gewöhnlichste Schutzmittel gegen vorwitzige Fragen ist die doppelsinnige (zweideutige) Rede (Amphibologie, aequivocatio), d. h. eine Redewendung, die eine doppelte Deutung oder Auslegung zuläßt. Dem Gebrauch derartiger Redeweisen begegnen wir zu allen Zeiten. Auf die Frage, wie weit Athanasius entfernt sei, soll dieser Heilige geantwortet haben: „nicht weit[2]". Gewiß wird niemand diese Antwort tadeln, obwohl die Verfolger durch sie in die Jrre geführt wurden. Derartige doppelsinnige Reden sind keine Lügen, weil die gebrauchten Worte wirklich das ausdrücken, was der Redende im Sinne hat, wenn auch in einer Weise, daß noch ein zweiter, verschiedener Sinn sich aus den Worten herauslesen läßt. Es verschlägt auch nichts, daß von mehreren möglichen Deutungen der Worte die eigentlich

[1] Vgl. J. Mausbach, Die kathol. Moral und ihre Gegner[5], 112 ff.
[2] Theod., Hist. eccl. 3, c. 5.

beabsichtigte weniger in die Augen fällt als die andere. Immerhin bleibt wahr, daß der Sprecher dasjenige, was er im Sinne hat, wirklich in den Worten ausdrückt, daß folglich die Worte nicht aus sich in Irrtum führen und der Redende nicht als eigentlicher Urheber des Irrtums angesehen werden kann. Er bietet dem Angeredeten bloß die Gelegenheit zum Irrtum und darf auch wünschen, daß derselbe durch eigene Schuld den unrichtigen Sinn aufgreife und so das Geheimnis gewahrt bleibe.

Es läßt sich nicht einwenden, bei der doppelsinnigen Rede werde die Sprache zur Verheimlichung der Gedanken verwendet und folglich gegen ihre natürliche Bestimmung mißbraucht. Denn der nächste Zweck der doppelsinnigen Rede ist, seine Gedanken so zu äußern, daß der Hörende den richtigen Sinn wahrnehmen kann und somit nicht notwendig durch uns in Irrtum geführt wird. Jedoch drücken wir unsere Meinung nicht klar aus, sondern in Verbindung mit einem andern Sinn, so daß der Angeredete selbst die Wahl hat, in welchem Sinne er die Worte auffassen will, und selbst schuld ist, wenn er von den zwei möglichen Bedeutungen gleich die eine als die richtige aufgreift. Der entfernte und mittelbare Zweck dagegen ist allerdings: zu bewirken, daß der Angeredete unser Geheimnis nicht entdecke. Aber dieser entfernte Zweck ist an sich erlaubt, und er wird nicht dadurch erreicht, daß wir Worte gebrauchen, welche unserem Denken widersprechen — was eine Lüge wäre —, sondern dadurch, daß wir unsere Gedanken ausdrücken, jedoch zweideutig, so daß der Hörende den richtigen Sinn aus zwei möglichen Bedeutungen erst auswählen muß. Wenn er selbst gleich den einen Sinn als den allein richtigen in die Worte legt, so sind nicht wir schuld daran, sondern er selbst[1].

2. Von der doppelsinnigen Rede pflegt die Restriktion oder der Vorbehalt (Reservation) unterschieden zu werden. Es gibt aber zwei Arten von Restriktionen. Die erste Art, der rein innere Vorbehalt (restrictio pure mentalis), besteht in einer Aussage, die aus sich unter den vorliegenden Umständen bloß eine Bedeutung hat und nur dann dem wahren Gedanken des Redenden entspräche, wenn dieser noch etwas hinzufügte, was er in seinem Innern zu dem Gesagten hinzudenkt. Ein solcher rein innerer Vorbehalt wäre es, wenn jemand auf die Frage, ob er etwas getan habe, mit nein antwortete und in seinem Innern dächte: nämlich nicht in der Weise, wie der Fragesteller glaubt, oder zu der Zeit, welche er meint, oder irgend etwas Ähnliches, das sich weder aus den Worten noch aus den Umständen erkennen läßt. Derartige Restriktionen sind ebenso unerlaubt als die Lüge, oder vielmehr es sind Lügen. Wären sie erlaubt, so wäre das Verbot der Lüge unnütz. Man hätte es

[1] De Lugo, De fide disp. 4, sect. 5, n. 71.

immer in der Gewalt, durch Vorbehalte die andern zu täuschen, und um Glauben und Vertrauen im Verkehr wäre es geschehen.

Zu diesen rein inneren, verwerflichen Vorbehalten gehören auch jene, bei denen zwar das Gedachte ausgedrückt wird, aber in einer den Angeredeten unerkennbaren Weise. So soll Arius dem Kirchenrat zu Nicäa schriftlich ein rechtgläubiges Bekenntnis eingereicht und erklärt haben, er glaube alles so, wie er es niedergeschrieben habe; bei sich aber dachte er, er glaube alles, wie er es auf dem Blatte geschrieben, das er im geheimen bei sich trug[1]. Das sind eigentliche Lügen[2]. Dergleichen trügerische Kniffe scheinen bei den Griechen stark im Schwange gewesen zu sein. Ein Mann, dem sein Freund eine Geldsumme zur Aufbewahrung anvertraut hatte, verweigerte die Zurückerstattung. Von jenem verklagt, versteckte er sie in einem hohlen Stabe und nahm diesen vor Gericht, wo er ihn während des Schwures durch seinen Ankläger halten ließ. So konnte er eidlich versichern, er habe das Geld seinem Eigentümer wiedergegeben. Die Lokrer sollen, nachdem sie Erde in ihre Schuhe getan und Knoblauchköpfe auf ihren Schultern unter den Kleidern versteckt hatten, den Sikulern treue Freundschaft geschworen haben, solange sie dieselbe Erde beträten und die Köpfe auf ihren Schultern trügen. Ein gewisser Lasos, der einem Fischer einen Fisch entwendet und dann einem andern zugesteckt hatte, schwor hinterher, er habe den Fisch nicht und wisse auch keinen andern, der ihn weggenommen habe[3]. Solche Praktiken kommen den Lügen gleich, weil die Angeredeten den wahren Sinn des Gesagten nicht wahrnehmen können und mithin durch unsern Mißbrauch der Sprache in Irrtum geführt werden.

Die zweite Art von Vorbehalt, die wahrnehmbare Restriktion, ist dann vorhanden, wenn wir wirklich ausdrücken, was wir denken, so daß die Angeredeten die Wahrheit, wenn auch nicht aus den Worten allein, so doch aus den Umständen der Person, Zeit und Örtlichkeit, erkennen können. Häufig wird die wahrnehmbare Restriktion mit der doppelsinnigen Rede verwechselt. Genau genommen ist sie aber nur dann vorhanden, wenn der Doppelsinn nicht in den Worten allein, sondern in den Worten in Verbindung mit den Umständen der Zeit, Person usw. liegt. Aber auch so aufgefaßt ist sie nicht wesentlich von der doppelsinnigen Rede verschieden und deshalb auch aus denselben Gründen und unter denselben Bedingungen erlaubt wie jene. Denn nach der gemachten Voraussetzung liegt

[1] Socrat., Hist. eccl., l. 1, c. 38.

[2] Auch nach Luther (Tischreden, Ausg. Förstemann, I, 278) darf jemand auf die Bitte um Gewährung eines Darlehens antworten, er habe kein Geld, auch wenn er solches besitzt, „als wollte er sagen: Ich habe kein Geld, das ich ausgebe".

[3] Diese und ähnliche Beispiele bei Schmidt, Ethik der Griechen, II, 5 ff. — Nach Cicero (De offic. 3, c. 32) kamen auch bei den Römern derartige unehrliche Schliche vor.

der wahre Sinn des Redenden äußerlich vor, wenn auch nicht in den Worten allein. Was der Mensch spricht, muß immer nach den Umständen der Personen, Zeiten usw. beurteilt werden. Wenn sich also aus den Umständen ein zweiter Sinn der Rede im Unterschied zum reinen Wortsinn entnehmen läßt, so kann der Redende die Worte in diesem zweiten Sinne gebrauchen. Daraus geht auch hervor, daß die Benennung innerer Vorbehalt für diese Art von Restriktionen unpassend ist, weil nichts im Innern vorbehalten wird.

Obwohl aber die doppelsinnigen Reden und wahrnehmbaren Restriktionen nicht einfachhin zu verwerfen sind, so sind sie doch nicht unter allen Umständen erlaubt. Nur dann darf man sich ihrer bedienen, wenn man nicht verpflichtet ist, die Wahrheit offen zu sagen, und einen genügenden Grund zur Bewahrung eines Geheimnisses hat. Sobald also jemand verpflichtet ist, die Wahrheit zu sagen, z. B. als Zeuge vor Gericht, bei Abschließung von Verträgen, bei pflichtgemäßer Belehrung anderer u. dgl., ist es unerlaubt, Restriktionen zu gebrauchen. Aber auch außerhalb solcher Fälle muß immer ein verhältnismäßig wichtiger Grund vorhanden sein, damit man sich einer doppelsinnigen Aussage oder Restriktion bedienen dürfe. Denn es wäre ein großes Hindernis für den menschlichen Verkehr, wenn man auf Schritt und Tritt doppelsinnige Reden oder Restriktionen befürchten müßte. Die Restriktionen sollen immer nur ein Mittel zur Bewahrung eines notwendigen oder wichtigen Geheimnisses bleiben.

## Zweites Kapitel.

### Von den gegenseitigen Rechtspflichten und deren Erzwingbarkeit.

#### Erster Artikel.

#### Von den gegenseitigen Rechten und Rechtspflichten.

##### § 1. Rechtspflichten in bezug auf Leben und Ehre.

Rechte und Rechtspflichten stehen in notwendigem Zusammenhang, so daß man vom Dasein und Umfang der einen auf das Dasein und den Umfang der andern schließen kann (I, 577). Wir brauchen also nur zu beweisen, welche Rechte der Mensch besitzt, um auch die Rechtspflichten aller andern zu erkennen. Wir handeln aber hier nur von den natürlichen Rechten, die dem Menschen unabhängig von positiven Gesetzen zukommen (I, 617).

Das Recht hat gewissermaßen dienende und schützende Stellung in der sittlichen Ordnung (I, 580 ff.). Es soll dem Menschen einen

Spielraum unabhängiger Bewegung sichern, damit er frei die ihm auferlegten Pflichten erfüllen könne. Wir brauchen also nur die zur Erfüllung dieser Pflichten nötigen Mittel zu bestimmen, um die einzelnen Rechte und Rechtspflichten zu erkennen.

1. Zur Erfüllung seiner Pflichten bedarf der Mensch vor allem der Sicherheit seiner Person. Er muß das Recht auf sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder, und alle andern müssen die Rechtspflicht haben, nicht unbefugt diese Güter anzutasten. Zwar verbietet schon die Liebe, andern Böses zuzufügen. Aber die bloße Liebespflicht würde nicht ausreichen. Die Sicherheit der Person muß schon in diesem Leben — wenigstens im allgemeinen — wirksam erreicht werden; es kann also nicht in das Belieben des einzelnen gestellt sein, ob er das Leben der andern achten will oder nicht. Jeder muß vielmehr das Recht haben, daß niemand gegen seinen vernünftigen Willen ihm am Leben und der Unversehrtheit seiner Glieder Schaden zufüge.

Wir sagen: gegen seinen Willen. Zwar kann kein Mensch erlauben, daß man ihn töte oder verstümmele. Der Mord oder die Verstümmelung bleibt immer eine Rechtsverletzung gegen Gott, den ausschließlichen Eigentümer der menschlichen Persönlichkeit. Der Mensch hat aber auch ein Recht, nämlich das Nutznießungsrecht auf sein eigenes Leben und seine Glieder, und diesem Recht kann er unter Umständen wenigstens gültig entsagen. Denn volenti non fit iniuria. Deshalb ist die Tötung eines Menschen, der getötet zu werden ausdrücklich wünscht (Saul), eine geringere Rechtsverletzung als die Tötung eines Menschen gegen seinen Willen[1]. — Wir sagen ferner: gegen seinen vernünftigen Willen. Denn tritt das Recht des Menschen auf sein Leben in Widerstreit mit einem höheren oder besseren Recht, wie dies bei der Bestrafung eines Verbrechers und bei der Notwehr der Fall ist, so muß es diesem weichen.

Jede freiwillig gewollte Tötung des Nebenmenschen gegen seinen vernünftigen Willen ist also nicht nur eine Rechtsverletzung gegen Gott, sondern auch gegen den Getöteten selbst. Die in sich selbst gewollte (vorsätzliche) Tötung des Nebenmenschen heißt Mord, wenn sie mit ruhiger Überlegung ausgeführt wird, Totschlag, wenn sie in leidenschaftlicher Aufregung geschieht. Die nicht in sich selbst, wohl aber in ihrer Ursache gewollte Tötung wird fahrlässige Tötung genannt. Welche Bedingungen erforderlich seien, damit eine aus unserer Handlung folgende Tötung uns zur Schuld angerechnet werden könne, ergibt sich aus den allgemeinen Grundsätzen über die Verantwortlichkeit für die Folgen unserer Handlungen (I, 67 ff.). Wer z. B. ohne die nötigen Vorsichtsmaßregeln mit gefährlichen Sprengstoffen arbeitet, macht

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 8, sect. 1, n. 3, 14.

sich der Menschenleben schuldig, die voraussichtlich seiner Fahrlässigkeit zum Opfer fallen. Dasselbe gilt von einem Fabrik- oder Bergwerkbesitzer, der die erforderlichen Vorsichtsmaßregeln für das Leben seiner Arbeiter nicht anwendet.

Wie die Verbrechen gegen das Leben, so sind auch die Übel, die man andern gegen ihren vernünftigen Willen an der Unversehrtheit der Glieder und der Gesundheit zufügt, Rechtsverletzungen, so z. B. die Verstümmelung oder tätliche Mißhandlung. Bei diesen letzteren Verbrechen tritt noch die Pflicht des Schadenersatzes gegen den Mißhandelten ein: nicht zwar für den Schaden an Gesundheit und die erlittenen Schmerzen, die sich nicht ersetzen lassen[1], wohl aber für den aus der Mißhandlung folgenden Nachteil, den er an seinen Gütern erleidet, während von einem Schadenersatz gegen den Getöteten nicht mehr die Rede sein kann. Gegen die hinterbliebenen Verwandten hat der Täter allerdings die Pflicht, den Schaden gutzumachen, der ihnen nach mutmaßlicher Schätzung aus dem Verbrechen erwuchs. Übrigens würde auch gegen das Opfer des Mordes eine Pflicht des Schadenersatzes vorliegen, wenn dasselbe nach dem Mordanfall noch einige Zeit am Leben bliebe. In diesem Falle wären ihm (bzw. seinen Erben) alle Kosten der Verpflegung und auch die Einbuße an Erwerb während der Krankheit zu ersetzen.

2. Wie jeder die Pflicht hat, für Erwerbung und Erhaltung des guten Rufes zu sorgen (72 f.), so hat er auch das Recht, daß ihn niemand durch unerlaubte Mittel an der Erwerbung eines guten Namens hindere oder um die Achtung seiner Mitmenschen bringe. Wer keinen besondern Anspruch auf unsere Achtung hat, etwa weil er uns unbekannt ist, hat wenigstens das Recht, daß wir ihn nicht für positiv schlecht halten oder ihm mehr Fehler und Untugenden zutrauen, als die Menschen seines Standes gewöhnlich zu haben pflegen. Daher der Rechtsgrundsatz: Nemo praesumitur malus, donec probetur.

In mehrfacher Weise kann das Recht des Nebenmenschen auf seinen guten Ruf verletzt werden: zunächst rein innerlich durch ungegründeten Verdacht und freventliches Urteil. Der ungerechte Verdacht ist ein schwankendes Urteil oder auch die Hinneigung zu einem Urteil, durch welches dem Nächsten ohne genügende Gründe ein Fehler zugeschrieben wird. Eine schwere Rechtsverletzung des Nächsten liegt nur dann vor, wenn der Verdacht vollständig freiwillig ist und sich auf einen Fehler bezieht, der nicht bloß im allgemeinen, sondern auch

[1] Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die öffentliche Gewalt dem Verbrecher zur Pflicht mache, ein zeitliches Gut, etwa eine Geldsumme (Schmerzensgeld) zu bezahlen, aber diese Leistung ist als Strafe aufzufassen, nicht als eigentlicher Ersatz für den Schaden.

für den Nächsten nach seinem Stande in ganz besonderer Weise als schmachvoll gilt. — Das freventliche Urteil ist ein festes Urteil, durch das dem Nächsten einen für ihn nach seinem Stande schimpflicher Fehler ohne genügenden Grund zugeschrieben wird. Ein freventliches Urteil ist nur dann schwer sündhaft, wenn es mit vollständiger Überlegung gefällt wird und auf offenkundig ungenügende Gründe hin dem Nächsten einen schimpflichen Fehler zuschreibt. Dieser Fehler braucht nicht absolut notwendig ein sittlicher zu sein, auch rein physische Fehler können nach allgemeiner Anschauung als schimpflich gelten. Doch wird ein Urteil kaum je schwer sündhaft, wenn es nicht zugleich auch moralische Fehler zum Gegenstande hat.

Äußerlich kann man dem Nächsten an seinem guten Rufe schaden durch Wort und Tat. Durch Tat, indem man ungerecht und schimpflich jemand in Gegenwart anderer oder so, daß es andere erfahren, mißhandelt und dadurch bewirkt, daß er bei andern in der Achtung sinkt. Eine derartige Beschimpfung verletzt übrigens nicht bloß den guten Ruf, sondern auch die Ehre. Durch Wort kann man dem Nächsten schaden, indem man irgendwie ungerecht die gute Meinung, die andere von ihm haben, verringert. Alle ungerechten Verletzungen des guten Rufes anderer durch Worte oder sonstige Zeichen werden unter dem gemeinsamen Namen Ehrabschneidungen zusammengefaßt. Die Ehrabschneidung kann vor allem geschehen durch Verleumdung, d. h. durch Zurlastlegung eines falschen Fehlers oder Verbrechens. Der Verleumder verletzt nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Wahrhaftigkeit.

Ferner durch ungerechte Offenbarung wahrer, aber geheimer Fehler (Ehrabschneidung im engeren Sinne). Es könnte allerdings scheinen, durch Begehung der Fehler verliere man das Recht auf den guten Ruf, dieser stütze sich nur mehr auf einen Irrtum. Allein der Fehlende ist tatsächlich noch im Besitze des guten Rufes, und dieser Besitzstand verleiht ihm das Recht, nicht ohne gerechten Grund aus demselben verdrängt zu werden. Gleichwie das Recht auf die äußeren Glücksgüter sich zuweilen nicht auf das wahre Eigentumsrecht stützt, sondern bloß auf den tatsächlichen Besitz oder den Besitzstand: so gründet sich auch das Recht am guten Ruf bei demjenigen, der einen geheimen Fehler begangen, auf den tatsächlichen Besitzstand. Obwohl er den Fehler begangen und derselbe zur Kenntnis des einen oder andern gekommen, besitzt er tatsächlich noch den guten Ruf bei den übrigen und hat das Recht, nicht ohne gerechten Grund aus diesem Besitzstand verdrängt zu werden[1]. Die Rechtssicherheit sowohl in bezug auf das Vermögen als in bezug auf den guten Ruf würde untergraben, wenn

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 14, n. 36.

nicht der Besitzstand als solcher ein Recht gegen willkürliche Verdrängung aus demselben verliehe. Welches nun ein solcher gerechter Grund zur Offenbarung geheimer Fehler sei, hängt von den Umständen ab. Im allgemeinen gilt der Grundsatz, man darf einen geheimen Fehler eines andern offenbaren, wenn und soweit es notwendig ist, um sich oder einen unschuldigen Nebenmenschen vor einem schweren Schaden zu bewahren, oder wenn es zum größeren Wohle desjenigen erfordert wird, um dessen Fehler es sich handelt.

Auch durch schiefe Auslegung der Worte und Taten des Nächsten kann der gute Ruf ungerecht verletzt werden; weiterhin dadurch, daß man ihm eine gute Eigenschaft abspricht oder sie nicht offenbart, wo die Umstände uns dazu verpflichten; endlich sogar durch frostiges Lob oder bloßes Schweigen, wenn dasselbe unter den vorliegenden Umständen als Ausdruck unserer Geringschätzung gelten kann.

Von der einfachen Ehrabschneidung verschieden ist die Ohrenbläserei. Der Ohrenbläser stört durch Ehrabschneidung (z. B. durch unerlaubtes Hinterbringen von geschehenen Äußerungen) den Frieden und das gute Einvernehmen anderer; er ist schlimmer als der bloße Ehrabschneider.

Auch die Verstorbenen behalten das Recht auf den guten Ruf. Der eigentliche Grund der Rechtsfähigkeit des Menschen ist nicht der Leib, sondern die Seele, und deshalb behält diese auch nach dem Tode jene Rechte, die ihr in diesem Zustande nützlich bleiben. Das gilt aber vom guten Ruf. Die Seele stirbt im Tode nicht, und der gute Ruf im Andenken der Nachwelt ist ihr ein wahres Gut, um dessentwillen der Mensch im Leben vielleicht manche Opfer gebracht, manche Schwierigkeit und Versuchung überwunden hat. Deshalb ist es unerlaubt, die Verbrechen der Verstorbenen, welche während ihres Lebens geheim geblieben, ohne wichtige Gründe zu offenbaren oder gar ihnen falsche Verbrechen anzudichten, um ihr Andenken zu besudeln. Ja ein edelgesinnnter Mensch wird mit einer Art heiliger Scheu das Andenken der Verstorbenen in Ehren halten, weil sie ganz in Gottes Hand und gegen unsere Angriffe völlig wehrlos sind. Dies ist der berechtigte Sinn der alten Vorschrift: De mortuis nihil nisi bene. Denn damit soll nicht gesagt sein, man müsse an den Verstorbenen alles loben. Man übersehe übrigens nicht, daß durch Ehrabschneidung gegen die Toten auch ihre noch lebenden Verwandten oft ungerecht um die gute Meinung der Mitmenschen gebracht werden.

3. Die Ehre (S. 72) besteht in den äußeren Zeichen, durch die man seine Hochachtung für einen andern an den Tag legt. Wie der gute Ruf ist auch die Ehre in der Gesellschaft durchschnittlich notwendig, und deshalb hat jeder das Recht auf die seiner persönlichen Würde und seiner

gesellschaftlichen Stellung entsprechende Ehre. Wer andern diese Ehre verweigert oder gar ihnen Verachtung zeigt, verfehlt sich gegen die Gerechtigkeit. Das Recht auf die gebührende Ehre kann verletzt werden durch Schmähung, Beschimpfung, Verhöhnung, Verspottung usw. Man pflegt diese Vergehen unter dem Namen *Ehrenbeleidigungen* zusammenzufassen[1]. Die Schmähung und Beschimpfung unterscheiden sich, weil man auch einen Abwesenden schmähen kann, beschimpfen aber nur jemand, der irgendwie, wenigstens durch Stellvertretung, zugegen ist. Schmähen kann man außerdem nur durch Worte, beschimpfen aber sowohl durch Worte (Verbalinjurien) als durch Taten (Realinjurien) und durch Symbole und Zeichen (symbolische Injurien).

4. Mit der Ehre innig verknüpft ist die Unversehrtheit des Leibes in allem, was die *Keuschheit* und *Schamhaftigkeit* betrifft. Diese Tugenden sind die Grundlage der Menschenwürde, ohne die der Mensch unter das Tier herabsinkt. Deshalb ist es Pflicht, sie zu wahren, und folglich muß jeder das Recht haben, daß niemand gegen seinen Willen ihm etwas antue, was dieselben verletzt. Hinterlistige Verführung, Angriffe auf die Schamhaftigkeit, Notzucht, gewaltsamer Mißbrauch zu unnatürlichen Lastern verstoßen nicht nur gegen die Keuschheit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit.

## § 2. *Rechtspflichten in bezug auf die Freiheit.*

1. Weil jeder *frei* seine Pflichten erfüllen soll, so muß er nicht bloß persönlich unverletzlich sein, sondern auch einen Spielraum freier Betätigung haben. Diese Freiheit kann aber keine unbeschränkte sein, weil ein geordnetes Zusammenleben ohne gegenseitige Einschränkungen undenkbar ist. Es fragt sich deshalb, welche Rechte dem Einzelnen für die freie Bewegung in der Gesellschaft zukommen. Wir untersuchen jedoch nicht, inwieweit die *öffentliche Gewalt* die Freiheitsrechte der Einzelnen nach den Anforderungen des Gesamtwohles regeln oder einschränken dürfe. Das ist eine Frage des öffentlichen Rechts. Hier haben wir es bloß mit den Freiheitsrechten zu tun, die den *Privatpersonen in ihrem gegenseitigen Verkehr* zustehen.

[1] *Beleidigung* im weitesten Sinne ist jede Handlung oder Unterlassung, die vom Nebenmenschen als Übel (Leid) empfunden wird und ihm vernünftigerweise mißfällt. Man kann jemand durch bloße Verletzung der Liebe ohne Beeinträchtigung seiner Ehre oder sonstigen Rechte beleidigen, wie wenn z. B. ein Freund dem andern in der Not einen Dienst versagt, den er ihm leicht leisten könnte. Der Freund fühlt sich mit Recht durch eine solche Weigerung beleidigt. Ein Kind kann durch Übertretung der Befehle der Eltern diese beleidigen, ohne ihrer Ehre nahezutreten. Man kann deshalb nicht jede Beleidigung eine Ehrverletzung nennen, wohl aber ist jede Ehrverletzung eine Beleidigung.

Auf die so umgrenzte Frage läßt sich antworten: *Jeder hat aus sich das Recht der vollen und freien Selbstbestimmung*, so daß niemand ihn in seinem Tun und Lassen zu hindern berechtigt ist, der nicht eine von Gott verliehene Gewalt dazu vorzuweisen vermag.

Offenbar kann nicht jeder berechtigt sein, nach Belieben andern Vorschriften zu geben. Denn dann wäre jeder der Sklave aller und Ordnung unmöglich. Wer also das Recht beansprucht, andern zu befehlen, muß dasselbe *beweisen*. Diesen Beweis kann er nicht seiner Menschennatur entnehmen, denn hierin sind alle einander gleich, er muß vielmehr irgendeine konkrete Tatsache vorweisen, die ihm dieses Recht verleiht. Soweit ihm nicht solche mit göttlicher Gewalt ausgerüstete Vorgesetzte mit ihren rechtmäßigen Geboten entgegentreten, hat also jeder das Recht, sich vollständig frei zu bewegen, solange er dadurch kein fremdes Recht verletzt. Er kann sich frei seinen Aufenthaltsort wählen, frei einen passenden Beruf ergreifen, sich frei verehelichen, für sich und die Seinigen den Lebensunterhalt erwerben, sich ausbilden usw.

2. Einige Bemerkungen mögen hier noch am Platze sein über die *Gewissensfreiheit* und *Religionsfreiheit im besondern*, soweit sie *privatrechtlicher* Natur sind und sich auf die persönlichen Verhältnisse der Menschen untereinander beziehen.

Unter *Gewissensfreiheit* verstehen heute manche das unbeschränkte Recht, in Sachen des Gewissens zu denken, zu reden und zu handeln, wie es jedem beliebt. Aber man braucht sich nur die Bedeutung des Gewissens zu vergegenwärtigen (I, 480 ff.), um einzusehen, daß die Gewissensfreiheit in diesem Sinne geradezu ein Widerspruch ist. Das Gewissen ist der Vernunftspruch, der uns sagt, was wir zu tun und zu meiden *verpflichtet* sind, und zwar wenigstens mittelbar kraft göttlichen Gesetzes. Wer also von Gewissen redet und weiß, was er sagt, kann nicht ohne Widerspruch von absoluter Ungebundenheit in Gewissenssachen reden. Wenn die Anhänger des Freidenkertums von absoluter Gewissensfreiheit reden, so kann das in ihrem Munde nichts anderes bedeuten als: der Mensch sei völlig unabhängig von Gott und brauche sich um ihn nicht zu kümmern.

Versteht man dagegen unter *Gewissensfreiheit* das Recht, dem *sichern* Ausspruch seines Gewissens zu folgen, so hat jeder ohne Zweifel dieses Recht. Das Recht will dem Menschen die Möglichkeit ungehinderter Pflichterfüllung verschaffen. Das Gewissen, wenigstens das richtige, ist aber nichts anderes als der uns kundgetane Wille Gottes. Dieses Recht, dem Gewissen zu folgen, hat jeder Mensch an und für sich auch dann, wenn sein Gewissen ein unüberwindlich irriges (I, 491) ist. Wir sagen: an und für sich. Denn würde jemand sich irrig zu etwas

verpflichtet erachten, was mit dem Rechte anderer im Widerspruch stände, so brauchten diese wegen des zufälligen Irrtums nicht auf ihr Recht zu verzichten.

Das von der Gewissensfreiheit im allgemeinen Gesagte gilt auch von der Religionsfreiheit. Unter Religionsfreiheit versteht man vielfach die Kultusfreiheit, d. h. die gesetzliche Duldung der öffentlichen Ausübung verschiedener Religionsbekenntnisse. Die Religionsfreiheit in diesem Sinne wird unten im öffentlichen Rechte behandelt werden. In privatrechtlichem Sinne aber ist Religionsfreiheit nichts als die Freiheit, seinem Gewissen in religiösen Dingen zu folgen. Welche Pflichten das richtige Gewissen dem Menschen Gott gegenüber sowohl in der rein natürlichen Ordnung als in der Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung auferlegt, haben wir schon oben (S. 21 ff.) gesehen. Für den Fall des unüberwindlich irrenden Gewissens gilt das oben im allgemeinen von der Gewissensfreiheit Gesagte. Niemand darf also, solange er dadurch kein Recht der andern verletzt, gezwungen werden, etwas gegen seine religiösen Überzeugungen zu tun.

Aber ist denn die christliche Religion nicht tatsächlich die allein wahre und die allein berechtigte, die alle Menschen anzunehmen und zu bekennen vor Gott verpflichtet sind? Ohne Zweifel. Trotzdem darf niemand gegen seine Überzeugung und seinen Willen direkt gezwungen werden, sich durch die Taufe in die Kirche aufnehmen zu lassen. Dies gilt nicht bloß für Privatpersonen, sondern auch für die Kirche selbst und den Staat[1]. Die erste Grundlage der christlichen Gottesverehrung ist der Glaube, der Glaube aber setzt den freien Willen voraus, und dieser läßt sich mit keiner Gewalt erzwingen. Es wäre auch ein arger Gewissenszwang, Leute mit Gewalt zum Bekenntnis des christlichen Glaubens anzuhalten, den sie nicht haben. Ein solches Verfahren würde die Religion selbst verhaßt machen und sie somit hindern, in den Herzen triebkräftige Wurzeln zu schlagen.

## Zweiter Artikel.

### Persönliche Erzwingbarkeit der Rechtspflichten.

Die Rechtspflicht ist erzwingbar (I, 531), d. h. man darf im Notfalle denjenigen, der die Erfüllung der Rechtspflicht verweigert, mit physischer Gewalt zu derselben anhalten. Solange wir uns die Menschen staatlich noch nicht geeint denken, kann diese Zwangsbefugnis nur dem

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 10, a. 8: Infidelium quidam sunt, qui numqam susceperunt fidem, sicut gentiles et ludaei, et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est; sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis vel malis persuasionibus vel etiam

Rechtsträger selbst zukommen, weil sie eine Eigenschaft des Rechts und mithin an sich dort ist, wo sich das Recht findet. Innerhalb eines geordneten Gemeinwesens aber kann im allgemeinen die Zwangsbefugnis nicht den Einzelnen überlassen bleiben, sonst würde ein allgemeines Faustrecht entstehen. Solange also die Zuflucht zur öffentlichen Gewalt möglich ist, darf kein Privatmann gegen andere Gewalt brauchen. Nicht selten jedoch ist diese Zuflucht unmöglich, weil es sich um Abwendung einer augenblicklich drohenden Gefahr handelt. Welche Befugnisse stehen in einem solchen Falle dem in seinen Gütern Bedrohten zu?

## § 1. Vom Recht der Notwehr.

1. Das Recht der Notwehr ist nicht zu verwechseln mit dem Notrecht. Das Notwehrrecht setzt einen ungerechten Angriff gegen uns voraus und besteht in dem Recht der Selbstverteidigung. Notrecht dagegen nennt man jedes Recht, das jemand im Falle großer oder äußerster Not, z. B. infolge von Mangel am Notwendigen oder von Gefahren seitens der Naturkräfte (Feuers- und Wassersnot), besitzt. Jedes Notwehrrecht ist auch ein Notrecht, aber nicht umgekehrt. Hier handeln wir nur vom Recht der Notwehr. Jeder hat auch innerhalb des Staates das Recht, sein Leben und die Unversehrtheit seines Leibes mit Gewalt gegen gegenwärtige ungerechte Angriffe zu verteidigen.

In unserer Behauptung sind die Bedingungen angedeutet, die zur erlaubten Notwehr erfordert werden. Es muß sich um Abwehr eines gegenwärtigen ungerechten Angriffes handeln. Es genügt also nicht, daß man einen Angriff für die Zukunft befürchte. Auf die bloße Befürchtung eines Angriffes hin gestatten, Gewalt zu brauchen, hieße die Anwendung von Gewalt zur Tagesordnung erheben. Wie leicht bilden sich die Menschen ein, man stelle ihnen nach, man trachte nach ihrem Leben oder ihrer Habe[1]. Der Angegriffene darf ferner nur so viel Gewalt brauchen, als zur Abwehr des Angriffs erforderlich ist. Was über dieses Maß hinausgeht, läßt sich nicht als Notwehr rechtfertigen. Endlich darf seine Absicht nicht auf die Befriedigung der Rache, sondern nur auf die Abwehr des ungerechten Überfalles gerichtet sein.

---

apertis persecutionibus. Auch Papst Leo XIII. sagt in der Enzyklika Immortale Dei: Cavere Ecclesia solet ut ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur, quia, quod sapienter Augustinus (tract. 26 in Ioan. n. 2) monet, credere non potest homo nisi volens.

[1] Dieses haben einige ältere Theologen übersehen, welche gestatten, einem sichern zukünftigen Angriff zuvorzukommen. Vgl. Theses 17 et 18 damn. ab Alexand. VII. a. 1665.

2. Unter den angegebenen Bedingungen ist die gewaltsame Notwehr erlaubt, weil sie ein geeignetes und notwendiges Mittel der Selbsterhaltung ist und gegen keine Pflicht des Menschen verstößt. Das erstere ist selbstverständlich und das zweite leicht zu beweisen. Es lassen sich nur drei Gründe mit einigem Schein gegen die Erlaubtheit der gewaltsamen Notwehr anführen: man könnte sagen, sie verstoße gegen die Gerechtigkeit oder gegen die Nächstenliebe oder gegen die schuldige Rücksicht auf die öffentliche Sicherheit. Aber sie verstößt nicht gegen die Gerechtigkeit. Denn unter Voraussetzung eines ungerechten Angriffes entsteht eine Rechtskollision zwischen dem Rechte des böswilligen Angreifers auf sein Leben und dem des Angegriffenen, bei welcher das Recht des Angegriffenen, als des Unschuldigen den Vorzug verdient. Sie verstößt auch nicht gegen die Liebe, denn der Angegriffene ist durch die Schuld des Angreifers vor die Wahl gestellt, ob er oder der Angreifer ein Übel erleiden soll. Die Liebe verpflichtet aber niemand, in der gleichen Not andere sich selbst vorzuziehen. Endlich auch nicht gegen die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Im Gegenteil, das Verbot gewaltsamer Verteidigung wäre für die Ruchlosen ein Freibrief zu jeglichem Angriff auf das Leben anderer. Übrigens ist der Erhaltungstrieb bei allen Lebewesen so stark, daß sich jedes, sobald es in seinem Bestande bedroht wird, instinktiv zur Gegenwehr setzt[1]. Der hier vorgebrachte Grund ist ganz allgemein und gilt auch dann, wenn der Angegriffene nur durch Tötung des Angreifers sein Leben retten kann[2].

3. Vielleicht könnte man einwerfen, die Liebe verbiete die Tötung des Angreifers, da er ja nach der Voraussetzung einer schweren Rechtsverletzung sich schuldig macht und somit, wenn ihm das Leben geraubt wird, ewig verlorengeht. Allein dem Nebenmenschen mit dem Opfer des Lebens zu Hilfe zu eilen ist man nur dann verpflichtet, wenn er sich in der äußersten geistlichen Not befindet und sich selbst nicht helfen kann. Das trifft aber im Fall eines ungerechten Angriffes nicht zu. Es steht ihm frei, sich zu retten, wenn er vom Angriff abläßt.

Die Notwehr ist also dem Gesagten zufolge nicht bloß eine von den

---

[1] Cic. pro Milone c. 3: Est haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus: ut si vita nostra in aliquas insidias, si in vim, si in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendae salutis.

[2] Über die Streitfrage, ob der Angegriffene bei der Verteidigung den Tod des Angreifers beabsichtigen dürfe vgl. Cathrein, Philosophia moralis in usum scholarum[12] n. 374.

Gesetzen für straflos erklärte Handlung, wie Ahrens will[1], sondern eine rechtmäßige. Man kann auch nicht von einem Konflikt, einer Inkongruenz zwischen Recht und Moral bei der Notwehr reden. Die Notwehr ist gerecht und darum auch erlaubt.

4. Wie das Leben und die Unversehrtheit der Glieder, darf man auch die Schamhaftigkeit und Keuschheit mit Gewalt verteidigen, ja selbst den äußeren Eigentumsbesitz, der für unsere Existenz von großer Bedeutung ist. Was den letzteren Gegenstand betrifft, so wäre es gewiß ein Verbrechen, wenn ein Millionär, bloß um ein paar Taler zu retten, einen Dieb niederschießen wollte. Würde dagegen ein armer Fuhrmann, dessen Hauptvermögen in einem Pferde besteht, dasselbe im Notfall selbst mit der Tötung des Räubers verteidigen, so würde er nur von seinem Rechte Gebrauch machen. Der ungerechte und gewarnte Angreifer kann von seinem Verbrechen abstehen und so sein Leben retten. Will er dies nicht, so nimmt er selbst die Verantwortung für die Folgen auf sich. Übrigens ist besonders bei der gewaltsamen Verteidigung äußerer Besitzgüter die Rücksicht auf das öffentliche Wohl nicht zu übersehen. Die allgemeine Rechtssicherheit würde nicht wenig gefährdet, wenn die verwegenen Räuber und Diebe sich als persönlich unverletzlich ansehen dürften.

5. Daraus, daß wir die äußeren Besitzgüter mit Gewalt verteidigen dürfen, könnte man versucht sein, zu schließen, man dürfe auch die Ehre und den guten Ruf mit Gewalt gegen ungerechte Angriffe beschützen. Diese Folgerung wäre unrichtig. Man darf sich freilich gegen beschimpfende Handlungen wehren, die nicht bloß unserer Ehre schaden, sondern auch unser leibliches Wohlergehen beeinträchtigen. Niemand braucht sich wehrlos beohrfeigen oder den Bart zerzausen zu lassen. Wo es sich aber bloß um die Ehre und guten Ruf handelt, ist die Anwendung von Gewalt ganz unzulässig.

Ehre und guter Ruf sind eben in unserer Frage weder ihrer Natur noch ihrer Beziehung auf das öffentliche Wohl nach den übrigen äußeren Besitzgütern gleichzustellen. Während die physische Gewalt von Natur geeignet ist, die letzteren zu verteidigen, ist sie in bezug auf die Ehre ein ihrer Natur nach ungeeignetes Schutzmittel. Die Ehre im engeren Sinne besteht in den äußeren Erweisen der Achtung, welche uns andere geben. Werden uns diese Erweise tatsächlich zuteil, so brauchen wir sie nicht zu verteidigen. Werden sie uns aber versagt, so lassen sie sich nicht verteidigen, weil sie überhaupt noch nicht existieren, also auch nicht verteidigt werden können. Man kann andere zwingen, uns zu ehren, aber das heißt nicht die Ehre verteidigen, sondern sie mit Gewalt erwerben. Der gute Ruf aber besteht in der guten Meinung, welche

[1] Naturrecht, II (1871), 27 u. 85.

andere von uns haben, und diese läßt sich erst recht nicht durch Gewalt verteidigen. Urteile können wohl durch Gründe, aber nicht durch rohe Gewalt bestimmt werden.

Nur in einem Falle könnte es scheinen, die Ehre lasse sich durch Gewalt verteidigen, nämlich wenn uns jemand öffentlich durch schimpfliche Verleumdungen die Achtung anderer zu rauben und dadurch in unserer gesellschaftlichen Stellung zugrunde zu richten droht. Nehmen wir an, jemand habe Gewißheit darüber, daß ein anderer durch schwere Verleumdungen oder Ehrabschneidungen vor Gericht oder in öffentlicher Versammlung oder durch eine Schmähschrift seinen guten Namen vernichten will. Wir wollen ferner annehmen, er wisse sogar, man habe schon mit der Ausführung des Vorhabens begonnen. Doch auch in der gemachten Voraussetzung ist die Gewalt ein zur Verteidigung der Ehre ganz ungeeignetes oder wenigstens mit Rücksicht auf die Rechtssicherheit unbedingt verwerfliches Mittel. Sind die Ehrabschneidungen oder Verleumdungen schon in die Öffentlichkeit gedrungen, so kann von der Verteidigung des Rufes mit Gewalt nicht mehr die Rede sein. Denn die Verleumdung, sofern sie eine Tätigkeit des Verleumders, ist schon eine vollendete Tatsache, läßt sich also nicht mehr verhindern. Ebensowenig läßt sich durch Gewalt bewirken, daß die ausgestreute Verleumdung nicht geglaubt werde.

Ist dagegen die Verleumdung noch nicht andern mitgeteilt, ist bloß die Furcht vor einer Verleumdung vorhanden, so kann in den allermeisten Fällen noch nicht von einem gegenwärtigen Angriff die Rede sein. Außerdem müßte, um Gewalt gebrauchen zu dürfen, feststehen, daß uns aus der gefürchteten Verleumdung ein schwerer Schaden erwächst, der sich auf andere Weise nicht mehr gutmachen läßt. Aber auch dies trifft in den allermeisten Fällen nicht zu. Die Verleumdung wird vielleicht von den meisten als solche erkannt oder läßt sich durch Zeugen oder andere Beweise widerlegen.

Sollte es übrigens auch in einem moralisch kaum möglichen Fall gewiß sein, daß man schon daran ist, die Verleumdung zu veröffentlichen, daß sie bei den meisten Glauben finden wird und daß sie sich endlich auf keine Weise wirksam widerlegen läßt, so ist trotzdem die Tötung des Verleumders unerlaubt. Wir sagen: die Tötung. Denn eine bloße Verwundung oder Verstümmelung wäre ja zur Verhinderung der Verleumdung ungenügend, käme derselben vielmehr zu Hilfe. Allgemein aber zu gestatten, daß jemand einen andern wegen des Vorhabens, ihn zu verleumden, um das Leben bringe, hieße soviel als dem Morde freien Lauf lassen. Würden nicht viele bald die „Überzeugung" gewinnen, daß man sie zu verleumden trachte, und daß das einzige Mittel zur Wahrung ihres guten Namens die Ermordung des Gegners

sei? Zahlreiche ungerechte Morde wären die notwendige Folge davon. Deshalb verbietet die öffentliche Rechtssicherheit die Verteidigung der Ehre und des guten Rufes mit Gewalt. Wo es sich um äußere Besitzgüter handelt, läßt sich leicht mit Sicherheit entscheiden, ob ein gegenwärtiger Angriff vorhanden ist, der uns mit einem schweren Verluste bedroht. In bezug auf Ehre und guten Namen aber ist dies, wegen der besondern Natur dieser Güter, wenn überhaupt je, so doch nur in den seltensten Fällen möglich, und auch dann ist die größte Gefahr subjektiver Täuschung oder Übertreibung vorhanden und müßte die Erlaubtheit gewaltsamer Verteidigung zu schweren Mißbräuchen führen. Während es also eine Forderung der allgemeinen Sicherheit ist, daß man seinen Besitz mit Gewalt verteidigen dürfe, ist es eine Forderung derselben Sicherheit, daß dies in bezug auf Ehre und guten Ruf nicht gestattet sei.

## § 2. Vom Recht der Selbsthilfe.

Das Recht der Notwehr setzt voraus, das Unrecht könne durch unser Bemühen *verhindert* oder abgewehrt werden. Welche Rechte stehen aber demjenigen zu, der ein Unrecht schon *erlitten* hat und sich auf dem öffentlichen Rechtswege nicht Genugtuung verschaffen kann? Von einer Selbstverteidigung kann in diesem Falle nicht die Rede sein, sondern bloß von einer *Selbsthilfe*. Inwieweit ist diese erlaubt?

Zwei wesentlich verschiedene Arten von Selbsthilfe sind zu unterscheiden.

1. Es kann erstens geschehen, daß wir auf Grund eines erlittenen Unrechts das Recht auf *Rückerstattung* oder *Schadenersatz* haben. Wenn uns jemand einen Gegenstand entwendet oder ungerecht geschädigt hat, so haben wir das Recht, die entwendete Sache zurückzufordern und uns den erlittenen Schaden ersetzen zu lassen. Was nun, wenn der öffentliche Rechtsweg unmöglich ist und der Schuldige seiner Pflicht nicht nachkommen will?

Die gestohlene Sache dürfen wir überall in Beschlag nehmen, wo wir sie finden. Hier gilt der Grundsatz: Res clamat ad dominum. Sie mit eigentlicher *Gewalt* wieder an uns zu reißen, wird in einem geordneten Gemeinwesen kaum jemals möglich sein, ohne viel größere Übel heraufzubeschwören. Wohl aber darf der Eigentümer durch jede erlaubte List sein Eigentum wieder zu erlangen suchen, und ist ihm dies nicht möglich, so darf er sich heimlich von dem Vermögen des ungerechten Nebenmenschen so viel aneignen, als erforderlich ist, um sich schadlos zu halten. Dasselbe gilt auch für den Fall des ungerecht verweigerten Schadenersatzes. Natürlich ist dieses Mittel der geheimen Schadloshaltung nur erlaubt, wenn unser Recht *unzweifelhaft* ist

und ein anderer Weg zur Selbsthilfe nicht offensteht. Man hat diese Ansicht schon als „gefährlich" hinzustellen versucht. Allein werden die beiden letztgenannten Bedingungen eingehalten, so ist der Mißbrauch, der sich mit dieser Lehre treiben ließe, ein rein zufälliger, kann mithin nicht der Lehre selbst zugeschrieben werden.

2. Schwieriger ist die Frage in betreff der zweiten Art der Selbsthilfe, bei der es sich um den Rechtsschutz für die Zukunft handelt. Diese Frage hängt innig zusammen mit der Frage, inwieweit die Rache erlaubt sei.

Obwohl wir im Deutschen mit dem Worte Rache meistens einen übeln Sinn verbinden, ist doch an sich nicht jede Rache unerlaubt. Rache in der weitesten Bedeutung bezeichnet jedes Übel, das jemand wegen eines getanen Unrechts zugefügt wird. Man unterscheidet öffentliche und Privatrache. Die öffentliche Rache ist die von der Obrigkeit zum Zweck des öffentlichen Wohles über den Verbrecher verhängte Strafe. Die Obrigkeit rächt den gegen die Gesellschaft begangenen Frevel. Die Privatrache aber, die uns hier eigentlich beschäftigt, besteht darin, daß jemand, ohne durch ein Amt dazu ermächtigt zu sein, andern Böses mit Bösem vergilt.

Ist die Privatrache jemals erlaubt? Geht sie aus Haß oder aus Freude an dem Übel des Nächsten als solchem hervor, hat sie nur den Zweck, die eigene Rachsucht zu befriedigen, so ist sie immer unerlaubt. Gegenseitige Liebe soll alle Menschen umfassen; dieser Liebe widerspricht es schnurstracks, sich an dem Übel und an den Schmerzen des Nächsten zu weiden. Damit sind schon die allermeisten Fälle von Privatrache, die tatsächlich vorkommen, gebrandmarkt. Unerlaubt ist auch die Privatrache, die zum Zweck des öffentliches Wohles verübt wird. Einem andern für begangene Fehler Übles zufügen, um dadurch die öffentliche Ordnung zu schützen, ist nicht Sache einer Privatperson. Jedem Privatmann erlauben, die Nebenmenschen für ihre Vergehen zu bestrafen, hieße die öffentliche Rechtssicherheit untergraben.

Ist aber die Privatrache nicht wenigstens erlaubt, um sich vor ähnlichen Angriffen für die Zukunft sicherzustellen? Hier ist zu unterscheiden. Wird der Verbrecher auf frischer Tat ertappt, so scheint es nicht unerlaubt, demselben eine gebührende Züchtigung zu erteilen. Wenn z. B. ein Strolch, der mit einer fremden Börse durchgebrannt ist, vom Eigentümer eingeholt wird, so darf dieser kühn nicht nur sein Eigentum in Beschlag nehmen, sondern auch dem Verwegenen eine derbe Lektion für die Zukunft auf den Lebensweg mitgeben. Das ist nicht nur kein Nachteil, sondern ein Vorteil für die öffentliche Rechtssicherheit. Man kann auch eine solche Lektion als eine Vollendung der wirksamen Selbstverteidigung auffassen. Verletzungen

aber wären unerlaubt, weil gar zu leicht in der Aufregung Morde stattfinden können. Ist aber das Unrecht vollendete Tatsache und der Täter in Sicherheit, so hat der Geschädigte kein Recht, auf eigene Faust ihm Übles zuzufügen, um sich für die Zukunft sicherzustellen. Ein solches Recht wäre eine reiche Quelle von Rechtsverletzungen und Unordnungen.

3. Wir müssen hier noch kurz der *Blutrache* gedenken, die uns in früheren Zeiten nicht nur bei den Germanen, sondern auch bei den Chinesen, Japanern, Arabern, den Eingebornen Australiens und Brasiliens, den Fidschi-Insulanern, vielen Stämmen Afrikas usw. begegnet[1]. Ist dieselbe zulässig?

Wäre sie notwendig als bloße *Privatrache* anzusehen, so müßten wir sie nach den aufgestellten Grundsätzen unbedingt verurteilen. Allein diese Auffassung dürfte nicht die richtige sein. Gewiß mag zur Entstehung und Verbreitung dieser Sitte auch bloße Befriedigung der Rachsucht im Bunde mit Aberglauben[2] mächtig mitgewirkt haben; ebenso ist unzweifelhaft, daß in einem gut organisierten Gemeinwesen die Blutrache beseitigt werden muß.

Versetzt man sich dagegen in jene Zeiten zurück, in denen die staatliche Organisation sehr ungenügend und locker war, so erkennt man leicht, warum die Blutrache als ein naheliegendes Mittel des Rechtsschutzes sich durch Gewohnheit einbürgern konnte und gesetzlich geregelt, ja zur Pflicht gemacht wurde. Auch wenn wir uns ein bloßes Nebeneinander von Familien, Sippen, Stämmen denken, ist der Rechtsschutz, wenigstens in bezug auf das Leben, eine unabweisliche Notwendigkeit. Ist nun keine gemeinschaftliche Obrigkeit vorhanden, welchen diesen Rechtsschutz *wirksam* gewähren könnte, so sind die Familien oder Sippen auf Selbsthilfe angewiesen. Wird also ein Glied der Familie ungerecht getötet, so liegt der ganzen Familie das Recht und die Pflicht der Vergeltung ob, wenn sie sich nicht selbst dem Untergang weihen will. Gerade der Umstand, daß man die Blutrache als eine heilige *Pflicht* ansah, deren Unterlassung ehrlos machte, beweist, daß man sie nicht als reine Privatsache, sondern als *gesetzliches Rechtsmittel* zum Schutz der ganzen Familie betrachtete. Deshalb war auch die Blutrache nicht gleichmäßig Pflicht jedes Familiengliedes. An erster Stelle

[1] *Peschel*, Völkerkunde, 248. *Schneider*, Naturvölker, I, 86. *George*, Humanität und Kriminalstrafen (1898), 1 ff. *Westermarck*, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 397 ff. Auch bei den Israeliten war die Blutrache unter mancherlei Einschränkungen gestattet. In Albanien, Montenegro und auf Korsika herrschte die Sitte der Blutrache bis in die neueste Zeit.

[2] Bei sehr vielen Völkern war der Glaube verbreitet, die Seele des Erschlagenen könne nicht zur Ruhe kommen und belästige die Verwandten, solange sie nicht gerächt sei, so z. B. bei den Jakuten, den Eskimos der Hudsonsbai u. a.

lag sie dem Haupt derselben ob. Von den ältesten semitischen Völkern Vorderasiens sagt Ed. Meyer[1]: „Die Blutrache ist die allbeherrschende Macht des sittlichen und rechtlichen Lebens, welches den Frieden innerhalb des Verbandes sichert und den einzelnen Fremden gegenüber beschützt und so ein geregeltes Zusammenleben und einen friedlichen Verkehr ermöglicht gerade in Verhältnissen, wo ein äußerer Zwang völlig undurchführbar wäre."

## § 3. Das Duell.

Noch ein Mittel der Selbsthilfe bleibt uns zu erörtern, dem bis in die neueste Zeit oft Menschenleben zum Opfer fielen: das Duell.

1. Unter Duell versteht man jeden zwischen zwei Personen nach geschehener Verabredung stattfindenden Kampf mit tödlichen Waffen. Ein in der Hitze der Leidenschaft sich entspinnender Zweikampf ist kein Duell[2].

Man unterscheidet private und öffentliche Duelle. Das öffentliche Duell ist ein in öffentlicher Angelegenheit und mit Ermächtigung der öffentlichen Gewalt stattfindendes Duell. Das Privatduell dagegen ist jedes Duell in Privatangelegenheiten, gleichviel ob es mit oder ohne öffentliche Ermächtigung stattfindet. Ob beim Duell gewisse Feierlichkeiten, z. B. in bezug auf Sekundanten, Zeugen, beobachtet werden oder nicht, ändert an dem Wesen des Duells nichts.

Bei den alten Kulturvölkern war das Duell unbekannt. Die römischen Gladiatorenkämpfe waren nicht Mittel der Selbsthilfe, sondern blutige Schauspiele zur Befriedigung der Neugierde und Grausamkeit eines entmenschten Volkes. Dagegen begegnet uns die Zweikampfssitte bei den Galliern und Germanen seit den ältesten Zeiten. Schon Diodor von Sizilien[3], Vellejus Paterkulus[4] und Pomponius Mela[5] tun ihrer Erwähnung. Sie ist also unzweifelhaft heidnischen Ursprungs und scheint ursprünglich ein allgemein

---

[1] Geschichte des Altertums, I², 1. Abtl. (1909), 361.

[2] Wir werden deshalb den Ausdruck Duell beibehalten, weil nicht jeder Zweikampf ein Duell ist. Das sog. „amerikanische Duell" (Losung ums Leben) wird nur mißbräuchlich Duell genannt. Über den „Bedeutungswandel des Wortes Duellum" handelt sehr eingehend August Deneffe S. J. in „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur", herausgeg. von Joh. Ilberg, 19. Jahrg. (1916), 427 ff.

[3] Bibl. hist., l. 5, c. 28: Inter ipsas quoque epulas, causa ex iurgio quomodocunque arrepta insurgere, et ex provocatione, nihili vitae iacturam aestimantes, inter se digladiari solent. Merkwürdig ist der Grund, durch den Diodor diese Kampfessitte zu erklären sucht: Pythagorae enim apud illos opinio invaluit, animas hominum immortales, in aliud ingressas corpus, definito tempore denuo vitam capessere.

[4] Hist rom., 2, 118. [5] De situ orbis, 3, 3.

gebräuchliches Mittel der Selbsthilfe gewesen zu sein[1]. Die staatliche Organisation war damals noch sehr unentwickelt. Die auf ihren Höfen inmitten ihrer Feldmarken sitzenden Freigebornen pflegten ihre Rechtsstreitigkeiten ohne weiteres durch Zweikämpfe zum Austrage zu bringen. Erst allmählich gelang es, diese Sitte auf außerordentliche Fälle einzuschränken und an gesetzliche Formen zu binden[2]. Das älteste uns bekannte Gesetz, welches den Zweikampf erlaubt, ist das des Burgunderkönigs Gundobald[3].

Obwohl der Zweikampf ursprünglich nur eine Art Fehde war, verband sich schon früh mit ihm die Idee eines Gottesurteils. Mit wenigen Ausnahmen wird der Zweikampf in allen altgermanischen Gesetzen als gerichtliches Ordal (Urteil) erwähnt[4]. Man stützte sich hierbei auf eine doppelte Überzeugung. Einmal hielt man es für ausgemacht, Gott könne den Unschuldigen im Zweikampf nicht unterliegen lassen. Sodann glaubte man, der Schuldige werde es nicht wagen, zuerst vor Gericht Gott zum Zeugen seiner Unschuld anzurufen und dann mit einem Meineide beladen den Kampf aufzunehmen, die Furcht vor der göttlichen Rache werde ihm den Kampfesmut rauben und den Sieg unmöglich machen.

Die Kirche erhob frühzeitig ihre Stimme gegen den gerichtlichen Zweikampf. Dem eben erwähnten Könige Gundobald trat der hl. Avitus mit eindringlichen Vorstellungen gegen den barbarischen Gebrauch entgegen. So berichtet von ihm Agobard († 840), der selbst in einer eigenen Schrift gegen das Gesetz Gundobalds zeigt, daß diese Sitte im Widerspruch stehe mit der Milde des Evangeliums. Gott könne sehr wohl zulassen, daß der Unschuldige im Kampfe unterliege[5].

Die Päpste traten der Duellsitte früh entgegen. Schon Nikolaus I. (858—867) mißbilligte in einem Schreiben an Karl den Kahlen den Zwei-

---

[1] Fast bei allen Naturvölkern, bei denen die Rechtspflege noch wenig ausgebildet ist, werden die Streitigkeiten durch eine Art Zweikampf ausgefochten, vgl. Rost, Gottesurteil und Eid („Ausland", 1891, 85 ff. u. 101 ff). Bei den Battak auf Sumatra findet sich ein geregeltes Duell durch Schießen (Wilken, Het Strafrecht bij de volken van het mal. ras in Bijdragen tot de volkenkunde van Nederlandsch-Indie [1883], 61); bei den Tungusen werden Pfeile gewechselt. Im alten Polen wurden derartige Zweikämpfe unter den Bauern mit Stöcken, unter den Adeligen mit dem Degen ausgefochten. Bei den Redjang auf Sumatra fand ein Kampf mit Steinwerfen statt, bis eine Partei unterlag. Bei den Völkerschaften des Malaiischen Archipels müssen der Kläger und der Beklagte im Wasser an Pfählen untertauchen; wer es länger aushalten kann, gewinnt den Prozeß. Bei den Dajaks auf Borneo wird der Prozeß durch einen Wettlauf entschieden. Es ist fast immer die physische Kraft, welche die Rechtsfrage entscheiden soll. Vgl. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 412 ff.; vgl. Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins, I, 465, 489, 500, 523 usw.

[2] S. Stimmen aus Maria-Laach, LI, 570.

[3] Mon. Germ., in 4°, Leg. sect. 1, tom. II, pars 1, p. 75. Über die älteste Geschichte des Duells handelt eingehend de Smedt, Les origines du duel iudiciaire, in den Études religieuses, philosophiques usw., LXIII. und LXIV.

[4] Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, I⁴, 453.

[5] Migne, Patr. lat., CIV., 117—121.

kampf (monomachia) als eine Verſuchung Gottes[1]. Seinem Beiſpiele folgte noch im ſelben Jahrhundert Stephan VI., ſpäter Alexander II. und III., Cöleſtin III., Innozenz III. und viele andere[2].

Neben den gerichtlichen kamen aber immer noch außergerichtliche Zweikämpfe vor, in denen man auf eigene Fauſt Privathändel zum Austrag brachte oder ſeine Rache zu befriedigen ſuchte. Namentlich wurden die Turniere oft mißbraucht, um Privatſtreitigkeiten auszufechten oder am Gegner Rache zu nehmen, weshalb die Kirche früh gegen die Turniere Verordnungen erließ. Wie man hierüber in Deutſchland dachte, geht daraus hervor, daß z. B. Erzbiſchof Wichmann von Magdeburg im 12. Jahrhundert alle Teilnehmer an einem Turniere aus der Kirche ausſchloß und den Gefallenen das kirchliche Begräbnis verweigerte[3]. Je mehr es der Kirche gelang, den *gerichtlichen* Zweikampf zu beſeitigen, um ſo mehr machte ſich der alte Hang, ſich mit den Waffen in der Hand Recht zu verſchaffen, in Privatduellen und Turnieren Luft.

Es iſt neuerdings die Anſicht ausgeſprochen worden, das moderne Duell ſtamme nicht aus dem Mittelalter, ja, es ſtehe mit den mittelalterlichen Zweikämpfen in keinem Zuſammenhang[4]. Dieſe Behauptung geht zu weit. Aus den deutſchen Volksbüchern erhellt, daß ſchon in den älteſten Zeiten *Ehrenhändel* durch Duelle ausgetragen wurden[5]. Mit Recht ſagt der bekannte Kulturhiſtoriker *Grupp*[6]: „Mag man auch Below zugeben, daß ein direkter Zuſammenhang des Duells mit mittelalterlichen Gebräuchen nicht nachweisbar iſt, ſo beruht es ſicherlich auf gleichen Anſchauungen und Verhältniſſen. Nicht bloß den neuen Duellen, wie Below meint, ſondern auch den alten lag die Anſchauung zu Grunde, daß Körperkraft und Waffenfähigkeit das erſte Erfordernis eines Mannes ſei. Daß aber Freie mit Unfreien fochten, war nur in einzelnen Fällen möglich.... Wenn man aber bei den alten Duellen in der Regel nicht Ehrenbeleidigung als Motiv nachweiſen kann, ſo fanden ſie doch ehrverletzender Dinge willen ſtatt, und aus dem 15. Jahrhundert liegen direkte Zeugniſſe von Ehrenduellen vor. Auf einer Zuſammenkunft in Wertheim hatten einige fränkiſche Ritter etlichen Heſſen vorgeworfen, daß ſie ‚auf den Straßen raubten'. Die Heſſen dagegen meinten, die Franken trieben dieſelbe ‚Kaufmannſchaft'. Die Franken erwiderten, daß ſolche Irrung in dem nächſtkünftigen Turnier entſchieden werden ſolle. Dies geſchah in Darmſtadt 1403, wobei 17 Franken und 9 Heſſen ihr Leben verloren. Solche Ehrenkämpfe wurden nun vom Turnier abgetrennt, wie das Gothaer Kampfbuch des Meiſters Hans Thalhöfer von 1459 zeigt, wo es heißt, daß ſolche Kämpfe wohl gegen das kanoniſche Recht ſeien, aber von allen Fürſten geſtattet würden."

---

[1] *Migne* l. c. CXIX, 1143. [2] S. Stimmen aus Maria-Laach, LI, 572.
[3] Mon. Germ., Script. XXIII, 155—156; ſ. Stimmen aus Maria-Laach, XXXII, 257.
[4] So G. v. *Below*, Das Duell und der germaniſche Ehrbegriff (1896).
[5] Vgl. z. B. die „Haimonskinder" bei *Simrock*, Die deutſchen Volksbücher, II, Frankfurt a. M. 1845, 149 u. 155.
[6] Deutſcher Hausſchatz, 23. Jahrg., 468.

Man kann jedoch zugeben, daß das Duellwesen in den romanischen Ländern gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts stärker um sich griff als in Deutschland. Das Konzil von Trient ging mit den schärfsten Strafen gegen das Unwesen vor und berief sich für sein Verfahren auf die alten kirchlichen Satzungen, woraus hervorgeht, daß man damals das Duell als eine Fortsetzung einer seit langem herrschenden Sitte ansah. Die bedeutendsten nachtridentinischen Theologen haben das Duell als seiner Natur nach verwerflich verurteilt[1]. Andere behaupten jedoch, abgesehen vom kirchlichen Verbote seien wohl Fälle denkbar, in denen sich die Unerlaubtheit des Duells durch bloße Vernunftgründe nicht zwingend nachweisen lasse. Einige gingen noch weiter und glaubten in gewissen extremen Fällen sei die Annahme des Duells erlaubt, falle also weder unter das kirchliche noch unter das naturrechtliche Verbot[2]. Diese Ansicht wurde von Benedikt XIV. im Jahre 1752 verworfen.

Alle diese Anstrengungen vermochten der Duellwut nie vollständig Meister zu werden, besonders unter den Adligen am französischen Hofe. Welche Unzahl von Edelleuten hier dem Duell zum Opfer fiel, mag man daraus entnehmen, daß nach Theoph. Raynaud um die Mitte des 17. Jahrhunderts innerhalb 30 Jahren mehr Adlige im Duell fielen, als zur Bildung eines ganzen Heeres notwendig gewesen wären. In der einzigen Pfarrei St-Sulpice zählte man in manchen Wochen gegen 20 im Duell Gefallene. Olier, der Sifter der Kongregation von St-Sulpice, gründete, unterstützt vom hl. Vinzenz von Paul, einen Verein der angesehensten Edelleute, welche sich verpflichteten, nie eine Herausforderung anzunehmen[3]. Diesen Bestrebungen kam das strenge Duellverbot Ludwigs XIV. zu Hilfe.

In neuerer Zeit hat das Duell besonders in Deutschland Verteidiger gefunden, z. B. an Freiherrn v. Radowitz[4]. Lasson[5] und Paulsen[6] nehmen das Duell als einen „Ausweg geregelter Selbsthilfe", namentlich für Offiziere und Studenten, in Schutz. In Deutschland war zwar das Duell

---

[1] Wir nennen z. B. Suarez (De caritat. disp. 13, sect. ult.), de Lugo (De iustit. et iure disp. 10, sect. 8), Becanus (De virtut. theol. c. 26, q. 5).

[2] So z. B. Reiffenstuel, Milante, Sporer, Dan. Stadler. Vgl. Zallinger, Institutiones iuris natur. I, Paris 1839, 374.

[3] Alle Mitglieder dieses Vereins unterschrieben folgende Erklärung: „Die Unterzeichneten erklären durch die gegenwärtige Schrift öffentlich und feierlich, jede Art von Herausforderung verweigern, wegen keiner, was immer für einer Ursache sich schlagen und in jeder Weise Zeugnis dafür ablegen zu wollen, daß sie das Duell als der Vernunft, der Wohlfahrt und den Gesetzen des Staates zuwider und mit dem Heil und der christlichen Religion unvereinbar verabscheuen, ohne jedoch dem Rechte zu entsagen, die ihnen zugefügten Unbilden, insofern sie ihr Stand und ihre Geburt dazu verpflichten, auf jedem gesetzlichen Wege zurückzuweisen." — Im Jahre 1901 bildete sich auf Anregung des Infanten Don Alfons von Spanien und des Fürsten Karl zu Löwenstein eine ähnliche Vereinigung hervorragender Persönlichkeiten, welche eine ähnliche Erklärung unterzeichnete und die Errichtung von Ehrengerichten forderte.

[4] Gesammelte Schriften, IV, 14. [5] System der Rechtsphilosophie, 548.

[6] System der Ethik, II, 113.

seit langem gesetzlich verboten, aber im Heere hielten die führenden Persönlichkeiten daran fest, so daß tatsächlich immer wieder Duelle vorkamen. Mit dem Zusammenbruch der Militärmacht wird hoffentlich die Unsitte des Duells für immer verschwinden.

3. Daß die tatsächlich stattfindenden Duelle in sehr vielen Fällen verwerflich sind, kann kein Vernünftiger bestreiten. Es ist geradezu unglaublich, wie frivol oft wegen der geringsten Beleidigung, ja wegen eines reinen Nichts renommierende Raufbolde andere zum Zweikampf herausfordern. Das ist ein frevelhaftes Spiel mit dem eigenen und fremden Leben. Darüber werden wir kein Wort verlieren. Wir denken vielmehr an jene schwierigeren Fälle, wo die in manchen Kreisen tyrannisch herrschende Sitte die Herausforderung zum Duell oder die Annahme desselben gebietet, und diejenigen, welche sich dieser Unsitte nicht fügen, in Gefahr kommen, für „ehrlos" zu gelten, ja vielleicht ihre Stellung und ihr Einkommen zu verlieren. Aber auch in derartigen Fällen ist das Duell verwerflich.

Zum Beweis für diese Behauptung müssen wir an die schon wiederholt betonte Grundwahrheit erinnern, daß der *Mensch nicht der Herr über seine Person und sein Leben ist*, sondern bloß der Verwalter und Nutznießer (S. 64). Ebensowenig ist er der *Herr über das Leben anderer*. Er darf also nicht beliebig sein eigenes Leben und das Leben seines Nebenmenschen der Gefahr aussetzen oder gar diese Gefahr aufsuchen. Damit er sich dieser Gefahr aussetzen dürfe, ist vielmehr erforderlich, daß er einen *vernünftigen, gerechten Grund dafür habe, und auch dann darf er die Lebensgefahr nicht in sich selbst beabsichtigen, sondern bloß zulassen*. Von einem Zulassen der Lebensgefahr kann aber nur dann die Rede sein, wenn aus der Handlung, mit der die Lebensgefahr verbunden ist, ebenso unmittelbar als die Lebensgefahr eine wichtige gute Wirkung folgt und allein beabsichtigt wird (I, 67).

Nun aber begeben sich die Duellanten ohne genügenden Grund in die Gefahr für das eigene und fremde Leben. Um uns hiervon zu überzeugen, brauchen wir bloß die Zwecke durchzugehen, die man durch das Duell erreichen will.

a) In älterer Zeit wurde das Duell als *Rechtsmittel* gebraucht, um einen *Streit über Schuld oder Unschuld zu entscheiden*. Heute wird niemand mehr das Duell zu diesem Zwecke billigen. Weder aus der Vernunft noch aus der Offenbarung läßt sich beweisen, Gott müsse immer durch ein Wunder dem Unschuldigen zu Hilfe kommen. Seiner Natur nach aber ist der Zweikampf ganz ungeeignet, die Schuld oder Unschuld eines Angeklagten darzutun. Der

Sieg im Zweikampf beweist höchstens überlegene leibliche Kraft oder Gewandtheit. Daraus folgt auch, daß der gerichtliche Zweikampf eine rechtswidrige Verfügung über das eigene und fremde Leben ist. Die Kämpfenden begeben sich in Lebensgefahr, um einen Zweck zu erreichen, der sich dadurch gar nicht erreichen läßt.

b) Nicht selten will man sich durch das Duell Genugtuung (Satisfaktion) verschaffen. Aber auch hierzu ist das Duell ganz ungeeignet. Die Genugtuung im eigentlichen Sinn besteht darin, daß derjenige, der uns beleidigt oder beschimpft, diese Beleidigung zurücknimmt und uns dafür Achtung und Ehre erweist. Dieser Zweck wird durch das Duell nicht erreicht. Wenn der Beleidiger die Herausforderung annimmt, so zieht er damit seine Beleidigung oder Beschimpfung nicht zurück, will sie im Gegenteil mit der Waffe in der Hand aufrechterhalten, ja zeigt sich bereit, der früheren Beleidigung noch andere und größere Übel hinzuzufügen, indem er den Herausforderer vielleicht verwundet oder tötet[1]. Wer wird übrigens demjenigen, den er zwingen will, begangenes Unrecht gutzumachen, dieselbe Aussicht auf Sieg gewähren wie sich selbst? Das tut aber der Herausfordernde beim Duell, indem er seinem Gegner dieselben Waffen und dieselben Aussichten auf Sieg gewährt wie sich selbst.

Radowitz meint, der Beleidigte trotze dem Schuldigen wenigstens die innere Achtung ab, die er uns verweigert. Aber derjenige, der die Forderung annimmt, achtet deswegen den Gegner um kein Haar mehr als früher. Die Forderung beweist ihm höchstens, daß der Beleidigte ein verwegener Mensch ist, der sich nicht ungerächt beleidigen läßt. Doch nehmen wir an, diese Achtung werde dem Beleidiger wirklich „abgetrotzt". Ist dieses Abtrotzen ein genügender Grund, um sich selbst der Gefahr einer lebensgefährlichen Verletzung auszusetzen und mit der tödlichen Waffe auf den Gegner loszugehen? Heißt das nicht die höheren Güter des Lebens und der Gesundheit, über die wir nicht Herren sind, preisgeben, um dafür ein geringeres äußeres Gut, nämlich eine höhere Achtung bei unserem Beleidiger, zu erwerben? Umsonst wendet man ein: es handelt sich ja nicht bloß um die Achtung von seiten des Beleidigers, sondern auch um die Achtung unserer Mitmenschen, besonders unserer Standesgenossen. Wir fragen: Kann denn solchen gegenüber, die uns nicht beleidigt haben, von Erzwingung einer Genugtuung, von Abtrotzung der Achtung die Rede sein?

c) Ein dritter Vorwand zur Beschönigung des Duells ist die Selbstverteidigung. Man will durch das Duell dem Verlust der Achtung von seiten der Stammesgenossen und dadurch

[1] Bekannt ist folgender Fall. Ein Reserveoffizier hatte, wie verlautete, mit der Ehefrau eines andern unerlaubten Umgang gehabt. Nach dem herrschenden Ehrenkodex mußte der Beleidigte den Verführer fordern und ward im Duell niedergeschossen! Nun hatte er die Satisfaktion, und auch die Ehre war wieder rein!!

dem Verlust des Amtes oder anderer äußerer Güter vorbeugen, oder, wie man sich ausdrückt, man will seine Ehre und seine gesellschaftliche Stellung verteidigen.

Die Tatsache läßt sich leider nicht in Abrede stellen, daß bis in die jüngste Zeit für einen Mann von Charakter mit der grundsätzlichen Verweigerung jedes Duells ganz bedeutende Opfer verbunden sein konnten. Mancher mußte sich darauf gefaßt machen, bei der ersten Verweigerung eines Duells als „ehrlos" und „feig" aus gewissen Kreisen ausgeschlossen und mit Verachtung behandelt zu werden. Trotzdem läßt sich das Duell nicht als eine Verteidigung rechtfertigen.

Wir haben schon oben (S. 111) dargetan, daß Ehre und Achtung sich überhaupt nicht mit Waffengewalt verteidigen lassen. Aber beim Duell kann von einer eigentlichen Verteidigung nicht die Rede sein. Die Ehrverletzung wird ja als vollendete Tatsache vorausgesetzt, kann also nicht mehr verhindert oder abgewehrt werden. Zudem findet der Kampf nach gegenseitiger Verabredung statt, so daß kein Recht der Notwehr gegen einen augenblicklichen Angriff vorliegt.

Allein man spricht von Verteidigung in einem weiteren und uneigentlichen Sinn. Nämlich nach dem nun einmal in gewissen Kreisen herrschenden Vorurteil wird derjenige, welcher auf eine Beleidigung nicht mit einer Forderung antwortet oder eine Forderung zurückweist, für „ehrlos" oder „feig" erklärt und mit Verachtung behandelt, und es steht infolge dieses Vorurteils vielleicht die ganze gesellschaftliche Stellung für ihn auf dem Spiel. Indessen der Zweikampf ist nun einmal ein seiner Natur nach ganz ungeeignetes und unerlaubtes Mittel zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Ehre.

Betrachten wir das Duell zunächst von seiten des Beleidigten. Er muß, sagt man, den Gegner fordern, weil er durch die Beleidigung in seiner Ehre angegriffen ist. Aber hier sind zwei Fälle möglich. Entweder ist er in seiner persönlichen Würde, seinem sittlichen Charakter angegriffen worden, oder man hat ihm Feigheit vorgeworfen. Im ersteren Falle ist der Zweikampf zur Ehrenrettung offenbar ganz ungeeignet. Kann er etwa beweisen, jemand sei ein ehrenwerter Charakter, er sei kein Dummkopf, er habe keinen Ehebruch oder Betrug begangen u. dgl.? Kann ein ehr- und charakterloser Mensch nicht ebenso gewandt sein in der Führung der Waffen als ein ehrlicher rechtschaffener?

Im zweiten Falle aber, wenn es sich um den Vorwurf der Feigheit handelt, ist zwar das Duell scheinbar geeignet, die Ehre wiederherzustellen. Aber in diesem Falle sucht der Herausfordernde direkt die Lebensgefahr auf, um zu beweisen,

daß er kein Feigling sei. Dadurch, daß er sich der Lebensgefahr aussetzt, will er bei den andern die Überzeugung von seinem Mute erhalten oder wiederherstellen. Er kann also nicht sagen, daß er die Lebensgefahr bloß zulasse, er beabsichtigt sie vielmehr als Mittel zum Beweise seines Mutes. Das ist aber nach dem oben Gesagten eine ungerechte Verfügung über unser Leben.

Man kann nicht einwenden, der Beleidigte beabsichtige bloß die Wiederherstellung der Ehre und die Erhaltung seiner sozialen Stellung. Dies ist allerdings der entfernte Zweck des Zweikampfes, der nächste und unmittelbare Zweck desselben ist aber der Beweis der Kühnheit, den er durch den gefährlichen Zweikampf erbringen will. Kann es nun erlaubt sein, sich selbst und seinen Nebenmenschen der Lebensgefahr auszusetzen, um dadurch seinen Mut zu beweisen? Dann müßte es ebenso, ja noch eher gestattet sein, mit dem Degen in der Hand in einen Löwenkäfig zu dringen, wenn die törichte öffentliche Meinung das als Beweis des Mutes verlangte. Hieraus folgt nun auch, daß das Duell bloß scheinbar geeignet ist, die Tapferkeit zu beweisen. Die wahre Tapferkeit ist eine sittliche Tugend, die sich nicht blind, sondern nach den Anforderungen der Vernunft den Gefahren aussetzt. Das unvernünftige Aufsuchen von Gefahren ist bloße Tollkühnheit und Verwegenheit.

Das Gesagte läßt sich leicht auch auf den Beleidiger anwenden, der zum Duell herausgefordert wird. Hat er dem Beleidigten wirklich unrecht getan, ihn verleumdet oder beschimpft, dann soll er als Ehrenmann ihm Genugtuung leisten. Wenn er sich dessen weigert, gibt ihm etwa diese Weigerung das Recht, sich mit seinem Gegner zu schlagen und ihm zu dem früheren Unrecht vielleicht noch ein größeres zuzufügen?

Aber setzen wir den Fall, er werde gefordert, obwohl er unschuldig ist oder für sein Unrecht Genugtuung leisten will. Ist er dann berechtigt, das Duell anzunehmen? Auch nicht. Der einzige Grund, den er zu seinen Gunsten anführen könnte, ist, weil man ihn im Falle der Weigerung für einen Feigling halten und er sich dadurch andere zeitliche Nachteile zuziehen werde. Damit gesteht er aber zu, daß er es für nötig hält, durch den Kampf den Vorwurf der Feigheit von sich abzuwälzen. Er kann sich also nicht damit entschuldigen, daß er die Lebensgefahr bloß zulasse, er beabsichtigt sie vielmehr als Mittel zum Beweise seines Mutes. — Ist es übrigens nicht eine jämmerliche Feigheit, aus Furcht vor dem Vorwurfe der Feigheit sich zu einer Tat bewegen zu lassen, die jeder Vernünftige bei ruhiger Überlegung als unsittlich und widerrechtlich anerkennen muß?

Wir folgern deshalb mit Recht: wer im Duell umkommt, ist indirekt des Selbstmordes schuldig, weil er sich ohne gerechten Grund in die Lebensgefahr begab, und wer im Duell seinen Gegner niederschießt, ist der ungerechten

Tötung ſeines Nebenmenſchen ſchuldig, weil er ohne gerechten Grund ſich der Gefahr ausſetzte, ihn zu töten; und dieſes gilt, ſelbſt wenn er den Tod des Gegners in keiner Weiſe direkt beabſichtigt hat.

4. Das vom Duell Geſagte gilt, allerdings in geringerem Grade, von den ſtudentiſchen Duellen (Menſuren), bei denen in etwa für Schutz der Kämpfenden geſorgt iſt. Man macht zwar hiergegen geltend, bei den Menſuren ſeien die Gefahren äußerſt gering, ja faſt null. Gewiß, wenn moraliſch genommen keinerlei Gefahr vorhanden wäre, ſo müßten wir milder urteilen. Die Menſur wäre dann in ſich keine ſchwere Sünde und fiele mithin auch nicht unter die kirchlichen Strafen. Aber die Verteidiger der Menſuren können ſich hierauf nicht berufen, ohne in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu geraten. Sie nehmen die Menſuren in Schutz als Mittel zur Erhaltung eines ritterlichen Geiſtes, als eine unter günſtigen Umſtänden „unverächtliche Schule des ganzen perſönlichen Weſens". Aber wie kann ſich denn Ritterlichkeit und Tapferkeit bei einem völlig ungefährlichen Kampfe betätigen? Soll das Duell den Mut erproben und „ſelbſtändige Charaktere" heranbilden, ſo muß doch eine nennenswerte Gefahr einer Verwundung vorhanden ſein. Tatſächlich beweiſen auch die jämmerlich zerhackten Studentengeſichter, die man in Univerſitätsſtädten zu ſehen bekommt, daß die Gefahren bedeutender Verletzungen keineswegs ſo gering ſind. Und wer will genau beſtimmen, wo eine ſolche Verletzung anfängt gefährlich zu werden?

Gegen die Studentenduelle ſpricht ſodann der Umſtand, daß ſie naturgemäß den eigentlichen Duellen den Weg bereiten und zu denſelben hinüberführen. Sie ſind die Vorſchule der Duelle und die Einübung auf dieſelben. Wir zweifeln nicht: verſchwinden die Duelle im Heere, ſo werden auch bald die Menſuren in Wegfall kommen. Wer ſich auf der Univerſität auf Menſurenweſen einläßt, bei dem ſetzt ſich die Überzeugung feſt, das Duell ſei ein geeignetes Mittel zur Verteidigung und Wiederherſtellung der Ehre, und da er ſich zugleich daran gewöhnt, ſo wird er ſpäter ſehr leicht der Verſuchung zum Duell erliegen. Kein Vernünftiger wird aber einer Einrichtung das Wort reden, welche die naturgemäße Brücke zu unerlaubtem, frevelhaftem Spiel mit dem eigenen und fremden Leben iſt. Außerdem fälſchen die Menſuren den Ehrbegriff und befördern den Wahn, daß man mit den Waffen ſeine Ehre wiederherſtellen könne[1].

[1] Nach einer Entſcheidung der römiſchen Congreg. S. Concilii vom 9. Auguſt 1890 (Acta S. Sedis, XXIII, 242) fallen auch die Studentenmenſuren, wie ſie z. B. in Deutſchland üblich ſind, unter die verbotenen Duelle. Dieſelbe Antwort gab die gleiche Kongregation auf eine Anfrage des Biſchofs von Regensburg am 10. Febr. 1923 (Acta apost. Sedis, XV, 154). — Das Deutſche Reichsgericht hat wiederholt entſchieden, die bei den Menſuren gebräuchlichen Schläger ſeien als tödliche Waffen anzuſehen.

5. Bisher haben wir vorausgesetzt, das Duell sei von Privaten auf eigene Faust hin unternommen. Was ist aber von dem Duell zu sagen, welches auf Anordnung irgendeiner Obrigkeit, z. B. auf die Entscheidung eines Ehrengerichtes oder auf Befehl des Monarchen hin, in Privatsachen stattfindet? Ein solches Duell ist ebenso verwerflich wie jedes andere Privatduell.

Es verdiente nur dann eine mildere Beurteilung, wenn die Obrigkeit befugt wäre, die Untergebenen zur Schlichtung ihrer Privathändel zum Zweikampf zu verurteilen. Dem ist aber nicht so. Die öffentliche Gewalt darf nicht nach Belieben über die Güter ihrer Untertanen verfügen, am wenigsten über ihr Leben. Wird bei ihr ein Streit anhängig gemacht, so hat sie die Pflicht, zu untersuchen und dann den Schuldigen zu bestrafen, dem Unschuldigen zu seinem Rechte zu verhelfen. Gelingt es ihr aber nicht, eine Schuld nachzuweisen, so muß sie den Angeklagten freisprechen. Sie hat kein Recht, die Streitenden zu einem Kampf zu verurteilen oder zu ermächtigen, in welchem der Unschuldige ebensogut unterliegen kann als der Schuldige.

In öffentlicher Angelegenheit dagegen kann die Staatsgewalt unter Umständen ein Duell gestatten oder anordnen. Denn unter kriegführenden Völkern gibt es bis heute keinen höheren Gerichtshof, dem sie sich zu unterwerfen verpflichtet wären, deshalb muß der Kampf entscheiden. Um nun einen verderblichen Krieg zu vermeiden, kann die öffentliche Gewalt ein Duell als das geringere Übel annehmen oder anbieten, wenigstens wenn dadurch die Aussicht auf Sieg nicht vermindert wird. In diesem Fall ist das Duell nur eine auf den geringsten Umfang beschränkte Schlacht. Ein solches öffentliches Duell soll der Sage nach zwischen den Horatiern und Curiatiern zur Beilegung eines Streites der Römer mit den Sabinern, und wiederum zwischen Titus Manlius und einem Gallier[1] stattgefunden haben. Bei der heutigen Kriegführung ist an solche Duelle nicht mehr zu denken.

6. Nur ein einziger Fall ist denkbar, wo es erlaubt sein kann, in einer Privatangelegenheit einen Zweikampf anzunehmen, nämlich dann, wenn jemand einem andern mit Tod oder Verwundung oder sonstiger Mißhandlung droht, wofern er sich nicht mit der Waffe in der Hand sogleich in den Zweikampf einlasse. Denn in dieser Voraussetzung hat die Annahme des Kampfes von seiten des Bedrohten den Charakter einer einfachen Notwehr. Auch ging von seiner Seite keine eigentliche Verabredung voraus. Deshalb ist dieser Zweikampf, streng genommen, kein Duell.

7. Soll man sich also wehrlos in seiner Ehre kränken lassen? Das

[1] Liv. 7, 10.

folgt durchaus nicht. Man darf sich jedes erlaubten Mittels zur Wahrung seiner Ehre bedienen. Aber ist es denn nicht eine bekannte Erfahrung, daß die öffentliche Rechtspflege in Ehrensachen meist unzulänglich ist? Wir wollen nicht untersuchen, inwieweit diese Unzulänglichkeit auf Wahrheit beruht. Aber das glauben wir, daß bis heute die Behörden durch Duldung und Begünstigung des Duells teilweise mit verantwortlich waren für diese Unzulänglichkeit[1]. Wenn einmal in gewissen Kreisen sich das Vorurteil eingenistet hat, das Duell sei der einzige Weg der Entscheidung in Ehrenhändeln, so wird eben infolge dieses Vorurteils der gewöhnliche Weg der Rechtspflege schwieriger. Übrigens läßt sich die öffentliche Rechtspflege verbessern durch Einsetzung von Ehrengerichten, deren Entscheidung sich die Streitenden zu unterwerfen hätten[2].

Trotzdem geben wir gerne zu, daß der öffentliche Rechtsweg nicht immer zum gewünschten Ziele führen wird. Folgt daraus, daß man zum Duell seine Zuflucht nehmen dürfe? Nein. Das Duell ist nun einmal seiner Natur nach unerlaubt. Es mag auch vorkommen, daß jemand nur durch Lüge und Meineid seine Ehre vor den Menschen bewahren oder durch Betrug sein Vermögen retten könnte. Darf er deshalb zu solchen Mitteln seine Zuflucht nehmen? Nein und abermals nein. Denn der Zweck heiligt die ihrer Natur nach schlechten Mittel nicht. Was bleibt ihm da übrig? Nichts, als das Mißgeschick in Demut und Geduld zu ertragen, wie so manches andere Unglück, das sich nun einmal nicht abwenden läßt. Die Sanktion der sittlichen Ordnung ist hienieden unvoll-

---

[1] Daß das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich (§ 201 ff.) und ebenso der Vorentwurf zu einem Deutschen Strafgesetzbuch (§ 220 ff.) das Duell indirekt begünstigt, ist unzweifelhaft. Es behandelt das Duell als ein fast „ehrenhaftes" Verbrechen. Wer seinen Gegner im Duell tötet, wird nicht einmal mit Gefängnis bestraft, sondern erhält im schlimmsten Fall 1—5 Jahre Festungshaft!! Liegt da nicht der Schluß nahe, der Gesetzgeber erkenne das Duell als berechtigtes Mittel zur Ehrenrettung an? Man stelle das Duell unter die gewöhnlichen Strafgesetze wider Tötung und Verletzung, dann wird der Duellunfug bald verschwinden. In der englischen Armee soll seit 100 Jahren kein Duell vorgekommen sein.

[2] Sehr beachtenswert ist das Urteil des Erzherzogs Karl, des Siegers von Aspern, über das Duell (vgl. Weiß, Weltgeschichte, X, 2, 309): „Ich betrachte die Duelle als ein Überbleibsel jener rohen Zeit, in der man es für erlaubt hielt, sich selbst mit Gewalt Recht zu verschaffen. Sie stehen im Widerspruch mit jeder Ordnung, und es ist daher Pflicht der Staatsverwaltung, sie zu verhindern. Sie vermehren sich bei den Armeen in dem Maße, als die Manneszucht abnimmt, und sie sind am häufigsten bei den schlecht disziplinierteften Truppen. Sie liefern keinen Beweis von ausgezeichneter Tapferkeit, da mancher vor dem Feind den Mut nicht beweist, welchen er durch Zweikämpfe darzutun wähnt, bei denen ihm die Wahl seiner Gegner freisteht und oft auf schwächere fällt usw."

Zwei Monarchen, die sich auf das Kriegswesen verstanden wie wenige, Friedrich II. von Preußen und Napoleon, duldeten keine Duelle in der Armee. Man kann also nicht behaupten, das Duell sei ein Bedürfnis für die Armee.

kommen (I, 443 ff.). Nicht selten wird die Unschuld mit Füßen getreten, während die Ungerechtigkeit stolz ihr Haupt erhebt. Mehr als einmal haben die menschlichen Gerichte aus Bosheit oder Unwissenheit den Unschuldigen verurteilt, den Schuldigen frei gehen lassen. Was folgt daraus? Nichts, als daß es außer der irdischen Sanktion einen Richterstuhl geben muß, wo auf der Wage der untrüglichen Gerechtigkeit jedem nach seinem Verdienste zugemessen und die Ungleichheit in diesem Leben ausgeglichen wird. Wer sich in Geduld und Demut unter die von Gottes Vorsehung zugelassene Heimsuchung beugt, wird nicht zu Schanden werden, während den unbußfertigen Frevler einst sicher die strafende Hand der ewigen Gerechtigkeit ereilt.

# Viertes Buch.

## Vom Eigentumsrecht.

Die vernunftlose Natur ist des Menschen wegen geschaffen. Sie ist der Boden, auf dem er steht und aus dem er seine Nahrung zieht, das ihm zugewiesene Arbeitsfeld, auf dem er seine geistigen und leiblichen Kräfte entfalten soll. Der Schöpfer wollte nicht alles Notwendige dem Menschen mühelos in den Schoß werfen, um ihn durch das Bedürfnis zur Anwendung und Entwicklung seiner Kräfte anzutreiben.

Die auf Beschaffung äußerer Nutzgüter gerichtete menschliche Tätigkeit kann man unter dem Namen *wirtschaftliches Leben im weitesten Sinne* zusammenfassen. Inwiefern der Mensch verpflichtet sei, sich an dem Wirtschaftsleben zu beteiligen, haben wir schon oben (S. 75) gesehen. Es bleibt uns hier zu untersuchen, ob jeder das *Recht* habe, äußere Güter als *ausschließliches dauerndes Eigentum* zu erwerben. War diese Frage zu allen Zeiten wichtig wegen der maßgebenden Bedeutung des Eigentums für die gesamte höhere Bildung und Kultur, so ist sie es ganz besonders heute, wo eine mächtige internationale Partei das Privateigentum als ungerecht abzuschaffen sucht.

Wir werden im *ersten* Kapitel die auf das Eigentum bezüglichen Begriffe erklären, im *zweiten* und *dritten* Kapitel die Theorien der Gegner des Eigentums prüfen, und zwar zunächst die der eigentlichen *Sozialisten*, welche das ganze Eigentum an Arbeitsmitteln, dann die der *Ackersozialisten*, welche nur Grund und Boden verstaatlichen wollen. Im *vierten* Kapitel folgt die positive Begründung des Eigentumsrechts und im *fünften* die Erörterung der Erwerbsarten, besonders des *Erbrechts*.

# Erstes Kapitel.

## Begriff und Arten des Eigentums und Besitzes.

### § 1. Begriff des Eigentums.

Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht ist die moralische Befugnis, irgend etwas als das Seinige ausschließlich für sich zu besitzen, zu fordern oder zu gebrauchen (I, 521 ff.). Die ausschließliche Rücksicht auf das Interesse des Rechtsträgers ist das unterscheidende Merkmal dieses Rechts von den übrigen Rechtsarten. Soweit dieses Recht vermögenswerte, unmittelbar in Geld abschätzbare Dinge und Leistungen zum Gegenstande hat, heißt es Eigentumsrecht im weitesten Sinne des Wortes. Die Gesamtheit dieser Dinge und Leistungen, auf die jemand ein ausschließliches Recht hat, bilden — nach Abzug der Schulden — sein Vermögen.

Die Eigentumsrechte in diesem weitesten Sinne werden eingeteilt in Sachenrechte (dingliche Rechte) und Forderungsrechte (I, 618). Man unterscheidet ferner ein vollkommenes und mehrere unvollkommene Sachenrechte. Das vollkommene Sachenrecht wird vollkommenes Eigentumsrecht genannt und kann definiert werden als das vollkommene dingliche Verfügungsrecht (vollkommene Herrschaft) über eine Sache innerhalb der gesetzlichen Schranken.

Das vollkommene Eigentumsrecht duldet aus sich keinen Mitberechtigten an derselben Sache auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit. Es ist aus sich unbeschränkt, so daß der Eigentümer die Sache verkaufen, vermieten, selbst zerstören kann, ohne dadurch die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, jeder derartige Gebrauch sei allseitig sittlich erlaubt. Die Rechtsordnung ist nur ein Teil der gesamten sittlichen Ordnung (I, 578 f.).

Obwohl aber das vollkommene Eigentumsrecht aus sich unbeschränkt ist, so kann es doch aus Gründen des öffentlichen Wohles gewissen Schranken unterworfen werden. Diese gesetzlichen Einschränkungen widersprechen dem vollkommenen Eigentumsrecht nicht[1], weil sie

[1] Es ist in neuerer Zeit oft und heftig gegen den „absoluten römischen Eigentumsbegriff" polemisiert worden. Der Kampf ist ganz gegenstandslos. Es gibt keinen „römischen" Eigentumsbegriff, ebenso wenig als es einen germanischen oder kirchlichen oder amerikanischen Eigentumsbegriff gibt. Wie der Begriff von Recht und Unrecht, Mein und Dein, so ist auch der Eigentumsbegriff ein allgemein menschlicher. Der Engländer hat keinen andern Eigentumsbegriff als der Deutsche oder der Franzose. Überall bedeutet das vollkommene Eigentumsrecht das

nicht auf einem Titel der ausgleichenden Gerechtigkeit beruhen, sondern auf einer höheren Rücksicht; und sobald sie wegfallen, stellt sich das Eigentumsrecht aus sich in seiner Vollkommenheit wieder her.

Ist das Verfügungsrecht über eine Sache auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit beschränkt, so haben wir das unvollkommene Sachenrecht, das verschiedener Art sein kann. Erstreckt es sich auf die Substanz der Sache mit Ausschluß des Nießbrauches, so heißt es unvollkommenes Eigentumsrecht (dominium directum). Die sonstigen unvollkommenen Sachenrechte heißen Rechte an fremder Sache, weil sie einem höheren Rechte an derselben Sache untergeordnet sind (I, 620).

Nur wer entweder das vollkommene Eigentumsrecht oder wenigstens das Eigentumsrecht an der Substanz einer Sache hat, wird Eigentümer genannt. Der Grund, warum derjenige, welcher das Recht an der Substanz der Sache hat, einfachhin Eigentümer genannt wird, auch wenn andern das Recht auf den Gebrauch oder die Früchte der Sache zusteht, ist, weil dieses Recht das höchste Recht an der Sache ist und aus sich die Tendenz hat, sich zum vollkommenen Eigentumsrecht auszuwachsen. Das Recht auf die Substanz der Sache zieht naturgemäß das Recht auf den Gebrauch und den Nutzen derselben nach sich und kann nur auf Grund äußerer Ursachen eingeschränkt werden. Fallen diese äußeren Ursachen weg, so stellt sich das vollkommene Verfügungsrecht des Eigentümers der Substanz der Sache von selbst wieder her. Das Recht des Pächters oder Mieters dagegen ist zwar ein dingliches Recht an der Sache. Ihm steht das Recht des Nießbrauches oder des Gebrauches der Sache zu, aber dieses Recht ist dem höheren Recht des Eigners der Substanz der Sache untergeordnet und hört von selbst auf, sobald die äußere

---

Recht, über eine Sache in jeder vernünftigen Weise frei verfügen zu können. Über die Stellung des Eigentumsrechts zur öffentlichen gesetzgebenden Gewalt ist damit gar nichts ausgesagt. Damit erledigt sich auch die Klage über den „absoluten" römischen Eigentumsbegriff. Nie fiel es den römischen Juristen ein, das Privateigentum von den Pflichten auszunehmen, die die Rücksicht auf das allgemeine Wohl erheischt. Sie waren zu sehr durchdrungen vom Grundsatz: Salus publica suprema lex. Auch die sog. Legalservituten passen nicht zu dieser Auffassung. Seit Bartolus pflegen sogar die Juristen die gesetzlichen Schranken in der Definition des Eigentumsrechts anzudeuten: Ius perfecte disponendi de re corporali nisi lege prohibeatur. Sehr eingehend zeigt Puchta (Kursus der Institutionen, II [1842], 551 ff.), daß von alters her „gesetzliche Beschränkungen des Eigentums an manchen Sachen eingeführt (waren), viele finden sich schon in den zwölf Tafeln, das spätere Recht hat sie noch vermehrt". Hören wir noch R. v. Jhering (Geist des röm. Rechts, I[3], 7): „Es gibt kein absolutes, d. h. der Rücksicht auf die Gemeinschaft entbundenes Eigentum; die Geschichte hat dafür gesorgt, den Völkern diese Wahrheit einzuschärfen." Vgl. auch H. Pesch, Liberalismus und christl. Gesellschaftsordnung, I (1896), 590 ff.

Ursache, auf die es sich stützt (Vertrag oder Schenkung), wegfällt. Deshalb werden sie nicht Eigentümer genannt.

Die Rechte an fremder Sache kann man als Dienstbarkeiten im weitesten Sinne auffassen, welche auf einer Sache einem Fremden gegenüber lasten. Das römische Recht, das übrigens hierin nur allgemein menschliche Rechtsverhältnisse berücksichtigte, anerkannte vier Arten von Rechten an fremder Sache: die Servituten (Dienstbarkeiten), die Emphyteuse (Erbpacht), Erbbaurecht und das Pfandrecht. Dazu kommen noch die sog. Reallasten, das Lehensrecht und das Vorkaufsrecht.

1. Servituten sind beschränkte Nutzungsrechte an einer fremden Sache zu Gunsten bestimmter Personen oder Sachen. Je nachdem die Servitut unmittelbar zu Gunsten einer Person oder einer Sache besteht, unterscheidet man Personal- und Real- oder Prädialservituten. Bei den Personalservituten ist der unmittelbar Berechtigte eine Person, bei den Realservituten eine Sache oder besser eine Person durch Vermittlung einer Sache.

a) Die wichtigsten Personalservituten sind: *α*) der Nießbrauch (usus-fructus), d. h. das einer bestimmten Person zustehende Recht auf den Fruchtertrag und Genuß einer fremden Sache — unbeschadet der Substanz derselben. Von einem Nießbrauch im Unterschied zum Eigentumsrecht kann bei solchen Dingen keine Rede sein, die durch den Gebrauch verzehrt werden. Wer den unabhängigen Nießbrauch einer Flasche Wein hat, ist auch ihr Eigentümer. Wir sagen: den unabhängigen Gebrauch. Denn ein abhängiger, bedingungsweiser Nießbrauch wäre noch kein Eigentum. Wer vom Eigentümer die Erlaubnis erhielte, eine Flasche Wein selbst zu trinken, aber sie nicht zu verschenken oder zu verkaufen, sondern zurückzustellen, falls er sie nicht trinken wolle, wäre nicht Eigentümer der Flasche.

*β*) Der Gebrauch ist das Recht, eine fremde Sache zu gebrauchen, ohne deren Früchte beanspruchen zu dürfen. Wer z. B. nur den Gebrauch eines Gartens hat, darf sich zwar im Garten ergehen und auch die Früchte desselben für sich und seine Familie verwenden, aber er darf die Früchte nicht verkaufen und den Erlös behalten. Ebenso darf er den Gebrauch des Gartens nicht einem andern überlassen, während diese Befugnis im Nießbrauch enthalten ist.

*γ*) Das Wohnungsrecht ist das (lebenslängliche) Recht, in einem fremden Hause zu wohnen.

b) Die Grunddienstbarkeiten (Realservituten) werden eingeteilt in Feld- und Gebäudedienstbarkeiten, je nachdem sie gewöhnlich zu Gunsten von Feld-Grundstücken oder von Gebäuden bestehen. Dasjenige Grundstück, auf dem die Dienstbarkeit lastet, heißt das dienende (praedium serviens), dasjenige, zu dessen Gunsten sie besteht, das herrschende (pr. dominans). Eine Grunddienstbarkeit ist z. B. das Wegerecht, d. h. das einem Acker oder Hause anhaftende Recht, durch ein fremdes Gut zu gehen oder zu fahren.

Zu diesen Grunddienstbarkeiten kann man auch die im deutschen Recht seit ältester Zeit vorkommenden Reallasten rechnen, d. h. die beständigen Abgaben und Leistungen, welche auf Grundstücken oder Rechten haften, so z. B. die Verpflichtung zu Frondiensten an bestimmten Tagen, zu Vorspann und ähnlichem.

2. Die Erbpacht (Emphyteuse) ist das erbliche Recht des allseitigen Nießbrauches eines fremden Feldgrundstückes unbeschadet der Substanz der Sache. Der Erbpächter hat auch die Befugnis, das Erbpachtrecht zu veräußern.

3. Das Erbbaurecht ist das veräußerliche und vererbliche Recht, auf oder unter der Oberfläche des Grundstückes ein Bauwerk zu haben.

4. Das dem römischen Recht unbekannte Lehensrecht ist das Recht, ein Gut erblich zu besitzen und unbeschadet der Substanz der Sache frei zu gebrauchen und zu benutzen gegen die Verpflichtung persönlicher Gegenleistungen, z. B. der Treue, der Heeresfolge usw.

5. Das Pfandrecht ist das Recht, eine fremde Sache in Beschlag zu nehmen oder zu verkaufen, um sich daraus für eine Forderung bezahlt zu machen. Zweck des Pfandrechtes ist die Sicherstellung einer Forderung.

6. Das Vorkaufsrecht ist das Recht, eine von dem Eigentümer einem Dritten zum Verkauf angebotene Sache unter gewissen, zum voraus bestimmten Bedingungen käuflich zu übernehmen. Ein solches Vorkaufsrecht hatte der Grundeigentümer dem Erbpächter gegenüber, wenn dieser sein Erbpachtsrecht einem Dritten verkaufen wollte.

## § 2. Vom Besitz.

Mit den dinglichen Rechten hängt innig zusammen der Besitz (possessio), der zwar selbst noch kein Recht ist, aber Rechte im Gefolge hat. Der Besitz ist deshalb wohl zu unterscheiden vom Eigentumsrecht. Zuweilen besitzt jemand eine Sache, die nicht sein Eigentum ist, z. B. der Dieb. Man kann auch das Eigentumsrecht an einer Sache erwerben, noch bevor man in den Besitz derselben gelangt ist. Worin besteht also der Besitz?

1. Unter Besitz wird zuweilen der Gegenstand des Besitzes verstanden. Hier aber verstehen wir darunter die Tat des Besitzens, die von rechtlichen Folgen begleitet ist. Er wird definiert: die körperliche und vom Rechte zugelassene tatsächliche Gewalt über eine Sache, mit dem Willen, sie für sich zu behalten.

a) Zum Besitz gehört also vor allem, daß man eine Sache tatsächlich in seiner Gewalt habe. In seine Gewalt bringen kann man eine Sache, indem man sie entweder ergreift oder betritt oder (selbst oder durch andere) sonst eine Handlung vornimmt, welche nach der herrschenden Über-

zeugung die tatsächliche Gewalt über eine Sache verleiht. Hat man eine Sache einmal inne, so geht diese Innehabung nicht mehr verloren, solange der Wille fortdauert, die Sache zu besitzen. Geht z. B. jemand ins Ausland, ohne auf seine Güter zu verzichten, so bleibt er vor dem Gesetz im Besitze derselben (gesetzlicher Besitz), auch wenn ein anderer sich inzwischen widerrechtlich in deren physischen Besitz setzen sollte.

b) Soll der Besitz rechtliche Folgen haben, so muß er außerdem mit dem Willen verbunden sein, die Sache für sich selbst innezuhaben. Wer etwas für einen andern ergreift oder aufbewahrt, heißt nicht Besitzer desselben.

c) Endlich muß der Besitz, um Rechtskraft zu haben, vor der öffentlichen Gesetzgebung oder der allgemeinen Rechtsüberzeugung zulässig sein. Hiermit ist nicht gesagt, der Besitz müsse ein gerechter sein, sondern bloß, er dürfe den allgemeinen Rechtsanschauungen über den Besitz nicht zuwiderlaufen. Verwirft also das Gesetz ganz allgemein die private Innehabung einer Sache, so ist der Besitz kein rechtskräftiger (juridischer). So können Gegenstände, die zum öffentlichen Gebrauch bestimmt sind: öffentliche Straßen, Brücken, Flüsse nie in den rechtmäßigen Privatbesitz übergehen.

2. Hat der Besitz einer Sache die aufgezählten Eigenschaften, so verleiht er, wenigstens vor den Menschen (in foro externo), gewisse Rechte, so daß niemand außer dem Eigentümer oder seinem Beauftragten den Besitzer daraus verdrängen darf. Damit jedoch der Besitzer im Gewissen berechtigt sei, die Sache zu behalten und gegen andere zu behaupten, oder damit er ein Besitzrecht (possessio iuris im Unterschied zur bloßen possessio facti) habe, muß die Besitzergreifung eine gerechte sein. Der Dieb hat kein Besitzrecht an der gestohlenen Sache; er ist verpflichtet, sie dem Eigentümer zurückzuerstatten.

3. Obwohl es Aufgabe der positiven Gesetzgebung ist, im einzelnen die Bedingungen des rechtmäßigen Besitzes festzustellen, so ist es doch eine naturrechtliche Forderung, daß im allgemeinen der Besitztitel bei Beurteilung der Eigentumsrechte berücksichtigt werde. Der Besitz folgt unter normalen Verhältnissen dem Eigentumsrecht. Meist ist der Besitzer auch Eigentümer der Sache. Dieses Durchschnittsverhältnis begründet die Vermutung, daß der tatsächliche Besitzer auch der rechtmäßige Besitzer sei, daß mithin niemand berechtigt sei, ihn aus seinem Besitz zu vertreiben, solange man nicht die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen hat. Wollte man diesen Grundsatz nicht gelten lassen, so würde die Sicherheit des Eigentums nicht wenig gefährdet.

4. Die hauptsächlichsten rechtlichen Wirkungen des juridischen Besitzes sind folgende: a) Hat jemand in gutem Glauben eine fremde

Sache während der gesetzlich bestimmten Zeit ruhig besessen, so wird er ihr Eigentümer. b) Wer eine Sache bisher in gutem Glauben besaß und nun an der Rechtmäßigkeit dieses Besitzes zu zweifeln beginnt, kann dieselbe ruhig behalten und benutzen, bis die Unrechtmäßigkeit des Besitzes durch Nachforschungen festgestellt ist. Steht diese fest, so muß er die Sache dem Eigentümer zurückerstatten, von den Früchten aber nur diejenigen, die er noch nicht durch Ersitzung als Eigentum erworben hat. c) Bei Entstehung eines Rechtsstreites wird der Besitzende vom Richter so lange im Besitze der strittigen Sache geschützt, bis die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen ist.

## § 3. Arten des Eigentums.

Wie das Eigentumsrecht, so kann auch sein Gegenstand, das *Eigentum* bald im *weiteren* bald im *engeren Sinn* genommen werden. Im weiteren Sinn nennen wir alle vermögenswerten Dinge, die wir auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit irgendwie als die unsrigen beanspruchen können, unser Eigentum. Im engeren Sinn ist nur die Sache unser Eigentum, an der keinem andern ein höheres Recht auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zusteht (129 f.). Es gibt verschiedene Arten von Eigentum.

1. Nach dem *Umfang* (Inhalt) des Eigentumsrechtes unterscheidet man:

a) *vollkommenes* und *unvollkommenes* Eigentum. Das vollkommene Eigentum schließt andere Mitberechtigte an derselben Sache aus, das unvollkommene Eigentum dagegen nur höher Berechtigte;

b) *geteiltes* und *ungeteiltes* Eigentum. Beim *ungeteilten* Eigentum befinden sich alle Eigentumsrechte in *einer* Person vereinigt. Es fällt also in Wirklichkeit mit dem vollkommenen Eigentumsrechte zusammen. Beim *geteilten* Eigentum dagegen verteilen sich die Rechtsbefugnisse auf verschiedene Personen, so daß dem einen das Recht an der Substanz der Sache, einem andern der Nießbrauch zusteht.

2. Nach der Verschiedenheit der *Rechtsträger* unterscheidet man:

a) *individuelles* (persönliches) und *kollektives* (gesellschaftliches) Eigentum, je nachdem der Rechtsträger ein Individuum (physische Person) oder eine Gesellschaft (moralische Person) ist. Das gesellschaftliche Eigentum kann wieder verschieden sein, je nach der Verschiedenheit der Gesellschaften. Nicht zum gesellschaftlichen Eigentum zu rechnen sind solche Gütermassen, die zu festgesetzten Zwecken für ewige

Zeiten bestimmt sind und durch eine Art Fiktion als Person aufgefaßt werden (persona ficta), so z. B. die frommen Stiftungen. Denn die tatsächlichen Verwalter oder Nutznießer sind nicht Eigentümer des Vermögens. Dasselbe gilt auch von dem Vermögen mancher Korporationen zu gemeinnützigen Zwecken, soweit sie nicht einfache Staatsanstalten sind. Die englischen Universitäten z. B., und dasselbe galt früher von den meisten Universitäten, bilden eine Korporation, deren Vermögen nicht den jeweiligen Lehrern oder Angestellten der Universität oder gar den Studenten gehört und auch nicht dem Staat als solchem, da es meist aus Privatschenkungen oder Vermächtnissen entstanden ist.

Mit dem gesellschaftlichen Eigentum hängt innig zusammen der Begriff der Gütergemeinschaft (communio bonorum). Man unterscheidet eine positive und negative Gütergemeinschaft. Die positive Gütergemeinschaft ist dann vorhanden, wenn eine Gesellschaft als solche Gemeineigentum besitzt. So können die Ehegatten durch Übereinkommen (positive) Gütergemeinschaft einführen. Von negativer Gütergemeinschaft redet man bloß dann, wenn gewisse Güter weder im Eigentum irgendeiner Gesellschaft noch in dem einer Privatperson stehen, aber von jedermann können in Beschlag genommen werden. Diese Güter heißen herrenlos (res nullius) und werden nur insofern Gemeingüter genannt, als jeder innerhalb der Gemeinschaft sie sich aneignen kann.

b) Privateigentum und öffentliches Eigentum. Öffentliches Eigentum ist das Eigentum eines öffentlichen Gemeinwesens, nämlich des Staates oder der Kirche. Alles übrige ist Privateigentum[1]. Die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Eigentum beruht übrigens nicht bloß auf der Verschiedenheit der Träger, sondern auch der Zwecke. Das öffentliche Eigentum soll dem Nutzen des ganzen Gemeinwesens dienen, das Privateigentum dagegen bestimmten Privatkreisen[2]. Das Familieneigentum ist Privateigentum, auch

[1] Die Unterscheidung zwischen Privateigentum und öffentlichem Eigentum fällt nicht zusammen mit der Unterscheidung des Justinianischen Rechts zwischen Privatsachen und öffentlichen Sachen (res publicae). Öffentliche Sachen hießen bloß diejenigen, die unmittelbar zum freien Gebrauch aller bestimmt und in bezug auf welche daher ausschließliche Rechte einzelner grundsätzlich ausgeschlossen waren, wie z. B. öffentliche Straßen, öffentliche Gebäude, öffentliche Flüsse; das übrige Staatseigentum wurde dem Privateigentum gleich behandelt, indem man den Staatsschatz (Fiskus) als juristische Person ansah, die in bezug auf Erwerb einer Privatperson gleichgestellt wurde. Auch in den neueren Rechten wird diese Unterscheidung gemacht.

[2] Ist das Gemeindeeigentum öffentliches oder Privateigentum? Solang eine Gemeinde berechtigt ist, alle nicht zur Gemeinde Gehörigen vom Mitgebrauch an demselben auszuschließen, ist es Privateigentum. Sobald sie aber Aus-

wenn es der Familie als Gesamtheit gehört, woraus erhellt, daß nicht jedes Kollektiveigentum öffentliches Eigentum ist.

3. Nach der Verschiedenheit der Gegenstände unterscheidet man:

a) bewegliches und unbewegliches Eigentum. Das unbewegliche Eigentum (Grundeigentum) ist der Grund und Boden und alles, was mit dem Boden fest verbunden ist, so daß es entweder gar nicht oder nicht ohne Veränderung seiner Natur von einem Ort zum andern gebracht werden kann. Das Grundeigentum wird wieder in städtisches und ländliches eingeteilt.

b) vertretbares und nicht vertretbares Eigentum. Vertretbare Sachen (res fungibiles) sind solche, bei denen es im Verkehr nur auf Zahl, Maß oder Gewicht, nicht aber auf das Individuum ankommt, so z. B. Korn, Wein, Öl u. dgl. Alle übrigen Sachen heißen nicht vertretbar.

4. Nach dem verschiedenen Zwecke, dem es dienen soll, unterscheidet man Genußgüter- und Produktivgüter-Eigentum. Produktivgüter sind diejenigen, die zur Herstellung neuer Güter dienen: Grund und Boden, alle Arten von Rohstoffen, Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, Verkehrsmittel usw.

Diese Güter werden von manchen Kapital genannt. Das Kapital in diesem Sinne umfaßt alle in Geld schätzbaren Güter, die zum Erwerb und zur Hervorbringung neuer Güter bestimmt sind. Auch Grund und Boden gehört zum Kapital in diesem Sinn, und nur die Arbeit wird von ihm ausgeschlossen und ihm gegenübergestellt (Kapital und Arbeit). Gewöhnlich gebraucht man aber das Wort Kapital in einem engeren Sinn und bezeichnet damit bloß die produzierten Güter, die zu weiterer Produktion verwendet werden oder die durch Arbeit entstandenen und in der Produktion verwendeten Sachgüter[1]. In diesem engeren Sinn gehören weder die bloßen Genußgüter noch die menschliche Arbeitskraft noch der Grund und Boden als reiner Naturfaktor zum Kapital, wohl aber Fabriken, Maschinen, Verkehrsmittel usw. Das Kapital in diesem Sinn ist ein Gemisch aus den beiden Urfaktoren der Produktion: Natur und Arbeit. Häufig bezeichnet man mit Kapital eine zinstragend angelegte Summe; zuweilen wird auch jedes persönliche und geistige Element, das die Produktion unterstützt, Kapital genannt; so ist die Arbeitskraft des Arbeiters sein „Kapital"; das ist aber nur eine uneigentliche, übertragene Redeweise.

---

wärtige nicht mehr hindern kann, sich nach Belieben in ihrer Mitte niederzulassen und gleich den übrigen an ihrem Eigentum teilzunehmen, ist es, streng genommen, nicht mehr Privateigentum.

[1] Über den Begriff Kapital vgl. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, I (1905), 209 ff.; Philippovich, „Grundriß der politischen Ökonomie"[4] (1901) 132; Conrad, Grundriß zum Studium der politischen Ökonomie, I (1907), 38; G. Cassel, Theoretische Sozialökonomie, 1921, 24 ff.

# Zweites Kapitel.

## Der Sozialismus[1].

### Erster Artikel.

### Begriff und Geschichte des Sozialismus.

### § 1. Begriff des Sozialismus. Sein Verhältnis zum Kommunismus.

Kommunismus hat eine weitere Bedeutung als Sozialismus. Unter Kommunismus versteht man jedes volkswirtschaftliche System, durch welches das Privateigentum, wenigstens an allen Produktionsmitteln, beseitigt und dafür Gütergemeinschaft (communio bonorum) eingeführt werden soll.

Dieser Kommunismus läßt mannigfaltige Formen zu.

1. Der negative Kommunismus begnügt sich mit der Leugnung des Privateigentums. Alle Güter sollen gleichmäßig zu jedermanns Verfügung stehen. Dieser Kommunismus wird unseres Wissens heute von niemand befürwortet, weil bei einem solchen System, wo niemand andere von dem Gebrauche seiner Sachen ausschließen darf, jeder Antrieb zur Arbeit fehlen, folglich bald Mangel an allem Nötigen und die größte Unordnung eintreten müßte. Wer würde z. B. einen Acker bebauen wollen, wenn alle andern nach Belieben ihm die Ernte wegnehmen könnten?

2. Der positive Kommunismus will die materiellen Güter ganz oder teilweise an irgendein Gemeinwesen übertragen, so daß dieses Eigentümer derselben wird und deren Verwaltung und Verteilung übernimmt. Derselbe kann wieder dreifacher Art sein:

a) Der extreme positive Kommunismus will alle Güter ohne Ausnahme an irgendein Gemeinwesen übertragen und gemeinsame Produktion und Benutzung der Güter einführen (gemeinsame Mahlzeiten, Schlafstätten, Krankensäle usw.). Dieses System war das Ideal der älteren Kommunisten (Owen, Cabet u. a.).

---

[1] Vgl. Cathrein, Der Sozialismus, eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit[14—16], Freiburg 1923. Der „Sozialismus" war ursprünglich ein Sonderabdruck des folgenden Kapitels; er hat sich aber inzwischen infolge mehrmaliger Umarbeitung und Erweiterung zu einem ganzen Buche ausgewachsen. Um den Umfang dieses Bandes nicht allzusehr auszudehnen, stellen wir hier nur die wesentlichsten Gesichtspunkte über den Sozialismus zusammen und verweisen für weitere Darlegungen auf das genannte Buch.

b) Der gemäßigte positive Kommunismus (auch Gemeinde- oder Genossenschaftskommunismus genannt) will nur das Privateigentum an Produktivgütern abschaffen und diese den voneinander unabhängigen, föderativ verbundenen Gemeinden oder Arbeitergruppen überlassen (nicht dem Staat).

c) Der sozialistische Kommunismus oder einfachhin Sozialismus will alle Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft (des Staates) verwandeln und sowohl die Produktion als die Verteilung des Produktionsertrages planmäßig durch den Staat organisieren. Weil die modernen Sozialisten, vorab die Anhänger von K. Marx, diese Organisation auf demokratischer Grundlage verwirklichen wollen, nennen sie sich Sozialdemokraten und ihr System Sozialdemokratie. Die Sozialdemokratie ist also, kurz definiert, jenes volkswirtschaftliche System, welches unveräußerliches gesellschaftliches Gemeineigentum aller Arbeitsmittel einführen und die gesamte Produktion und Verteilung der wirtschaftlichen Güter durch den demokratischen Staat planmäßig organisieren will[1].

Wir nennen den Sozialismus ein volkswirtschaftliches System, nicht als ob er nicht auch andere als wirtschaftliche Grundlagen hätte und noch zu anderen als wirtschaftlichen Forderungen führte, sondern weil der innerste Kern des Sozialismus in der Verstaatlichung (Vergesellschaftung) des Eigentums und in der öffentlichen Organisation der Gütererzeugung und Güterverteilung liegt.

Aus unserer Definition sieht man, daß jeder Sozialist Kommunist im weiteren Sinn ist; aber nicht jeder Kommunist ist Sozialist. Man sieht auch, daß weder beim Kommunismus überhaupt noch beim Sozialismus von einer einmaligen oder periodischen Teilung die Rede ist. Der Kommunismus ist die grundsätzliche Leugnung des Privateigentums, wenigstens an den Produktionsmitteln.

Die sogenannten Ackersozialisten (Agrarsozialisten), die nur in bezug auf Grund und Boden die Berechtigung des Privateigentums leugnen, dürfen nicht einfachhin zu den Sozialisten gerechnet werden, obwohl ihre Grundsätze zur Gefährdung des Privateigentums überhaupt führen. Ebensowenig sind die sogenannten Staatssozialisten (Kathedersozialisten), welche grundsätzlich das Privateigentum und die Klassenunterschiede als berechtigt anerkennen oder wenigstens nicht prinzipiell verwerfen, aber die Regelung des wirtschaftlichen Lebens fast ganz in das Belieben der Staatsgewalt legen, mit den Sozialisten zu verwechseln.

[1] Viele Sozialisten wollen zwar vom Staat nichts wissen. Mit welchem Recht, werden wir weiter unten untersuchen.

## § 2. Zur Geschichte des Sozialismus.

### I. Die Pioniere des modernen Sozialismus.

1. Obwohl uns verschiedene ganz oder halb kommunistische Systeme und Einrichtungen schon seit den ältesten Zeiten begegnen[1], so ist doch der heutige Sozialismus im wesentlichen eine moderne Erscheinung, die uns dauernd in allen Kulturländern mit entwickelter Industrie entgegentritt. Dieser Umstand allein beweist, daß er nicht bloß auf Rechnung künstlicher Agitation zu setzen ist, sondern in den Gesellschaftszuständen der Gegenwart seinen günstigen Nährboden hat.

Die Wurzeln des modernen Sozialismus liegen vor allem in der Entwicklung der Industrie und der damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Verhältnisse seit der Neige des 18. Jahrhunderts. In bezug auf technische Fortschritte und deren Verwertung in Handel und Industrie hat seit der französischen Revolution die Entfesselung aller wirtschaftlichen Kräfte durch die unbeschränkte freie Konkurrenz unstreitig überraschende Erfolge erzielt. Allein sie hat auch jene häßliche Scheidung der Gesellschaft in zwei feindliche Klassen: eine verhältnismäßig kleine Zahl von überreichen Kapitalisten und eine ungeheure Zahl von bloßen Lohnarbeitern zur Folge gehabt, die man durch den Gegensatz von *Kapital* und *Arbeit* zu charakterisieren pflegt. Namentlich ist das riesenhaft angewachsene *städtische Proletariat* ein fast notwendiges Ergebnis der modernen Industrie, welche durch die Maschine den selbständigen Handwerker vielfach unmöglich macht und auf Konzentrierung großer, disponibler Arbeitermassen hindrängt.

Mit dem Anwachsen dieses Proletariats ging die Auflösung des Familienlebens, die Überhandnahme der Trunksucht und Verkommenheit Hand in Hand. Hierzu kam noch, daß durch die Schuld der höheren Klassen der krasseste Materialismus und eine maßlose Genußsucht alle Volksschichten ergriff und daß die über Nacht reich gewordenen Bourgeois vielfach dem unsinnigsten Luxus huldigten. So begreift man, daß es nur des Zunders bedurfte, um die Erbitterung der „Enterbten" zur hellen Flamme zu entfachen.

Durch die französische Revolution war der *dritte* Stand zu Macht und Reichtum gelangt; bald bildete sich im Gegensatz zu ihm der *vierte* Stand, der Stand der Besitzlosen und *Proletarier*, die im allgemeinen Konkurrenzkampf zu kurz gekommen waren. An sie wendet sich

[1] Vgl. *Thonissen*, Le socialisme depuis l'antiquité, I, Louvain 1852. 11 ff., und *Pöhlmann*, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, I (1893). Nach Pöhlmann kann man nur in sehr beschränktem Sinn von einem eigentlichen Kommunismus in Kreta und Sparta reden; dagegen bestand Kommunismus auf der Insel Lipara infolge besonderer örtlicher Verhältnisse; *Cathrein*, Der Sozialismus[16], 9 ff.

der moderne Sozialismus; sie will er durch Beseitigung des „Kapitalmonopols" und Einführung des Gemeineigentums an Produktionsmitteln befreien oder „emanzipieren".

2. Der erste, welcher wissenschaftlich die Grundideen des modernen Sozialismus zu begründen suchte, war Graf H. de Saint-Simon (1760—1825); mit ihm beginnt der Sozialismus in unserem heutigen Sinn. Die liberalen Volkswirtschaftslehrer hatten den Grundsatz aufgestellt, die Arbeit allein sei Grund und Quelle alles Wertes und mithin auch des Reichtums der Nationen. Dieses Grundsatzes bemächtigte sich der Sozialismus und nahm ihn zum Ausgangspunkt seiner Angriffe gegen die heutigen Eigentumsverhältnisse. Schon Saint-Simon zog aus ihm die Folgerung: also muß die Arbeit (Industrie im weitesten Sinne) den Maßstab für die gesellschaftlichen Einrichtungen abgeben; mit andern Worten: die Arbeiter sollen fortan nicht, wie bisher, die letzte, sondern die erste Stellung in der Gesellschaft einnehmen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, ihnen den gebührenden Rang zu verschaffen.

Saint-Simons Hauptschüler Bazard verlangte, um die Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der Eigentumsordnung zu beseitigen, Umgestaltung des Erbrechts. An Stelle des Erbrechts der Blutsverwandtschaft solle das des Verdienstes treten, oder vielmehr der Staat allein solle Erbe sein und die Erbschaften an die Würdigsten verteilen.

Fast gleichzeitig mit Saint-Simon trat Charles Fourier (1772 bis 1837) mit seinem sozialistischen System auf. Fourier geht von der Voraussetzung aus, was man Gottes Willen nenne, sei nichts als die allgemeine Attraktion, welche die Welt zusammenhält und sich in den Dingen als Trieb offenbart. Auch für den Menschen sind diese Triebe Offenbarungen des göttlichen Willens. Er darf sie deshalb nicht unterdrücken, sondern soll sie befriedigen. Aus ihrer Befriedigung entsteht das Glück. Das Mittel aber zu dieser Befriedigung ist die Organisation der Arbeit.

Ähnlich wie Bazard sieht Louis Blanc (1811—1882) die Quelle alles Unheils auf wirtschaftlichem Gebiete in der freien Konkurrenz. Das einzige Heilmittel hiergegen ist die öffentliche Organisation der Arbeit. Der Staat soll als Großproduzent auftreten und seine Produktion stetig erweitern, um so die Privatproduktion aus dem Felde zu schlagen, und dann die Volkswirtschaft gesetzlich zu regeln und zu leiten. L. Blanc ist es auch, der zuerst das Recht auf Arbeit öffentlich vertrat und durch Errichtung von Nationalwerkstätten für beschäftigungslose Arbeiter zur Geltung zu bringen suchte.

In Deutschland gilt Karl Rodbertus (1805—1875) als der

erste Vertreter und Bahnbrecher des „wissenschaftlichen" Sozialismus. Er selbst kennzeichnet seine Theorie als eine „konsequente Durchführung des von Smith in die Wissenschaft eingeführten und von der Ricardoschen Schule noch tiefer begründeten Satzes, daß alle Güter wirtschaftlich nur als Produkt der Arbeit anzusehen sind, nichts als Arbeit kosten".

Als Agitator hat Ferdinand Lassalle (1825—1864), wenigstens in Deutschland, nachhaltiger auf die Entwicklung des Sozialismus eingewirkt als der gleich zu besprechende Karl Marx. Tausende von Arbeitern umjubelten den „Arbeiterkönig", wenn er seine „Heerschau" abhielt und mit hinreißender Beredsamkeit ihre Leidenschaften entfesselte. In seinen Theorien steht jedoch Lassalle auf den Schultern von K. Marx.

### II. Der Hauptbegründer des modernen Sozialismus: Karl Marx.

Als eigentlicher Begründer des „wissenschaftlichen" Sozialismus gilt heute allgemein Karl Marx (1818—1883)[1]. Bereits im Jahre 1847 verfaßte er mit seinem Freunde Friedrich Engels (1818—1895) das „Manifest der kommunistischen Partei", das schon die wesentlichen Grundsätze des Marxschen Systems enthält und die „Proletarier aller Länder" auffordert, in Anbetracht der Gleichheit ihrer Leiden und Interessen sich international zu organisieren, die politische Macht zu erobern und die „Kapitalistenherrschaft" zu brechen.

Unter seiner Mitwirkung gründete im Jahre 1864 zu London eine Versammlung von Arbeitern der verschiedensten Nationen eine internationale Arbeitervereinigung (die sogenannte erste Internationale), die sich aber schon nach wenigen Jahren wieder auflöste. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts entstand eine neue, die zweite Internationale, die im Jahre 1900 durch die Errichtung eines „Internationalen sozialistischen Bureaus" zu Brüssel eine feste Organisation erhielt und im Geiste der ersten Internationale wirken sollte. Bei Ausbruch des Weltkrieges ging auch diese Internationale in die Brüche. Seit dem Weltkrieg hat sich eine dritte Internationale gebildet, die ihren Mittelpunkt in Moskau hat und von bolschewistischem Geist erfüllt ist[2].

Welches sind nun die Grundlagen, auf denen Marx seinen Sozialismus aufbaut? Hören wir die Antwort aus dem Munde seines langjährigen Mitarbeiters Fr. Engels. „Die beiden großen Ent-

[1] Das Hauptwerk von Marx „Das Kapital" war auf vier Bände berechnet, ist aber nicht über den dritten gediehen und Marx selbst hat nur den ersten Band herausgegeben. Den zweiten und dritten Band veröffentlichte Fr. Engels aus dem Nachlaß seines Freundes.

[2] Vgl. hierüber Cathrein, Die dritte Internationale, 1921.

deckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittelst des Mehrwertes, verdanken wir Marx. Mit ihnen wurde der Sozialismus eine Wissenschaft[1]."

a) Die materialistische Geschichtsauffassung.

Was haben wir unter der materialistischen Geschichtsauffassung der Sozialisten zu verstehen? Im Grunde nichts anderes als die Theorie, daß das ganze Gesellschaftsleben der Menschheit einen kontinuierlichen Entwicklungsprozeß darstelle, und zwar in der Weise, daß sich die wirtschaftlichen Verhältnisse beständig umändern und mit ihnen auch die philosophischen, sittlichen, rechtlichen und religiösen Ideen, da diese nur der Reflex der jeweiligen Wirtschaftsverhältnisse in den Köpfen der Menschen sein sollen.

Die alte Philosophie, die metaphysische Denkweise, so belehrt uns Engels, ging von der Annahme aus, es gebe eine Summe von Ideen und Grundsätzen, die dem Wechsel und der Veränderung nicht unterworfen, also von Zeit und Ort unabhängig und in diesem Sinne ewig seien. Die neue, mit Hegel beginnende Philosophie dagegen (die dialektische Denkweise) kennt keine derartigen unwandelbaren Begriffe und Grundsätze, abgesehen von den mathematischen Wissenschaften. Das ganze Weltall mit all seinen geistigen und körperlichen Erscheinungen ist nach ihr in einem beständigen Entwicklungsprozeß begriffen, in dem es nichts Dauerndes gibt als das ewige Werden und Vergehen.

Sowohl Marx als Engels sind aus der Schule Hegels hervorgegangen und haben sich dessen Idee von dem unaufhörlichen Werden und Vergehen angeeignet. Aus einem doppelten Grunde jedoch befriedigte Hegel sie nicht. Erstens weil er trotz seiner „dialektischen Denkweise" eine absolute Wahrheit annahm, ja behauptete, sein System sei der Inbegriff der absoluten Wahrheit. Zweitens weil er als Idealist meinte, die ganze uns umgebende Welt sei nur das Abbild der irgend schon vor der Welt existierenden Idee, „wodurch das richtige Verhältnis auf den Kopf gestellt wird[2]".

Mit Freuden begrüßten sie deshalb das Auftreten Feuerbachs, der den „Dualismus" zwischen Geist und Materie aufhob, d. h. offen und ungescheut den Materialismus auf den Thron setzte und das ganze Geistesleben der Menschen für ein Produkt der Materie erklärte. Aber Feuerbach fehlte der Entwicklungsgedanke. Marx und Engels ergänzten seine Lehre, indem sie erkannten, „daß die Produktion und nächst der Produktion der Austausch ihrer Produkte die

[1] Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft[4] (1891) 26.
[2] Engels, a. a. O. 23.

Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist; daß in jeder geschichtlich auftretenden Gesellschaft die Verteilung der Produkte und mit ihr die soziale Gliederung in Klassen oder Stände sich danach richtet, was und wie produziert und wie das Produzierte ausgetauscht wird. Hiernach sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Änderungen und politischen Umwälzungen zu suchen, nicht in den Köpfen der Menschen . . ., sondern in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der Philosophie, sondern in der Ökonomie der betreffenden Epoche[1]."

Damit wird die Wirtschaftslehre zur Grundlage und zum Ausgangspunkt aller Gesellschaftswissenschaften erhoben. Die Art und Weise der Produktion ist der letzte Grund aller sozialen Umwälzungen. Recht, Politik und Religion sind nur der Überbau auf der ökonomischen Basis. Eine neue ökonomische Epoche bringt auch einen ihr entsprechenden rechtlichen und politischen Überbau hervor, und zwar durch Ausbildung von Gegensätzen. Während die ökonomischen Verhältnisse allmählich sich ändern, bleiben die Eigentumsverhältnisse und der gesamte soziale Überbau noch unverändert. So geraten allmählich die Produktionsverhältnisse in Widerspruch mit den sozialen und politischen Einrichtungen, insbesondere mit den Eigentumsverhältnissen. Es bilden sich Klassengegensätze, die sich immer mehr zuspitzen, bis eine soziale Revolution eine neue Ordnung herbeiführt, die zu den neuen Produktionsbedingungen paßt.

Mit Hilfe dieser allgemeinen Geschichtstheorie will nun Marx die moderne ökonomische Entwicklung erklären und zeigen, daß die heutige kapitalistische Produktionsweise naturnotwendig in die sozialistische Gesellschaftsordnung hineinführt. Um aber diesen Nachweis zu verstehen, müssen wir die zweite Grundlage des Marxschen Systems, seine Lehre vom Wert und Mehrwert, ins Auge fassen.

### b) Die Lehre vom Wert und Mehrwert. Das „Geheimnis der Plusmacherei".

1. Der Wert. In einer kapitalistischen Gesellschaft haben alle Produkte den Charakter von Waren. In jeder Ware lassen sich aber zwei Seiten unterscheiden: der Gebrauchswert und der Tauschwert. Das Brot z. B. kann zur Nahrung dienen: das ist sein Gebrauchswert; man kann es aber auch gegen andere Waren umtauschen (verkaufen): das ist sein Tauschwert. Der Gebrauchswert besteht nach Marx in der Nützlichkeit einer Sache zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und hat seinen Grund in den physischen und chemischen

[1] Engels, Dührings Umwälzung d. Wissenschaft (1886), 253.

Eigenschaften derselben; der Tauschwert dagegen besteht in dem Verhältnis, in welchem sich Gebrauchswerte verschiedener Art untereinander austauschen lassen. Wenn ich z. B. weiß, daß sich im Handel 20 Pfund Garn gegen zwei Paar Schuhe austauschen lassen, so haben beide gleichen Tauschwert, wie verschieden auch sonst ihre Gebrauchswerte sein mögen. Tauschwert hat eine Ware nur, weil menschliche Arbeit in ihr enthalten ist, und das Maß dieser in den Waren „vergegenständlichten" Arbeit bestimmt auch das Maß ihres Tauschwertes. Zwei Waren, welche dasselbe Quantum gesellschaftlich notwendiger Arbeit enthalten, haben auch denselben Tauschwert. Das ist das berühmte Marxsche Wertgesetz. Die Waren tauschen sich untereinander um nach dem Verhältnis der in ihnen enthaltenen gesellschaftlich notwendigen Durchschnittsarbeit.

Wir werden diese Theorie später prüfen und dann mit den eigenen Worten von Marx eingehender darlegen. An dieser Stelle genüge das Gesagte.

2. Der Mehrwert. Aus der Lehre vom Wert leitet nun Marx seine Lehre vom Mehrwert her, indem er das vom Tauschwert im allgemeinen Gesagte auf die menschliche Arbeitskraft anwendet. Unter den heutigen Eigentumsverhältnissen ist ja auch die Arbeitskraft des Lohnarbeiters eine Ware geworden. Der Arbeiter ist zwar persönlich frei, besitzt aber keine Produktionsgüter und ist deshalb gezwungen, seine Arbeitskraft als Ware auf den Markt zu bringen. Hierdurch erhält der heutige Eigentümer die Macht und Gelegenheit, sich auf Kosten des Arbeiters zu bereichern.

Wie bei jeder Ware, so muß man auch bei der Arbeitskraft Gebrauchswert und Tauschwert unterscheiden. Der Tauschwert der Arbeitskraft ist bestimmt durch die Masse der in ihr enthaltenen Durchschnittsarbeit oder durch den Wert der Lebensmittel, die zur Ernährung und Fortdauer der Arbeitskraft gewohnheitsmäßig erforderlich sind[1]. Außerdem hat aber die Arbeitskraft einen Gebrauchswert, eine Naturgabe, „die den Arbeiter nichts kostet, aber dem Kapitalisten viel einbringt".

„Der Wert (Tauschwert) der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß (ihr Gebrauchswert) sind also zwei verschiedene Größen. Diese Wertdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte." Was der Kapitalist bezahlt, ist nur der Tauschwert der Arbeitskraft, was er aber eigentlich haben will, ist „der spezifische Gebrauchs-

[1] „Der Wert der Arbeitskraft gleich dem jeder andern Ware ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion dieses spezifischen Artikels notwendige Arbeitszeit . . . Der Wert der Arbeitskraft löst sich auf in den Wert einer bestimmten Summe von Lebensmitteln" (Kapital, I, 133 u. 134). Wenn Marx von Wert ohne weiteren Zusatz spricht, versteht er darunter immer den Tauschwert.

wert dieser Ware (der Arbeitskraft), Quelle von Werten zu sein und von mehr Wert, als sie selbst hat. Dies ist der spezifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet. Und er verfährt dabei den ewigen Gesetzen des Austausches gemäß. In der Tat, der Verkäufer der Arbeitskraft, wie der Verkäufer jeder andern Ware, realisiert ihren Tauschwert und veräußert ihren Gebrauchswert (d. h. er erhält nur den Preis für den Tauschwert seiner Arbeitskraft, muß aber den ganzen Gebrauch der letzteren an den Käufer, den Kapitalisten, abtreten). Er kann den einen nicht erhalten, ohne den andern wegzugeben. Der Gebrauchswert der Arbeitskraft, die Arbeit selbst, gehört ebensowenig ihrem Verkäufer wie der Gebrauchswert des verkauften Öls dem Ölhändler. Der Geldbesitzer hat den Tageswert der Arbeitskraft bezahlt; ihm gehört daher ihr Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit. Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Tag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer. . . . Unser Kapitalist hat den Kasus, der ihn lachen macht, vorgesehen. Der Arbeiter findet daher in der Werkstätte die nötigen Produktionsmittel nicht nur für einen sechsstündigen, sondern für einen zwölfstündigen Arbeitsprozeß[1]".

Beträgt z. B. der Wert der Existenzmittel, deren der Arbeiter gewohnheitsmäßig bedarf, 3 Schilling, so ist dies der Tauschwert der Arbeitskraft, also auch der Lohn, den er dafür erhält. Einen Teil der Arbeitszeit, z. B. 6 Stunden, verwendet nun der Arbeiter dazu, den Wert, den er in Form von Geld (3 Schilling) erhält, in anderer Form zu produzieren. Diesen Teil der Arbeitszeit nennt Marx die notwendige Arbeitszeit.

Aber der Arbeiter muß über diese Arbeitszeit hinaus, vielleicht 12 Stunden tätig sein. Wäre er nur während der notwendigen Arbeitszeit tätig, so würde der Kapitalist keinen Mehrwert erzielen. Dieser würde nur den Preis, den er dem Arbeiter als Lohn bezahlt, in einer andern Form wieder erhalten. Es muß also dem Kapitalisten daran liegen, die Zeit der Arbeit über die notwendige Arbeitszeit zu verlängern. „Diese zweite Periode des Arbeitsprozesses, die der Arbeiter über die Grenzen der notwendigen Arbeit hinaus schanzt, kostet ihn zwar Arbeit, Verausgabung von Arbeitskraft, bildet aber keinen Wert für ihn. Sie bildet Mehrwert, der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus nichts anlacht[2]." Diesen Mehrwert eignet sich der Kapitalist unentgeltlich an, und zwar nach dem herrschenden „bürgerlichen" Recht ohne den Schein der Ungerechtigkeit. Denn die Arbeit gehört dem Eigentümer des Materials, auf welches sie verwendet wird, und dieser Eigentümer ist in der heutigen Gesellschaft nicht der „Produzent" (der Arbeiter), sondern der Kapitalist.

[1] Das Kapital, I, 156—157. [2] Ebd. 178.

3. Verwandlung des Mehrwertes in Kapital, der Akkumulationsprozeß des Kapitals und die industrielle Reservearmee. Wir wissen jetzt, wie nach Marx „Mehrwert" entsteht. In einer Gesellschaftsordnung, in welcher die Produktionsmittel das Monopol einer bestimmten Klasse sind, kann der Mehrwert nur durch Ausbeutung fremder Arbeit entstehen. Der Mehrwert ist wesentlich „ohne Äquivalent angeeigneter Wert oder Materiatur . . . unbezahlter Arbeit"[1]. Dieser erzielte „Mehrwert" wird nun selbst wiederum zur weiteren Produktion und somit auch zur Erreichung von neuen und größeren Mehrwerten verwendet und verwandelt sich so in Kapital. Das Kapital ist die Gesamtheit der im Privatbesitz befindlichen Produktionsmittel, die zur Erzielung von Mehrwert, d. h. zur Ausbeutung fremder Arbeitskräfte verwendet werden.

Die Verwandlung der Produktionsmittel in Kapital setzt voraus, daß „der Geldbesitzer den freien Arbeiter auf dem Warenmarkte vorfinde, frei in dem Sinne, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft verfügt" und anderseits keine Produktionsmittel besitzt[2]. Der Eigentümer der Produktionsmittel wird dieselben natürlich nur zur Produktion verwenden, wenn ihm der Prozeß einen Mehrwert verspricht. „Der Wert wird also prozessierender Wert, prozessierendes Geld und als solches Kapital. Er kommt aus der Warenzirkulation her, geht wieder in sie ein, erhält und vervielfältigt sich in ihr, kehrt vergrößert aus ihr zurück und beginnt denselben Kreislauf stets von neuem."

Der Kapitalist muß sein Geschäft immer mehr erweitern und alle technischen Fortschritte sich zunutze machen, um die Konkurrenz zu bestehen. Mit dieser Erweiterung wächst der „Mehrwert", aber auch das Proletariat und sein Elend. „Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andere scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigene Haut zu Markte getragen und nun nicht anderes zu erwarten hat als die — Gerberei[3]."

4. Größe des Mehrwerts; sein Verhältnis zum Profit. Das gesamte zur Erzielung von Mehrwert verwendete Kapital zerfällt in zwei Teile, das konstante und variable Kapital. Konstant ist derjenige Teil des Kapitals, der zur Anschaffung oder Verbesserung von Rohstoffen, Maschinen, Gebäuden usw. verwendet wird, denn dieser erzeugt aus sich keine Mehrwerte. Beim Tausch werden ja Äquivalente umgesetzt, und die Maschine kann auch keine Mehrwerte schaffen, da sie immer nur so viel Wert an die Produkte abgibt, als sie verliert. Natürlich gilt dies nur unter Voraussetzung der Marxschen Werttheorie.

[1] Das Kapital, I, 533. [2] Ebd. 131. [3] Ebd. 139.

Das variable Kapital ist „der in Arbeitskraft umgesetzte Teil des Kapitals" oder der den Arbeitern bezahlte Lohn. Dieser verändert seine Größe, weil er nicht nur sein Äquivalent, sondern auch einen Überschuß, nämlich den Mehrwert erzielt. Das Verhältnis, in dem der Mehrwert zum variablen Kapital steht, nennt Marx die Rate des Mehrwerts. Die Mehrwertrate ist um so größer, je größer die Zahl der angestellten Lohnarbeiter und je größer der Überschuß der tatsächlichen Arbeitszeit über die notwendige Arbeitszeit ist.

Da es dem Kapitalisten auf den Profit ankommt, so muß er trachten, bei möglichst geringem Kapitalaufwand möglichst viel Mehrwert zu erzielen. Er muß also darauf sehen, daß die Arbeiter möglichst lang über die notwendige Arbeitszeit hinaus arbeiten; er muß trachten, die wohlfeilere Frauen- und Kinderarbeit zu benutzen; endlich muß er die Arbeit durch technische Vorrichtungen möglichst produktiv gestalten. Dieser letztere Umstand bewirkt, daß die hochentwickelte Technik den Arbeiter immer mehr überflüssig macht. Während in der früheren Periode die Industrie die kleinen selbständigen Handwerker aus dem Felde schlug und wegen der eigenen Unvollkommenheit der Technik mehr extensiv arbeitete, also eine immer größere Zahl von Lohnarbeitern in ihren Dienst zog, tritt auf einer höheren Stufe ein entgegengesetzter Prozeß ein. Sie sucht möglichst intensiv zu arbeiten, d. h. mit möglichst wenig Arbeit möglichst viel zu produzieren, und soweit es geht, die Arbeit durch technische Vorrichtungen zu ersetzen. Bei gleichem Arbeitsaufwand vermag heute wegen der technischen Fortschritte ein Spinner hundertmal mehr zu leisten als am Anfang des 19. Jahrhunderts. Auf diesem Wege macht die Maschine immer mehr Arbeiter überflüssig. Es bildet sich ein Heer von Lohnarbeitern, welches das Beschäftigungsbedürfnis der Industrie überschreitet. Das ist die „industrielle Reservearmee", die dem Kapital immer zur Verfügung steht und die zu Zeiten, wo die Industrie mit Hochdruck arbeitet, herangezogen wird, um bei dem nachfolgenden Krach „auf das Pflaster geworfen zu werden".

Die industrielle Reservearmee hält den Arbeitslohn auf dem niedrigen Niveau, das dem kapitalistischen Bedürfnis entspricht. „Das Gesetz, welches die relative Übervölkerung oder industrielle Reservearmee stets mit Umfang und Energie der Akkumulation in Gleichgewicht hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephästos an den Felsen. Es bedingt eine der Akkumulation von Kapital entsprechende Akkumulation von Elend. Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Bestialisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d. h. auf seiten der Klasse, die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert[1]."

5. Das Ende der kapitalistischen Produktionsweise. Auf Grund seiner Geschichtsauffassung will uns schließlich

[1] Das Kapital, I, 611.

Marx zeigen, wie der sozialistische Zukunftsstaat aus der heutigen Gesellschaft herauswächst.

Durch dieselben Gesetze, durch welche jetzt der Kapitalismus die Arbeiter ausbeutet, wird er selbst einer höheren Gesellschaftsordnung weichen müssen. Der Kreis der Konkurrenten wird immer kleiner, denn „je ein Kapitalist schlägt viele tot", ihre Macht wird immer erdrückender, auf der andern Seite die Zahl der Enterbten immer größer und ihr Elend immer unerträglicher. Es stellen sich immer häufiger Krisen ein, welche beweisen, daß die Produktionsbedingungen der Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind. Die Konzentration der Arbeitsmittel, die Vergesellschaftung der Arbeit und die Schulung der organisierten Arbeiterklasse erreichen einen Punkt, wo die Fessel des Kapitalmonopols in den Händen weniger gesprengt wird. Alsdann werden die „Expropriateurs expropriiert", und es wird wieder individuelles Eigentum hergestellt, doch „auf Grundlage der Errungenschaften der kapitalistischen Ära, der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel[1]". „Die Verwandlung des auf eigener Arbeit der Individuen beruhenden, zersplitterten Privateigentums in kapitalistisches ist natürlich ein Prozeß, ungleich mehr langwierig, hart und schwierig als die Verwandlung des faktisch bereits auf gesellschaftlicher Exploitation der Produktionsmittel beruhenden kapitalistischen Privateigentums in gesellschaftliches. Dort handelte es sich um die Expropriation der Volksmasse durch wenige Usurpatoren, hier handelt es sich um die Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmasse."

6. Die zukünftige Gesellschaft nach der Idee von Marx. Halten wir die eben angeführte Stelle zusammen mit andern Ausführungen im „Kapital", so erwartet Marx folgende Einrichtungen für die zukünftige Gesellschaftsordnung:

a) Gemeineigentum aller Produktionsmittel, und zwar herbeigeführt durch Expropriation der Usurpatoren (Kapitalisten) von seiten der Volksmasse, also auf demokratischem Wege.

b) Gesellschaftliche Exploitation (Benutzung) der Arbeitsmittel auf Grund der Kooperation freier Arbeiter, d. h. öffentliche Organisation der Arbeit, jedoch auf demokratischer Grundlage.

c) Der Ertrag der Arbeit ist gesellschaftliches Gesamtprodukt. Ein Teil dieses Produktes wird zu neuer Produktion verwendet. Der andere, nur zum Genuß bestimmte, soll zur Verteilung gelangen und Privateigentum werden. Dieses ist das „auf eigener Arbeit beruhende Privateigentum", von dem Marx wiederholt spricht.

d) In bezug auf die Verteilung des gesellschaftlichen Arbeitsertrages unterscheidet Marx zwei kommunistische Perioden oder Phasen.

[1] Das Kapital, I, 728—729.

α) In der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, in welcher diese eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht und noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, dient die Arbeitsleistung als Verteilungsmaßstab. „Dem gemäß erhält der einzelne Produzent[1] — nach den Abzügen für die allgemeinen Bedürfnisse der Gesellschaft — exakt zurück, was er ihr gibt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. Z. B. der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden; die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Produzenten ist der von ihm gelieferte Teil des gesellschaftlichen Arbeitstages, sein Anteil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln so viel heraus, als gleichviel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben, erhält er in der andern zurück."

„Es herrscht hier offenbar dasselbe Prinzip, das den Warenaustausch regelt, soweit er Austausch Gleichwertiger ist. Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit, und weil anderseits nichts in das Eigentum der einzelnen übergehen kann außer individuellen Konsumtionsmitteln. Was aber die Verteilung der letzteren unter die einzelnen Produzenten betrifft, herrscht dasselbe Prinzip wie beim Austausch von Warenäquivalenten, es wird gleichviel Arbeit in einer Form gegen gleichviel Arbeit in einer andern umgetauscht[2]."

Daraus zieht Marx den Schluß, daß in der beschriebenen ersten kommunistischen Phase keine volle Rechtsgleichheit herrschen kann. Man läßt zwar keine Klassenunterschiede zu, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber man „erkennt die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an". Das Recht „ist daher ein Recht der Ungleichheit seinem Inhalte nach wie als Recht . . . Diese Mißstände sind unvermeidbar in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist. Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft[3]".

β) Auf einer höheren Phase „existieren die individuellen Arbeiten unmittelbar als Bestandteile der Gesamtarbeit[4]", d. h. der einzelne hat als solcher kein besonderes Anrecht mehr auf das Produkt der Gesamtarbeit, und jeder erhält nur nach seinen Bedürfnissen. „In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der

---

[1] Unter Produzenten versteht Marx immer die Arbeiter im Gegensatz zu den Kapitalisten, die nicht produzieren (arbeiten), sondern sich fremde Arbeit aneignen.

[2] Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms, s. Die Neue Zeit, 9. Jahrgang, I, 566—567.

[3] Ebd. 567. [4] Ebd. 566.

Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden (!); nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen, — erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen[1]."

### III. Die gegenwärtige Gestalt des Sozialismus.

Die Ideen von Karl Marx sind heute ein Gemeingut der Sozialisten aller Kulturländer geworden, so daß Marxismus und „wissenschaftlicher" Sozialismus identisch sind. Selbst die russischen Kommunisten (Bolschewiki) und ihre Anhänger stehen auf dem Boden des Marxismus. In Deutschland kamen die Ideen von Marx hauptsächlich durch Annahme des sogenannten Erfurter Programms (1891) zur Herrschaft. Nach diesem Programm[2] führt die heutige kapitalistische Gesellschaftsordnung naturnotwendig zu einer immer größern Konzentration aller Betriebe und aller Kapitalien in den Händen weniger Kapitalmagnaten, denen gegenüber die Zahl der besitzlosen Proletarier immer größer und ihr Elend immer drückender wird. Stets erbitterter wird der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Dazu kommen noch die immer umfangreichen und verheerenden Krisen, welche die allgemeine Unsicherheit zum Normalzustand der Gesellschaft erheben und beweisen, daß die Produktivkräfte der heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind. „Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigentum und die Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion kann es bewirken, daß der Großbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Klassen aus einer Quelle des Elends und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger harmonischer Vervollkommnung werde."

Wie soll aber dieses Ziel erreicht werden? In der Antwort auf diese Frage gehen die Meinungen der Sozialisten auseinander. Die einen — die Revolutionisten — rechnen auf einen baldigen Zusammenbruch der heutigen Gesellschaft. Mit Hilfe einer Revolution ergreift das Proletariat die öffentliche Gewalt (Diktatur des Proletariats), die Expropriateurs werden expropriiert und mit einem Schlag wird die sozialis-

[1] Ebd. 567. [2] Abgedruckt in unserm Sozialismus[16], S. 51.

stische Gesellschaftsordnung hergestellt. Die andern — die Evolutionisten oder Revisionisten — wollen dieses Ziel allmählich auf dem Wege der Gesetzgebung erreichen. Man fängt an zu „sozialisieren" und geht darin Schritt für Schritt voran, bis das sozialistische Paradies erreicht ist. Im Weltkriege spalteten sich die deutschen Sozialisten. Die Mehrheitssozialisten bekennen sich zum Evolutionismus und gaben dieser Anschauung Ausdruck durch Annahme des sogenannten „Görlitzer Programms" (1921)[1]; die Unabhängigen sind meist Anhänger des Revolutionismus. Ein Teil derselben hat sich den russischen Kommunisten und der dritten Internationale angeschlossen; der andere Teil hat sich im September 1922 wieder mit den Mehrheitssozialisten vereint. Die neue geeinte Partei hat augenblicklich kein Programm; eine Kommission ist mit der Ausarbeitung desselben beauftragt. Die Vereinigung wird wohl nicht lange standhalten, da eine prinzipielle Verständigung der beiden Parteien gar nicht stattgefunden hat.

Ähnliche gegensätzliche Strömungen wie in Deutschland begegnen uns auch bei den Sozialisten anderer Länder, z. B. in Frankreich, Italien, Holland, Schweden und Norwegen, der Schweiz usw. Im schließlichen Ziel — der Vergesellschaftung der Produktionsmittel und der Produktion — stimmen sie alle überein.

## Zweiter Artikel.

### Prüfung der Hauptgrundlage des Sozialismus: der materialistischen Geschichtsauffassung.

Die „materialistische Geschichtsauffassung" (S. 141) ist das Grunddogma des Marxschen Sozialismus. Das wird heute allgemein anerkannt. „Mit ihr steht und fällt es (das Marxsche System) im Prinzip[2]." Man muß aber zweierlei in dieser Geschichtsauffassung unterscheiden; die allgemeine Geschichtstheorie und die Verwertung dieser Theorie zugunsten des Sozialismus. Jeder Marxsche Sozialist muß die materialistische Geschichtstheorie voraussetzen und auf ihr weiter bauen, aber nicht jeder, der diese Theorie annimmt, braucht deshalb auch notwendig die wirtschaftlichen Konsequenzen zuzulassen, welche die Marxisten daraus ziehen.

### § 1. Die materialistische Geschichtsauffassung als allgemeine Geschichtstheorie.

Durch ihre „materialistische Geschichtsauffassung" wollten Marx und Engels eine ganz neue Art der Geschichtsforschung und Geschichtserklä-

[1] Vgl. darüber Cathrein, Sozialismus, S. 79.

[2] Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, 4.

rung begründen. Der Gedankengehalt dieser neuen Theorie läßt sich auf die fünf folgenden Sätze zurückführen:

1. Es gibt keinen Dualismus von Geist und Materie.

2. Die materiellen Produktionsverhältnisse sind die letzte Quelle, aus der alle „Ideologie" herstammt.

3. Es gibt keine unwandelbaren philosophischen, politischen, religiösen usw. Ideen. Alles ist in einem beständigen Werdeprozeß begriffen.

4. In diesem stetigen Entwicklungsprozeß sind die Produktionsbedingungen die bestimmende, ausschlaggebende Triebkraft.

5. Alle gesellschaftliche Entwicklung vollzieht sich durch Ausbildung von wirtschaftlichen Gegensätzen und Klassenkämpfen.

Wir wollen diese Sätze der Reihe nach prüfen.

### I. Satz: Es gibt keinen Dualismus von Geist und Materie.

Dieser Satz besagt, es gebe nur Stoff; alles, was existiere, sei nur Materie oder eine durch die bewegte Materie entstandene Entwicklungsform. „Der Geist ist selbst nur das höchste Produkt der Materie", sagt Engels[1], und wiederum[2]: „Alles Sein ist Materie", und „die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie[3]". Damit ist auch behauptet, es gebe keinen persönlichen Gott, der die Welt erschaffen, es gebe keine Vorsehung, die über den Geschicken der Menschen waltet, es gebe keine geistige, unsterbliche Seele, keine Vergeltung im Jenseits, der Mensch sei nur ein weiterentwickeltes Tier. Sowohl Marx als Engels, Bebel, Kautsky usw. werden nicht müde, uns zu wiederholen, der Mensch habe sich erst allmählich aus einem völlig tierischen Zustande (nach Marx aus einem Affen) entwickelt. Daß damit auch das ganze Christentum mit seiner Lehre von der Erlösung durch die Menschwerdung und den Tod Jesu Christi über Bord geworfen ist, versteht sich von selbst. Die Führer der Sozialisten sind sich dieser Folgerung auch klar bewußt und nehmen sie an. Sie lassen keine Gelegenheit unbenutzt vorübergehen, um ihrem Haß gegen das Christentum unverhohlen Ausdruck zu verleihen.

Der Leser darf nicht erwarten, daß ich ihm hier all die angedeuteten Irrtümer und die zahllosen andern, die damit notwendig zusammenhängen, widerlege. Dazu wäre nicht bloß eine Apologie des Christentums, sondern eine ganze Philosophie notwendig. Die Sozialisten sind auch so selbstvertrauend, daß sie für ihre Behauptungen entweder gar keine Beweise bringen oder sich damit begnügen, die längst abgetanen

---

[1] Ludwig Feuerbach, 1895, S. 18.

[2] E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft², 45. L. Feuerbach, 10 ff. Den eingehenden Beweis, daß die materialistische Geschichtsauffassung auf dem Materialismus als Weltanschauung beruht, findet der Leser in unserm „Sozialismus", S. 98 ff.

Einwendungen eines Feuerbach, Strauß, Darwin und anderer zu wiederholen. Wir wenden uns hier an Leser, die noch an ihre Menschenwürde glauben.

**II. Satz: Die materiellen Produktionsbedinungen sind die letzte Quelle aller „Ideologie", d. h. aller philosophischen, religiösen, sittlichen, rechtlichen, politischen usw. Ideen.**

Hegel, sagt Marx, hat das Wirkliche aus den Ideen und dem Denkprozeß hergeleitet. „Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle[1]." Diese Auffassung ist noch nichts speziell Marxistisches. Sie unterscheidet zwar Marx von Hegel und den Idealisten, aber nicht von den Materialisten, die alle den Geist nur für ein Produkt der Materie erklären und alles sogenannte Ideelle aus den materiellen Verhältnissen ableiten. Das Eigentümliche der Marxschen Auffassung besteht darin, daß es alles Ideelle aus den wirtschaftlichen Verhältnissen oder den Produktionsbedingungen herleitet. „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt[2]." Damit wird die Wirtschaft zur Grundlage und Quelle des ganzen geistigen Lebens gemacht.

Diese Auffassung ist aber ganz unhaltbar. Die materielle Produktion ist so wenig die Quelle alles Geisteslebens und Wollens, daß sie vielmehr schon viele geistige Begriffe und Grundsätze voraussetzt. Unter menschlicher Produktion verstehen wir die bewußte und planmäßige Tätigkeit des Menschen zum Zweck der Beschaffung materieller Nutzgüter. Schon die allerursprünglichste Produktion war das Erzeugnis des nachdenkenden, zwecksetzenden und strebenden Geistes. Nicht der Bogen, der Speer und das Netz haben das Denken und Wollen, sondern dieses hat den ersten Bogen, das erste Netz, das Feuer erfunden und hervorgebracht. Im Tierreich finden wir keine der menschlichen ähnliche Produktion, weil den Tieren der Verstand und der freie Wille fehlt. Die Biene erzeugt Waben und Honig, aber immer in derselben Weise, weil sie vom bloßen Instinkte geleitet und getrieben wird.

Denken wir ferner an die Familie. Die Ehe läßt sich nicht aus wirtschaftlichen Verhältnissen ableiten, sondern hat ihren Grund in den unzerstörbaren Neigungen und Trieben der menschlichen Natur und begegnet uns deshalb immer und überall in irgendeiner Form, wie verschieden auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sein mögen, und zwar finden wir gerade auf den niedrigsten Kulturstufen vielfach die Monogamie. Aus der Ehe ergibt sich naturnotwendig die Familie und diese bildet die erste Wirtschaftsorganisation. Nicht die Wirtschaft hat die

[1] Vorrede zur 2. Aufl. des „Kapital". [2] Vgl. oben S. 141 f.

Familie, sondern die Familie die erste Wirtschaft erzeugt. Der Selbsterhaltungstrieb nötigte die Familie, sich ihre Nahrung, Kleidung, Wohnung zu verschaffen durch Arbeit auf der Jagd, dem Fischfang, beim Hüttenbau usw. Gewiß haben auch die Wirtschaftsverhältnisse, Klima, Bodenbeschaffenheit usw. auf die konkrete Gestaltung der Familie Einfluß gehabt, aber sie sind keineswegs die eigentliche Grundlage und Wurzel der Familie.

Und wie sollen nun erst die sittlichen, religiösen und philosophischen Ideen aus den Produktionsbedingungen geschöpft sein? Die Moral z. B. besteht in allgemeinen Grundsätzen: du sollst kein Unrecht tun; du sollst andern nicht zufügen, was du selbst nicht leiden magst; du sollst kein falsches Zeugnis ablegen usw. Ist der Mensch ein bloßes Sinnenwesen gleich den Tieren, so kann er nie und nimmer zu allgemeingültigen und notwendigen Grundsätzen gelangen, welche keinen Eindruck auf die Sinne machen können, und noch weniger kann er dieselben aus den materiellen Produktionsverhältnissen ableiten, die über Recht und Unrecht, Gut und Bös nichts aussagen. Die sinnliche Erfahrung kann bloß lehren, was geschehen ist oder geschieht, nicht aber, was in der Zukunft geschehen soll[1].

III. **Satz: Es gibt keine unwandelbaren, philosophischen, sozialen, religiösen, rechtlichen usw. Ideen. Alles ist in einem beständigen Werdeprozeß begriffen.**

Dieser dritte Satz ergibt sich notwendig aus dem zweiten. Alle Ideen bilden sich auf Grund der wirtschaftlichen Bedingungen; nun aber verändern sich diese fortwährend, also auch die darauf fußenden Ideen. Es gibt hiernach auf politischem, sozialem, rechtlichem, sittlichem und religiösem Gebiete keine ewigen, unwandelbaren Begriffe und Grundsätze. Nur für die mathematischen Wissenschaften wollen Marx und Engels unveränderliche Grundsätze zulassen, obwohl auch hier die „ewigen Wahrheiten" sehr dünn gesät sein sollen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Auffassung nur vom Standpunkt des rohen Materialismus Sinn und Bedeutung hat und mit demselben steht und fällt. Gleichwie Gott der Ewige und Unveränderliche ist, für den es keinen Schatten der Veränderung, kein Gestern und Morgen, sondern nur ein ewiges Heute gibt, so wird es auch ewig wahr bleiben, daß er der Schöpfer, der höchste Herr und das Endziel aller Dinge ist; ewig wird es wahr bleiben, daß der Mensch erschaffen ist, um Gott zu dienen und dadurch sein ewiges Heil zu wirken, daß es im Jenseits eine ewige Vergeltung von gut und bös gibt; ewig wird auch jedes Wort wahr bleiben, welches die untrügliche Wahrheit durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingeborenen Sohn zur Welt gesprochen: „Meine

[1] Weitere Ausführungen hierüber im „Sozialismus", S. 105 ff.

Worte werden nicht vergehen." Kurz, jedes Jota der geoffenbarten Lehre wird ewig wahr bleiben, und ebenso wird es ewig wahr sein, daß die vermeintliche materialistische Geschichtsauffassung ein verhängnisvoller Irrtum ist, am meisten verhängnisvoll für diejenigen, welche sich hinter derselben gegen das Christentum zu verschanzen suchen.

Ebenso unwandelbar und ewig als die Wahrheiten der christlichen Offenbarung sind die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der natürlichen Ordnung. Sie sind die natürliche Offenbarung der Gedanken des Ewigen, der die Quelle, der Urgrund jeder Wahrheit ist. Außerdem hängen sie vielfach mit der christlichen Offenbarung notwendig zusammen. Ebensowenig als der Begriff eines Kreises oder Vierecks im Laufe der Zeit ein anderer geworden ist oder jemals ein anderer werden kann, ebensowenig werden die allgemeinen Begriffe der religiösen und sittlichen Ordnung und die darauf sich gründenden Prinzipien jemals andere werden. Unsere Gedanken sind nicht leere Formen, sondern die geistigen Abbilder des Wesens der Dinge, das bei allem Wandel der physischen Ordnung dasselbe bleibt. Der erste Mensch hatte keine andere Wesenheit und Bestimmung, als wir sie haben und einst der letzte Mensch auf Erden sie haben wird.

Diejenigen, welche das Dasein unveränderlicher Begriffe und Grundsätze leugnen, machen jede Wissenschaft unmöglich. Die Wissenschaft will nicht bloß die einmaligen Erscheinungen der Dinge angeben, sondern die allgemeinen Ursachen und Gesetze derselben auffinden und daraus Folgerungen ziehen; sie will zum Allgemeinen und Notwendigen vordringen. Wie ist das aber möglich, wenn es nichts Allgemeines, Notwendiges und Unwandelbares gibt? Gibt es keine unveränderlichen Begriffe, dann ist auch der geistige Zusammenhang zwischen einer Generation und der andern völlig aufgehoben. Es ist dann unmöglich, sich in die Denk- und Anschauungsweise vergangener Zeiten hineinzuleben oder die zukünftigen Schicksale der Menschen irgendwie zu ahnen. Die Identität der Begriffe fehlt. Wie kann ich wissen, ob Plato und Aristoteles richtig gedacht, wie kann ich sie auch nur verstehen, wenn ihre Begriffe und Urteile ganz andere waren als die unsern? Ja wir können nicht einmal wissen, ob sie überhaupt Begriffe und Urteile hatten; denn was wir uns darunter heute denken, ist vielleicht ein Erzeugnis der modernen ökonomischen Verhältnisse, das den Alten unbekannt war. Der volle Skeptizismus ist eigentlich die richtige Konsequenz der „materialistischen Geschichtsauffassung".

Wohl um den angeführten Schwierigkeiten und Widersprüchen zu entgehen, geben Marx und Engels für die mathematischen Wissenschaften, d. h. für die Wissenschaften, die einer mathematischen Behandlung fähig sind (Mathematik, Astronomie, Mechanik,

Physik und Chemie und allenfalls auch für die Naturwissenschaften, welche die lebenden Organismen erforschen), unwandelbare, ewige Wahrheiten zu[1]. Mit diesem Zugeständnis stoßen sie aber ihre Entwicklungstheorie über den Haufen. Die genannten mathematischen Wissenschaften setzen sehr viele Begriffe und Grundsätze voraus, die ihnen mit allen übrigen Wissenschaften gemein sind und die den eigentlichsten Gegenstand der Philosophie bilden. Die Begriffe Sein, Substanz, Wesen, Quantität, Bewegung, Kraft, Ursache, Wirkung, Gesetz, Notwendigkeit, Zeit, Ewigkeit, Verhältnis, Gleichheit, Erkennen, Wollen, Entwicklung und unzählige andere sind allen Wissenschaften gemeinsam, auch den mathematischen. Sie bilden den eigentlichen Gegenstand der Philosophie, welche dieselben allseitig klarzulegen hat.

Aus diesen von Zeit und Raum unabhängigen Begriffen ergeben sich die unwandelbaren Prinzipien, welche die Grundlage alles sichern Denkens bilden und von den mathematischen Wissenschaften der Philosophie entlehnt werden müssen. Dazu gehört z. B. das Prinzip des Widerspruchs; das Prinzip, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch unter sich gleich sein müssen; das Prinzip, daß jede Wirkung ihre Ursache haben muß und die Wirkung nie größer sein kann als die Ursache; das Prinzip, daß das Ganze größer sein muß als ein Teil desselben, daß jedes Ding seiner Natur entsprechend handelt u. dgl. Dazu gehört ferner alles, was wir wissenschaftlich über die Sicherheit unseres Bewußtseins, über das Dasein der Außenwelt, über die Gewißheit, die uns das Zeugnis anderer gewähren kann, und unzählige andere Dinge wissen. Alle diese Wahrheiten müssen von den mathematischen Wissenschaften als unumstößlich und unwandelbar vorausgesetzt werden. Wer sie nicht annimmt, macht jede Wissenschaft unmöglich; wer sie aber zugibt, hat damit die feste Grundlage anerkannt, von der man mit Sicherheit zur Erkenntnis der höchsten und letzten Ursache aller Dinge, des Schöpfers Himmels und der Erde, gelangt.

Es gibt also ewige Begriffe und Wahrheiten; Prinzipien, die so ewig und unwandelbar sind wie die ewige Wahrheit selbst, auf welche sie sich stützen. Es ist also eitel Trug, wenn die Sozialisten sich einbilden, man könne sie mit philosophischen Gründen nicht widerlegen, weil diese sich mit jedem Zeitalter je nach der Verschiedenheit der wirtschaftlichen Zustände änderten. Wäre diese Annahme der Sozialisten richtig, dann wäre es allerdings um Religion und Philosophie geschehen, aber auch um jede Wissenschaft. Namentlich ist es ganz unrichtig, daß man aus der Natur des Menschen keine zwingenden Schlüsse auf die gesellschaftlichen Einrichtungen ziehen könne. Obwohl sich der Mensch entwickeln und vervollkommnen kann, so behält er doch immer im wesentlichen dieselbe Natur

[1] Vgl. Engels, E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft², 74 ff.

und dieselben Neigungen. Er ist und bleibt ein sinnlich-geistiges Wesen, das den Hang zum Genuß, zur Trägheit, zur Selbstsucht, zur Ehrsucht, zum Zorn in seinem Innern hegt und nur durch Selbstüberwindung der Vernunft die Herrschaft über die sinnlichen Triebe erlangen und sichern kann.

IV. **Satz. In dem Entwicklungsprozeß sind die wirtschaftlichen Verhältnisse die bestimmende und ausschlaggebende Triebkraft.**

Die Produktion und der Umsatz der Bedarfsgüter ist die Grundlage aller Gesellschaftsordnung. Ändert sich die Produktion, so ändert sich allmählich der ganze soziale, politische, rechtliche, sittliche und religiöse Überbau. Nach Engels (s. oben S. 142) sind „die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen . . . in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise" zu suchen.

Diese Behauptung ist nur eine Folgerung aus den vorhergehenden Sätzen. Mit derselben verwickeln sich aber Marx und Engels in einen offenen Widerspruch mit sich selbst. Denn sie soll doch wohl allgemeine, unwandelbare Gültigkeit haben und in allen Epochen der menschlichen Geschichte wahr bleiben. Nun aber gehört sie nicht den mathematischen Wissenschaften an. Es ist also falsch, daß es außer den mathematischen Wissenschaften keine unveränderlichen Grundsätze gebe.

Es liegt ferner auf der Hand, daß dieser Satz nur vom Standpunkt des Materialismus Sinn und Bedeutung hat. Oder ist es nicht für jeden, der weiß, daß Gott dem Menschen eine geistige, nach dem göttlichen Ebenbild geschaffene Seele eingehaucht und ihr den Trieb nach dem vollen Besitz alles Wahren und Guten eingepflanzt hat, sofort klar, daß die ökonomischen Bedingungen nicht „die letzte Ursache aller gesellschaftlichen Veränderungen" sein können? Der Mensch hat nicht bloß Neigungen, die auf wirtschaftliche Dinge gerichtet sind, sondern auch solche, die übersinnliche Güter zum Gegenstande haben und einen maßgebenden Einfluß auf sein Wollen und Handeln und dadurch auf die ganze gesellschaftliche Entwicklung ausüben.

Gewiß, vor allem will der Mensch leben, sich nähren, kleiden, behaglich wohnen, und deshalb wird immer die wirtschaftliche Tätigkeit eine hervorragende Rolle in seinem Leben spielen. Das hat man von jeher gewußt. Aber der Mensch lebt nicht allein vom Brote. Seine geistige Seele verlangt eine höhere Nahrung. Er will den Kreis seiner Macht und seines Wissens erweitern; er will nicht bloß erkennen, was da ist und geschieht, sondern auch das Wie und Warum. So dringt er überall vor bis zur ersten Ursache aller Dinge, zum Urquell und Endziel alles Seins. Damit ist die Grundlage und Wurzel der Religion gegeben. Der

Mensch tritt in lebendigen Wechselverkehr mit dem unsichtbaren Herrn aller Dinge, der auch Herr und Lenker des Menschen ist. Hierzu kommt, daß der Tod den Menschen nach kurzer Zeit aus diesem Leben hinwegrafft, und doch macht sich in jeder Menschenbrust der Drang nach vollkommenem Glück, die Sehnsucht nach Unsterblichkeit unwiderstehlich geltend. So kommen alle Menschen — wie verschieden auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sein mögen, in denen sie leben — durch Nachdenken zum Glauben an ein Jenseits, für welches das kurze Erdenleben nur den Charakter einer Prüfungszeit hat, an ein Jenseits, in dem eine gerechte Vergeltung von gut und bös stattfindet. Ist es nun nicht klar, daß diese Unsterblichkeitsgedanken einen mächtigen Einfluß auf die Tätigkeit des Menschen ausüben, und zwar unabhängig von den wirtschaftlichen Verhältnissen? Denn die wirtschaftlichen Bedingungen ändern sich von Ort zu Ort, die Religion und Sittlichkeit aber ist ein Gemeingut aller Menschen, wie wir schon anderwärts (I, 451 ff. u. II, 4) dargetan haben. Wer alles dieses leugnet, wer Religion und Moral, Recht und Politik aus den Produktionsbedingungen als ihrer „letzten Ursache" erklären will, der stellt sich von vornherein auf den Standpunkt des grobsinnlichen Materialismus.

Und was sagt die Geschichte zu der Rolle, welche die Sozialisten den ökonomischen Verhältnissen in der Entwicklung der Menschheit beilegen? Ehrlich und redlich befragt, lehrt sie, daß noch häufiger die religiös-sittlichen Ideen die Ursache tiefgreifender wirtschaftlicher Umwälzungen gewesen sind als umgekehrt. Das ganze wirtschaftliche und soziale Leben des israelitischen Volkes war bedingt und getragen von seinem religiösen Glauben. Ebenso ist das Christentum fürwahr nicht die Wirkung und Frucht der wirtschaftlichen Zustände des Römerreiches zur Zeit des Augustus gewesen. Seine Lehren traten zu den herrschenden Ideen in einen schroffen und unvermittelten Gegensatz, und gestalteten allmählich, auch in wirtschaftlicher Beziehung, die ganze Gesellschaft um. Man denke nur an die Lehre von der Pflicht und dem Werte der Arbeit, an die Abschaffung der Sklaverei, die Erhebung der Frau aus ihrer Erniedrigung, die Reorganisation der Familie, die Schöpfung unzähliger Anstalten der christlichen Liebe und Barmherzigkeit.

Was aber die Hauptsache ist: das Christentum hat seine unzerstörbare Grundlage nicht in abstrakten Ideen und Anschauungen, sondern in *unzweifelhaften Tatsachen der Geschichte*. Zur Zeit des Kaisers Augustus ist in Judäa der von dem auserwählten Volke seit zwei Jahrtausenden erwartete Messias erschienen. Durch unzählige Wunder und Weissagungen, ganz besonders aber durch seine glorreiche Auferstehung aus dem Grabe hat er sich als den vom Vater gesandten Sohn Gottes erwiesen. Diese Tatsache ist, wie schon der hl. Paulus

energisch betont, die Grundlage unseres Glaubens, und für die Wahrheit dieser Tatsache sind viele Augenzeugen in den schimpflichsten Tod gegangen. Lassen sich diese Tatsachen etwa aus den damaligen wirtschaftlichen Bedingungen erklären? Läßt sich etwa aus den damaligen Produktions- und Umtauschweisen begreifen, wie Christus, ohne eine Schule besucht zu haben, eine wundervolle, erhabene Lehre verkünden konnte, die wie ein Sauerteig die Welt umgewandelt hat; wie arme Fischer in seinem Auftrage das Geheimnis des Kreuzes, das den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit war, der ganzen Welt mit dem größten Erfolg zu predigen und sie mit dem Ruf ihrer Wunder und Lehren zu erfüllen vermochten? Wer nicht blind voreingenommen ist, sieht sofort die völlige Unhaltbarkeit dieser Erklärung ein. Läßt sich aber das Christentum nicht aus den ökonomischen Bedingungen erklären, so ist es ein vergebliches Bemühen, die ganze abendländische Kultur von Christus bis auf unsere Tage aus den Produktions- und Umsatzweisen herzuleiten.

Welchen mächtigen Einfluß haben ferner die Kreuzzüge auf die Kulturentwicklung des Abendlandes ausgeübt! Lassen sie sich etwa aus Produktionsverhältnissen erklären? Haben sie nicht vielmehr ihren Grund im christlichen Glauben? Auch der Mohammedanismus, der Humanismus, die Reformation haben tief in alle Verhältnisse eingegriffen und die gesellschaftliche Entwicklung in andere Bahnen gelenkt. Ebenso haben die englische und französische Revolution zum großen Teil in religiösen Ideen ihre Wurzel, letztere namentlich in der sittlich-religiösen Frivolität des französischen Hofes und der Enzyklopädisten. Und hat nicht auch die heutige gesellschaftliche Entwicklung, selbst auf wirtschaftlichem Gebiete, zu einem großen Teil ihre Quelle in falschen Freiheitsideen?

Wer mag endlich, um noch eines zu erwähnen, den Einfluß berechnen, den große Männer: Politiker, Feldherren, Künstler, Gelehrte, Heilige, auf Mit- und Nachwelt ausgeübt haben? Man denke an einen Cyrus, Alexander d. Gr., einen Perikles, Konstantin d. Gr., an Chlodwig von Frankreich, an Karl d. Gr., Alfred d. Gr., Stephan I. von Ungarn, Heinrich VIII. von England, Peter d. Gr. und so viele andere. Denken wir uns an Stelle Kaiser Karls V. einen Alexander d. Gr. oder Cäsar, an Stelle Ludwigs XVI. einen Mann wie Napoleon: wahrscheinlich wäre der Verlauf der modernen Geschichte ein ganz anderer geworden. Lassen sich nun etwa solche geniale Männer aus den wirtschaftlichen Bedingungen ihrer Zeit und ihrer Orte begreifen? Freilich setzen große Männer gewisse soziale Bedingungen voraus, um Großes zu wirken, aber unter der Voraussetzung derselben Bedingungen sind tausend Möglichkeiten verschiedener Entwicklungen vorhanden, die von dem Charakter, dem Talent, der Tatkraft eines Mannes abhängen.

**V. Satz. Alle geschichtliche Entwicklung vollzieht sich durch Ausbildung von wirtschaftlichen Gegensätzen und durch Klassenkämpfe.**

Die Produktionsbedingungen ändern sich nach Marx langsam, aber fortwährend. Während sie sich ändern, bleibt die Gesellschaftsordnung der früheren Periode bestehen, obwohl sie zu den neuen Produktionsbedingungen nicht paßt. Erst allmählich macht sich der Widerspruch zwischen der bestehenden Gesellschaftsordnung und den neuen ökonomischen Verhältnissen fühlbar. „Die erwachende Einsicht," sagt Engels, „daß die bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen unvernünftig und ungerecht sind, daß Vernunft Unsinn, Wohltat Plage geworden, ist nur ein Anzeichen davon, daß in den Produktionsmethoden und Austauschformen in aller Stille Veränderungen vor sich gegangen sind, zu denen die auf frühere ökonomische Bedingungen zugeschnittene gesellschaftliche Ordnung nicht mehr stimmt. Damit ist zugleich gesagt, daß die Mittel zur Beseitigung der entdeckten Mißstände ebenfalls in den veränderten Produktionsverhältnissen selbst — mehr oder minder entwickelt — vorhanden sein müssen. Diese Mittel sind nicht etwa aus dem Kopfe zu erfinden, sondern vermittels des Kopfes in den vorliegenden materiellen Tatsachen der Produktion zu entdecken[1]."

Es ist nicht zu leugnen, daß die Einsicht in die Unhaltbarkeit der gegebenen Gesellschaftsordnung und die daraus sich ergebenden Klassenkämpfe eine große Rolle spielen in der Geschichte der Menschheit; aber die Behauptung, daß alle bisherige Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen war, ist eine maßlose Übertreibung. Lesen wir denn etwa in der morgenländischen Geschichte des Altertums etwas von Klassenkämpfen? Wir hören wohl von nationalen Kämpfen zwischen Assyriern, Babyloniern, Ägyptern, Medern, Persern usw. Wir hören von den durch große Feldherren und Eroberer herbeigeführten politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen, aber von Klassenkämpfen finden wir kaum Spuren. Die großen Volksmassen waren und blieben die Unterdrückten, die ihr Joch in stummer Ergebung trugen. Und trotzdem welche Kulturentwicklung bei allen diesen Völkern! Später begegnen uns als Hauptfaktoren der gesellschaftlichen Entwicklung die nationalen Kämpfe der Griechen und Perser, der Griechen untereinander, der Griechen und Mazedonier, der Griechen und Römer, der Römer und der umliegenden Völker, besonders der Karthager. Der Einfluß Griechenlands und Roms auf die Kulturentwicklung der ganzen abendländischen Menschheit ist ein unberechenbarer und läßt sich mit Klassenkämpfen nicht erklären. Später kommen die Kämpfe Roms mit den nordischen Völkern und die Vermischung der verschiedenen Rassen, welche ein neues Geschlecht erzeugte. Wurden die germanischen Völker etwa durch Klassen-

[1] E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 253.

kämpfe für das Christentum gewonnen und allmählich auf eine Kulturhöhe erhoben, die noch heute die Bewunderung aller vorurteilslosen Geschichtsforscher erregt? Was sagt uns die Geschichte von *Indien*, wo seit 3000 Jahren dieselben Gesellschaftsklassen bestehen und so tiefe Wurzeln haben, daß noch keine Aussicht auf ihre Verdrängung vorhanden ist? Haben überhaupt die Klassenkämpfe irgendwie auf die Entwicklung der Wissenschaft und Kunst und damit auf den Gang der Kultur bestimmend eingewirkt? Sind die modernen Erfindungen, besonders die Buchdruckerkunst und das Schießpulver, die Dampf- und Elektrisiermaschinen und ihre Verwertung für Dampfschiffe, Eisenbahnen, Fabriken, Telegraphen usw., etwa auf Klassenkämpfe zurückzuführen? Und doch sind sie die eigentlichsten Revolutionäre, die eine neue Welt geschaffen.

Innerhalb der einzelnen Nationen haben gewiß auch Klassenkämpfe stattgefunden, wie wir dies aus der Geschichte Griechenlands und Roms wissen. Aber diese Klassenkämpfe waren fast ausschließlich auf einige Städte beschränkt und haben bei weitem nicht den Einfluß auf die Entwicklung derselben geübt, wie die Beziehungen zu auswärtigen Nationen, die Tätigkeit großer Staatsmänner und Feldherren. Doch nehmen wir einmal an, alle Geschichte sei die Geschichte von Klassenkämpfen, müßten uns dann nicht nach der materialistischen Geschichtsauffassung bei allen Völkern *zwei entgegengesetzte Weltanschauungen* in bezug auf Religion, Sittlichkeit, Recht und Politik begegnen? Davon ist aber keine Spur vorhanden. Weder bei den altorientalischen Völkern: den Ägyptern, Chinesen, Indern, Assyriern, Persern, noch bei den Griechen, Römern, Germanen usw. Die Plebejer Roms hatten keine andern religiösen, sittlichen und rechtlichen Anschauungen als die Patrizier. Auch das ganze Mittelalter hindurch finden wir trotz aller Klassenkämpfe keinen Gegensatz in religiösen, sittlichen und sozialen Anschauungen. Hoch und nieder, Ritter und Bauer, Papst und Kaiser standen trotz ihrer politischen und wirtschaftlichen Gegensätze fest auf dem Grunde derselben religiösen und rechtlichen Anschauungen. Welche Wandlungen haben z. B. Italien und Spanien seit dem Untergang des weströmischen Reiches durchgemacht, und doch sind sie sich in bezug auf Religion, Sittlichkeit und Recht stets im wesentlichen gleich geblieben.

## § 2. *Die Verwertung der materialistischen Geschichtsauffassung zur Begründung des Sozialismus.*

Die im vorigen Paragraphen entwickelte Geschichtstheorie ist die Grundlage, auf der Marx seinen Sozialismus aufbaut. Sie soll uns nun zeigen, *wie und warum die heutige kapitalistische*

Gesellschaftsordnung notwendig in den Sozialismus hineinwachse. Dazu bedarf er aber noch seiner Lehre vom Mehrwert. Der Mehrwert ist nur unentgeltlich angeeignete fremde Arbeit. Von unersättlicher Profitgier getrieben, sucht der Kapitalist den Mehrwert auf jede Weise zu vergrößern. Bei möglichst geringem Lohn muß der Arbeiter möglichst lang arbeiten und die Arbeit muß durch Vervollkommnung der technischen Einrichtungen immer produktiver gestaltet werden. So bildet sich ein immer schrofferer Gegensatz zwischen „gesellschaftlicher Produktion und kapitalistischer Aneignung“[1].

Während aber innerhalb der einzelnen Fabriken die Produktion sich immer gesellschaftlicher organisiert, herrscht nach außen hin volle Anarchie[2]. Ein regelloser Kampf ums Dasein wütet unter den Kapitalisten, von denen jeder, ohne den Markt zu überschauen, blindlings darauflos produziert. Dieser anarchistische Kampf führt, „so ziemlich alle zehn Jahre zu wirtschaftlichen Krisen, welche die Gesellschaft aus den Fugen heben“. Überproduktion, Geschäftsstockungen, Bankrotte, Zwangsverkäufe bringen alle Verhältnisse in Unordnung. Die Folge dieser Krisen ist auf der einen Seite beständig zunehmende Konzentration (Akkumulation) des Kapitals, und auf der andern Seite stets wachsende Zahl proletarischer Arbeiter mit stets wachsendem Elend. Es bildet sich eine „industrielle Reservearmee“, d. h. „eine das durchschnittliche Beschäftigungsbedürfnis des Kapitals übersteigende Anzahl disponibler Lohnarbeiter . . ., disponibel für die Zeiten, wo die Industrie mit Hochdruck arbeitet, aufs Pflaster geworfen durch den notwendig nachfolgenden Krach, zu allen Zeiten ein Bleigewicht an den Füßen der Arbeiterklasse in ihrem Existenzkampf mit dem Kapital“.

Gleichwie auf der einen Seite die Zahl der Proletarier immer größer und ihre Lage immer elender, so wird auf der andern Seite die Zahl der Kapitalisten immer kleiner und ihr Eigentum immer ungeheurer. Schließlich wird der Gegensatz zwischen den wenigen Kapitalisten und der ungeheuern Zahl der Proletarier unerträglich, so daß „der Staat die Leitung der Produktion übernehmen muß[3]“. „An Stelle der gesellschaftlichen Produktionsanarchie tritt eine gesellschaftlich planmäßige Produktion nach den Bedürfnissen der Gesamtheit wie jedes einzelnen. Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum.“ Aber dieser erste Akt, worin der Staat wirklich als der Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt, ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat; der Staat stirbt ab, alle

[1] Engels, Entwicklung des Sozialismus, 31.
[2] Ebd. 33. [3] Ebd. 37.

Klassenunterschiede hören auf[1]. Wir sind schon mitten in der sozialistischen Zukunftsgesellschaft.

Die Grundpfeiler dieser ganzen Beweisführung sind: 1. Die Lehre vom Mehrwert, die auf der Marxschen Werttheorie beruht (Mehrwerttheorie); 2. die Behauptung, es finde eine beständige Konzentration der Betriebe und Hand in Hand damit eine stetig wachsende Anhäufung des Kapitals im Besitz einiger wenigen statt (Akkumulationstheorie); 3. die wirtschaftlichen Krisen würden immer häufiger und verheerender (Krisentheorie); 4. gleichzeitig mit der Anhäufung des Kapitals auf der einen Seite nehme auf der andern Seite die „Außerdienstsetzung" der Arbeiter (Armee der überschüssigen Arbeiter) stetig zu und ebenso ihr Elend (Verelendungstheorie).

### I. Die Marxsche Wert- und Mehrwerttheorie.

Das Kapital kommt nach Marx „von Kopf bis Zeh aus allen Poren blut- und schmutztriefend" zur Welt[2]. Es ist nichts als unbezahlte, den Arbeitern unentgeltlich abgenommene Arbeit, oder wie Lassalle es nannte, „Fremdtum". Um dieses Todesurteil gegen das Kapital zu begründen, bedient sich Marx seiner Werttheorie, die wir schon oben (S. 142 ff.) eingehend dargelegt haben.

Er unterscheidet einen doppelten Wert: den Gebrauchswert und den Tauschwert. Der Gebrauchswert besteht in der Nützlichkeit eines Dinges zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse; der Tauschwert dagegen ist das Verhältnis, in dem die Waren gegeneinander umgetauscht werden können. Die Gebrauchswerte sind zwar die Träger des Tauschwertes, insofern nur nützliche Dinge Tauschwert besitzen können; im übrigen ist der Tauschwert vom Gebrauchswert innerlich unabhängig. Er wird bestimmt durch die in einer Ware enthaltene Arbeit.

Hören wir Marx selbst: „Nehmen wir zwei Waren, z. B. Weizen und Eisen. Welches immer ihr Austauschverhältnis, es ist stets darstellbar in einer Gleichung, worin ein gegebenes Quantum Weizen irgend einem Quantum Eisen gleichgesetzt wird, z. B. 1 Quarter Weizen = a Zentner Eisen. Was besagt diese Gleichung? Daß ein Gemeinsames von derselben Größe in zwei verschiedenen Dingen existiert: in 1 Quarter Weizen und ebenfalls in a Zentner Eisen. Beide sind also gleich einem Dritten, das an und für sich weder das eine noch das andere ist. Jedes der beiden, soweit es Tauschwert, muß also auf dieses Dritte reduzierbar sein[3]." Welches ist nun dieses Dritte, Gemeinsame? „Dieses Gemeinsame kann nicht eine geometrische, physikalische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waren sein. Ihre körperlichen Eigenschaften kommen überhaupt nur in Betracht, soweit selbe sie nutz-

[1] Ebd. 40—41. [2] Das Kapital, I, 726. [3] Das Kapital, I, 3.

bar machen. Anderseits ist es gerade die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten, was das Austauschverhältnis der Waren augenscheinlich charakterisiert. Innerhalb desselben gilt ein Gebrauchswert geradesoviel wie jeder andre, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden ist." Was bleibt noch übrig? „Sieht man vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten. Jedoch ist uns auch das Arbeitsprodukt bereits in der Hand verwandelt. Abstrahieren wir von seinem Gebrauchswert, so abstrahieren wir auch von den körperlichen Bestandteilen und Formen, die es zum Gebrauchswert machen. Es ist nicht länger Tisch oder Haus oder Garn oder sonst ein nützlich Ding. Alle seine sinnlichen Beschaffenheiten sind ausgelöscht. Es ist auch nicht länger das Produkt der Tischlerarbeit oder der Bauarbeit oder der Spinnarbeit oder sonst einer bestimmten Arbeit." „Betrachten wir nun das Residuum der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übriggeblieben als dieselbe gespenstige Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung. Diese Dinge stellen nur noch dar, daß in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgabt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist[1]."

„Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist. Wie nun die Größe seines Wertes messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen, wertbildenden Substanz, der Arbeit. Die Quantität der Arbeit selbst mißt sich an ihrer Zeitdauer, und die Arbeitszeit besitzt wieder ihren Maßstab an bestimmten Zeitteilen, wie Stunde, Tag usw."

„Es könnte scheinen, daß, wenn der Wert einer Ware durch das während ihrer Produktion verausgabte Arbeitsquantum bestimmt ist, je fauler oder ungeschickter ein Mann, desto wertvoller seine Ware, weil er desto mehr Zeit zu ihrer Verfertigung braucht. Die Arbeit jedoch, welche die Substanz der Werte bildet, ist gleiche menschliche Arbeit, Verausgabung derselben menschlichen Arbeitskraft. Die gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft . . . gilt hier als eine und dieselbe menschliche Arbeitskraft, obgleich sie aus zahllosen individuellen Arbeitskräften besteht. Jede dieser individuellen Arbeitskräfte ist dieselbe menschliche Arbeitskraft wie die andere, soweit sie den Charakter einer Durchschnittsarbeitskraft besitzt und als solche gesellschaftliche Durchschnittsarbeit wirkt, also in der Produktion einer Ware auch nur die im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit braucht. Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist Arbeitszeit, erheischt, um irgend einen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen[2]".

Wie nun Marx den Grundsatz, daß der Tauschwert vom Gebrauchswert innerlich unabhängig sei und nur in „festgeronnener Arbeitszeit" bestehe, zur Erklärung der kapitalistischen „Plusmacherei" benutzt, wurde schon erklärt (143 ff.). Die Marxsche Lehre vom „Mehrwert" und „Akkumulations-

[1] Das Kapital, I, 5. [2] Ebd.

prozeß" steht und fällt mit seiner Werttheorie. Sehen wir uns also diese Theorie näher an.

Für seinen Hauptgrundsatz, daß der Tauschwert einer Sache nicht durch den Gebrauchswert derselben, sondern *ausschließlich* durch die in ihr enthaltene Arbeit bestimmt werde, kann sich Marx auf das Ansehen bedeutender Volkswirtschaftslehrer, eines Ad. Smith[1]. D. Ricardo und anderer, berufen. Erst seitdem sich Marx, Lassalle und andere dieses Prinzips bemächtigten, um dem Privatkapital die wuchtigsten Hiebe zu versetzen, sah man die Bedenklichkeit desselben ein und beeilte sich, es über Bord zu werfen oder wenigstens wesentlich einzuschränken. In Wirklichkeit ist es unhaltbar. Untersuchen wir nur den Begriff „Wert". Jedes Ding hat für uns Wert, das uns irgendwie begehrenswürdig erscheint. Der Wert schließt ein *objektives* und *subjektives* Moment ein. Damit ein Ding für uns Wert habe, muß es *in sich selbst* ein Gut sein oder uns wenigstens als ein solches erscheinen, und außerdem noch die Beziehung der Angemessenheit zu uns besitzen, d. h. irgendwie geeignet sein, uns zu dienen oder uns zu vervollkommnen. Mit andern Worten: Wert ist für den Menschen jedes Gut, das irgendeinem Bedürfnis oder einer Neigung desselben entspricht und deshalb ihm begehrungswürdig erscheint. Auch geistige Güter haben Wert. Das Himmelreich ist mehr wert als alle irdischen Güter, Leben und Gesundheit sind mehr wert als Geld und Gut.

Weil der Wert nicht bloß ein objektives, sondern auch ein subjektives Moment, das Moment der Schätzung enthält, kann der Wert einer und derselben Sache für verschiedene Personen verschieden sein. Wir werten die Dinge verschieden je nach unsern Neigungen und Bedürfnissen. Ein Kind legt einem Ding einen hohen Wert bei, das dem Erwachsenen fast wertlos erscheint; ja ein und derselbe Mensch kann zu verschiedenen Zeiten die Dinge verschieden schätzen und werten.

Eine engere Bedeutung hat der *wirtschaftliche Wert*. Die Wirtschaft hat es mit der Beschaffung äußerer Sachgüter zu tun, deren die Menschen zur Befriedigung ihrer geistigen und leiblichen Bedürfnisse benötigen. In den wirtschaftlichen Gütern kann man nun einen doppelten Wert unterscheiden: den *Gebrauchswert* und den *Tauschwert*. Wir begegnen dieser Unterscheidung schon bei *Aristoteles*[2]. Der Stagirite unterscheidet einen zweifachen Gebrauch der Besitzgüter: der eine ist einem Besitzgut nach der Besonderheit seiner Natur *eigentümlich* (*χρῆσις οἰκεία*), der andere ist ihm mit allen andern Besitz-

[1] Natur und Ursachen des Volkswohlstandes, Berlin 1879, 31: „Arbeit ist also der wahre Maßstab für den Tauschwert aller Güter."

[2] Polit. 1, q. 1257. a. 6 ff.; S. Thomas, In 1 Pol., l. 7; de malo q. 13, a. 2 ad 13.

gütern gemeinsam (χρῆσις οὐκ οἰκεία). Ein Schuh z. B. hat einen doppelten Gebrauch; der erste ist ihm eigentümlich im Unterschied zu andern Gütern und besteht darin, daß man ihn zum Schutz des Fußes anzieht; der zweite besteht darin, daß man ihn gegen andere Besitzgüter umtauschen kann. Dieser letzte Gebrauch ist dem Schuh gemeinsam mit allen andern Gütern, die in den Handel kommen. Man kann deshalb diesen letzteren den allgemeinen oder auch den Nebengebrauch, den ersteren dagegen den Hauptgebrauch nennen[1].

Der Gebrauchswert ist also ein viel weiterer Begriff als der Tauschwert. Auch der Tauschwert ist eine Art Gebrauchswert, aber nicht jeder Gebrauchswert macht ein Ding zum Tauschwert. Luft und Licht haben Gebrauchswert für den Menschen, aber keinen Tauschwert. Damit ein Gebrauchsgut Tauschwert erlange, muß es vor allem Privateigentum werden können. Der Tausch ist ein Vertrag, bei dem der eine auf ein Gebrauchsgut zugunsten eines andern verzichtet, um von diesem ein gleichwertiges Gut zu erhalten. Er setzt also das Privateigentum voraus. Das Gebrauchsgut muß ferner, um Tauschwert zu erlangen, nicht in beliebiger Menge allen zur Verfügung stehen. Wasser z. B. hat einen hohen Gebrauchswert, aber unter gewöhnlichen Umständen keinen Tauschwert, weil es von selbst allen zur Verfügung steht. Innerhalb dieser Grenzen hat aber jedes äußere Gebrauchsgut auch Tauschwert, d. h. es kann gegen andere Gebrauchsgüter umgetauscht werden. Aber nicht alle Gebrauchsgüter haben denselben Tauschwert. Wie bestimmen wir nun den Tauschwert? Vor allem dadurch, daß wir die Güter in bezug auf ihre Nützlichkeit miteinander vergleichen. Je größer und höher das Bedürfnis ist, dem ein Gebrauchsgut abhilft, in je geringerer Menge es vorhanden ist und je größere Mühe seine Be-

[1] Auch der hl. Thomas sagt (De malo q. 13, a. 4 ad 15): Duplex usus potest esse alicuius rei: unus proprius et principalis, alius secundarius et communis; sicut calceamenti proprius et principalis usus est calceatio; secundarius autem commutatio. Diese Unterscheidung des Gebrauchswertes ist viel klarer, einfacher und sachlicher als diejenigen, die uns bei den neueren Nationalökonomen begegnen. Viele nennen den Gebrauchswert Tauglichkeit zum Gebrauche des Besitzers selbst und Tauschwert Tauglichkeit zum Fortgeben im Tausch. Aber auch der Tausch ist ein Gebrauch des Besitzers selbst. Das zweite Glied ist also im ersten schon enthalten. — Andere nennen den Gebrauchswert den unmittelbaren Gebrauchswert, den Tauschwert den mittelbaren Gebrauchswert. — Wieder andere, wie Neumann (in Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie, I², 156 A. 70), verwerfen diese Unterscheidung und teilen die Werte in subjektive und objektive. Zmavc (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, LVIII [1902], 63) unterscheidet direkten und indirekten Gebrauchswert. Wenn wir im folgenden nach dem herrschenden Sprachgebrauch Gebrauchswert und Tauschwert unterscheiden, so verstehen wir unter Gebrauchswert die Tauglichkeit der Sache zu jeder Art von Gebrauch mit Ausschluß des allgemeinen Gebrauchs im Umtausch.

schaffung kostet, um so größer ist der Wert, den wir ihm beilegen. Es kommt aber bei dieser Wertbestimmung meist nicht auf das Urteil eines einzelnen an, sondern auf die allgemeine Schätzung (Wertung) in einer bestimmten Gesellschaft. Dieses Urteil ist nicht unveränderlich, sondern ändert sich nach Ort und Zeit, wie schon bemerkt wurde.

Hätte Marx nur diese beiden Arten von Wert unterschieden, so wäre nichts dagegen einzuwenden, aber er behauptet, der Tauschwert sei von dem Gebrauchswert unabhängig. Er fragt, warum ich z. B. einen Quarter Weizen gegen x Stiefelwichse oder y Seide oder z Gold umtauschen oder alle diese Dinge nach der angegebenen Menge als wertgleich ansehen könne, und gibt darauf die Antwort: „Im Austauschverhältnis der Waren (erscheint) ihr Tauschwert als etwas *von ihren Gebrauchswerten durchaus Unabhängiges*[1]." Der Gebrauchswert ist also nach Marx *kein mitbestimmender Faktor des Tauschwertes*. Diese Behauptung ist aber

1. *unbewiesen*. Der Hauptgrund, den Marx für seine Ansicht anführt, ist folgender: Der Tauschwert ist etwas allen Waren *Gemeinsames*. Nun aber kann dieses Gemeinsame nichts anderes sein als die in ihnen vergegenständlichte, abstrakt menschliche Arbeit. Also bildet diese den Tauschwert. Wir geben zu, daß der Tauschwert etwas allen Waren Gemeinsames sein muß, weil sie darin miteinander verglichen werden. Wir leugnen aber, daß dieses Gemeinsame allein die in ihnen enthaltene Arbeit sein könne. Marx bringt für seine Ansicht keine Beweise, sondern nur Behauptungen vor.

„Dieses Gemeinsame kann nicht eine geometrische, physische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waren sein. Ihre körperlichen Eigenschaften kommen überhaupt nur in Betracht, soweit selbe sie nutzbar machen, also zu Gebrauchswerten. Anderseits ist aber das Austauschverhältnis der Waren augenscheinlich (!) charakterisiert durch die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten. Innerhalb desselben gilt ein Gebrauchswert geradesoviel wie jeder andere, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden ist . . . Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedener Quantität sein, *enthalten also kein Atom Gebrauchswert*[2]."

Hier wird nur behauptet, was zu beweisen wäre. Ja dieses wird geradezu als „augenscheinlich" hingestellt. Und doch hängt hiervon alles Folgende ab.

Es wundert uns, daß Marx so zuversichtlich und ohne Beweis behaupten konnte, außer der Arbeit gebe es nichts allen Waren Gemeinsames. Schon *Aristoteles*, auf den er sich wiederholt beruft, hätte ihn eines Besseren belehren können. Dieser lehrt ausdrücklich, es müsse

[1] Das Kapital, I, 4. [2] Ebd. 12.

etwas den Waren Gemeinsames geben, in dem sie miteinander verglichen und gemessen werden können. Dieses gemeinsame Maß aller Tauschwerte sei das Bedürfnis, d. h. die Tauglichkeit zur Befriedigung eines Bedürfnisses der Menschen, oder mit andern Worten, die Brauchbarkeit[1]. Mögen die Dinge, die ausgetauscht werden, sonst noch so verschieden voneinander sein, alle kommen darin überein, daß sie irgendeinem Bedürfnis des Menschen abhelfen, irgendwie ihm nützlich und brauchbar sind. Darin können sie miteinander verglichen und durch eine Einheit gemessen werden. Die von Marx aufgestellte Behauptung, die Arbeit allein mache den Tauschwert aus, ist also unbewiesen,

2. sie ist auch unrichtig. Ohne es zu ahnen, hat sich Marx selbst widerlegt. Er sagt: innerhalb des Austauschverhältnisses gelte ein Gebrauchswert gerade soviel als jeder andere, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden sei. Warum muß der Gebrauchswert in gehöriger Proportion vorhanden sein? Offenbar nur deshalb, weil er für den Tauschwert nicht gleichgültig, sondern ein bestimmendes Element ist. Warum können ferner, wie Marx selbst gesteht, nur der Gesellschaft nützliche Dinge Tauschwert haben? Doch wohl nur deshalb, weil der Gebrauchswert ein wesentlicher Bestandteil des Tauschwertes ist. Wenn jemand auch mit der größten Arbeit Stiefel aus Pappe verfertigt, so kann er sie doch nicht verkaufen, sie haben keinen Tauschwert, weil sie nutzlos sind.

Aber es gibt doch Gebrauchswerte, die keinen Tauschwert besitzen! Luft und Tageslicht sind Gebrauchswerte ohne Tauschwert. Ganz richtig. Doch folgt daraus nur, daß der bloße Gebrauchswert zum Tauschwert nicht ausreicht, sondern daß noch andere Bedingungen hinzutreten müssen; aber es folgt durchaus nicht, daß jene Dinge, die Tauschwert haben, ihnen wenigstens zum Teil ihren Gebrauchswert verdanken. Damit ein Gebrauchswert Tauschwert habe, muß er fähig sein, in den ausschließlichen Besitz eines Menschen überzugehen, und sich nicht so reichlich vorfinden, daß er jedem nach Belieben zur Verfügung steht. Aber dies vor-

[1] Ethic. Nic. 5, 8, 1133, a. 25: *Δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι . . ., τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία,, ᾗ πάντα συνέχει.* Wir übersetzen wie der hl. Thomas (Ethic. 5, l. 9) und Silv. Maurus (In 5. Ethic. c. 5, n. 8) *χρεία* mit Bedürfnis. Man kann übrigens *χρεία* auch mit Gebrauch wiedergeben. Der Sinn bleibt in beiden Fällen vollständig gleich, weil der Gebrauch einer Sache und das Bedürfnis des Menschen in notwendigem Verhältnis zueinander stehen. Wir gebrauchen eine Sache nur, weil und soweit wir durch sie einem Bedürfnis abhelfen können. Die lateinische Übersetzung des Lambinus lautet deshalb ganz richtig: Unum quiddam esse oportet, quod cetera omnia metiatur. Hoc autem re quidem vera est usus seu indigentia, quae omnia continent. Der hl. Thomas (a. a. O.) erklärt den Text des Aristoteles mit den Worten: hoc autem unum quod omnia mensurat, secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia, in quantum omnia referuntur ad

ausgesetzt, hängt sein Tauschwert vor allem von seinem Gebrauchswert oder seiner Nützlichkeit ab. Das Holz in den Urwäldern Südamerikas hat dort keinen Tauschwert, weil entweder niemand vorhanden ist, der es gebraucht, oder wenigstens jeder es umsonst haben kann, wie bei uns das Wasser.

Nehmen wir aber an, ein Kaufmann bringe mehrere Schiffsladungen von verschiedenen Holzarten nach einem europäischen Hafen: wonach wird sich nun der Preis des Holzes bemessen? Etwa bloß nach dem Aufwand von Arbeit, Geld und Zeit, den die Herbeischaffung des Holzes gekostet? Gewiß nicht; sonst müßten alle Holzarten zu gleichen Preisen verkauft werden. Das ist aber nicht der Fall. Worauf die Käufer vor allem sehen, das ist die Brauchbarkeit des Holzes. Das bessere, dauerhaftere wird besser bezahlt. Feines Zedern- und Ebenholz hat, auch abgesehen von den Arbeitskosten, die zur Beschaffung desselben nötig sind, einen höheren Wert als Tannen- oder Birkenholz.

Durch tausend derartige Beispiele läßt sich zeigen, daß nach allgemeinem Urteil die Nützlichkeit oder Brauchbarkeit einer Sache an erster Stelle ihren Wert oder Preis bestimmt. Der bessere Wein wird besser bezahlt als der schlechtere, auch wenn der Weinbauer bei beiden Arten dieselbe Mühe aufwendet. Warum verkaufen unsere Kohlenbergwerkbesitzer die Steinkohlen, die aus demselben Schacht herrühren, zu verschiedenen Preisen? Weil die Qualität nicht dieselbe ist. Eine Wiese an der Maas oder am Rhein hat einen weit größeren Tauschwert als eine gleich große Wiese auf dem Harz oder in der Eifel, und zwar ganz unabhängig von jeder menschlichen Arbeit.

Doch es hieße Wasser ins Meer tragen, wollten wir diese einleuchtende Wahrheit noch näher begründen. Man kann auch nicht gegen die vorgebrachten Beispiele einwenden, daß bei allen Arbeit zur Herstellung des vollen Gebrauchswertes nötig war; denn wir leugnen nicht, daß die Arbeit auch den Tauschwert beeinflusse, sondern nur, daß sie allein den Tauschwert ausmache. Übrigens kommt meistens die Arbeit nur so weit in Betracht, als sie die Brauchbarkeit eines Dinges erhöht. Aber um davon zu schweigen, daß es in der Natur auch Gegenstände gibt, die gar keiner Arbeit mehr bedürfen, um brauchbar zu werden, und die man unmittelbar sich aneignen und gegen andere Dinge umtauschen kann; wie Steinöl, wilde Früchte, Fische u. dgl.[1], so ist selbst bei den Er-

humanam indigentiam: non enim appretiantur secundum dignitatem naturae ipsorum; alioquin unus mus, quod est animal sensibile, maioris pretii esset, quam una margarita, quae est res inanimata: sed rebus pretia imponuntur secundum quod homines indigent eis ad suum usum.

[1] Über die Marxsche Werttheorie siehe v. Hammerstein S. J. in Stimmen aus Maria-Laach, X. 426; Hitze, Kapital und Arbeit, Paderborn 1880, 9 ff. Der hl. Thomas ist weit davon entfernt, den Tauschwert nur als aufgewendete

zeugnissen der menschlichen Arbeit das, was ihren Tauschwert vor allem bestimmt, nicht die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit", sondern die künstlerischen Eigenschaften, die sie haben, oder die Vollkommenheit, die sie in sich besitzen. Wenn zwei Schriftsteller nach gleicher Vorbereitung ihre Werke veröffentlichen, welcher wird größeren Absatz finden und größere Honorare beziehen? Derjenige, dessen Werke nach dem Urteile des Publikums schöner, vollkommener, geistreicher sind. Wenn Gemälde ausgestellt sind, wonach wird der Wert und Preis bemessen? Etwa nach der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit"? Keineswegs, sondern nach der inneren Vollkommenheit, die meist mehr die Frucht des Genies als der Arbeit ist. Warum wird ein Gemälde oder selbst eine kleine Zeichnung eines Raffael oder A. Dürer so teuer bezahlt? Warum werden alte Handschriften, seltene Drucke, historisch merkwürdige Medaillen und Münzen und ähnliches oft mit so hohen Preisen erstanden? Wegen der in ihnen vergegenständlichten Arbeit? Nein, sondern wegen ihrer Seltenheit, Vollkommenheit, Wichtigkeit für die Kulturgeschichte u. dgl.

---

Arbeit anzusehen. So behauptet er, der Preis der Waren bestimme sich nicht nach dem Grade (Vollkommenheit) der Natur, da zuweilen ein Pferd teurer verkauft werde als ein Sklave, sondern nach der Brauchbarkeit für den Menschen. S. th. 2, 2, q. 77, a. 2 ad 3: Sicut Augustinus dicit XI. De civit. Dei c. 16, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed illas solum, per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat, et similiter in ceteris. Schon vorher (corp. art.) hatte er erklärt: wer ein krankes Tier für ein gesundes verkaufe, verletze die Gerechtigkeit und sei zum Schadenersatz verpflichtet. Überhaupt wären die Untersuchungen der Theologen, ob und wie weit man beim Verkaufe einer Sache ihre Fehler offenbaren müsse, geradezu sinnlos, wenn der Preis der Sache nicht wesentlich von ihrer Brauchbarkeit oder Nützlichkeit abhinge. Wollte man einwenden, der hl. Thomas rede nicht vom Wert, sondern vom Preis, so ist zu erwidern, daß Wert und Preis notwendig zusammenhängen. Der Preis ist nichts als der an einer Einheit (Geld) gemessene und ausgedrückte Wert. Hören wir noch einen Schüler des hl. Thomas, Dom. Soto O. P. (De iustit. et iure l. 6, q. 2, a. 3): Pretia rerum non secundum ipsarum naturam aestimanda sunt, sed quatenus in usus veniunt humanos; tantum civili aestimatione res valent, quantum hominibus inserviunt. Quapropter Aristot. V. Ethic. c. 5 ait, indigentiam causam mensuramque esse humanarum commutationum. . . . Es ist überhaupt nach dem hl. Alfons Liguori (Theol. moral. l. 3, n. 801 ff.) eine unter den katholischen Theologen ganz allgemeine Lehre, daß der Preis bzw. der Tauschwert einer Sache nicht nur von der Arbeit, sondern von vielen Umständen abhänge, so von der Nützlichkeit der Ware, von Angebot und Nachfrage; an einem Ort kann dieselbe Sache einen höheren Wert haben als an einem andern usw. Siehe den Nachweis in der Kölner Korrespondenz 1894 (herausg. von Oberdörffer), 27 ff.

3. Ist also dasjenige, was den Besitzgütern ihren Tauschwert verleiht, nicht allein die Arbeit, sondern vor allem die Nützlichkeit und Brauchbarkeit für die menschlichen Bedürfnisse, so fällt damit auch die Marxsche Theorie vom „Mehrwert", von der Natur und der Akkumulation des Kapitals usw., denn das alles sind nur Folgerungen aus der Werttheorie. Darin geben wir zwar Marx recht, daß „der Arbeitslohn nicht das ist, was er (vielen) zu sein scheint, nämlich der Wert resp. Preis der Arbeit, sondern nur der Wert resp. Preis der Arbeitskraft". Denn der Vertrag zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeiter ist für gewöhnlich nur ein Mietvertrag. Der Arbeiter verdingt seine Arbeitskraft und erhält dafür den Mietslohn oder den Preis für die vermietete Arbeitskraft. Aber es ist nur eine unrichtige Folgerung aus seiner Werttheorie, wenn Marx behauptet, der Tauschwert (bzw. der Mietswert) der menschlichen Arbeitskraft werde durch die Produktionskosten derselben bestimmt. Denn auch vorausgesetzt, zwei Arbeiter brauchten gleich viel zum Unterhalt für sich und ihre Familien, so können doch ihre Arbeitskräfte einen ganz verschiedenen Tauschwert haben, wenn der eine erfahrener, talentvoller, geschickter und zuverlässiger ist als der andere. Was den Tauschwert bestimmt, ist, wie bei allen Besitzgütern, so auch bei der Arbeitskraft an erster Stelle ihre Nützlichkeit.

Gerade das Beispiel der Wertverschiedenheit der Arbeitskräfte je nach ihrer Brauchbarkeit stößt die Marxsche Werttheorie über den Haufen. Warum wird ein gewandter, erfahrener, zuverlässiger Direktor oder Ingenieur oder Aufsichtsbeamter besser honoriert als ein anderer? Warum erhält ein genialer Schauspieler oder Musiker, eine ausgezeichnete Sängerin oft einen solchen enormen Gehalt, während andere in ähnlicher Lage trotz aller Mühe und Arbeit kaum den nötigen Lebensunterhalt gewinnen? Braucht eine geniale Schauspielerin etwa so viel mehr zu ihrem Lebensunterhalt als eine andere? Oder kann man Talent, Genie, Schönheit der Stimme und ähnliches auf „durchschnittliche Arbeitszeit" zurückführen und deren Herstellungskosten berechnen?

### II. Konzentration der Betriebe.

Ein anderer Grundpfeiler des Marxschen Systems ist die Behauptung, die heutige kapitalistische Produktionsordnung führe notwendig zu einer immer größeren Konzentration der Betriebe, so daß schließlich alle kleineren und mittleren Betriebe von wenigen Großbetrieben „aufgesaugt" werden.

Zu dieser Behauptung ist Marx offenbar durch willkürliche Verallgemeinerung einiger Erscheinungen gelangt, die uns in der Industrie entgegentreten.

1. In der eigentlichen Industrie nämlich mit ihrem Maschinenbetrieb im großen scheint sich eine gewisse Tendenz zur Zentralisation bzw. zur Verdrängung der kleineren und mittleren Betriebe geltend zu machen. Als Beispiele führen wir die Bergwerke, Hüttenbetriebe und Brauereien im Deutschen Reich an.

| Bergwerke[1] | Zahl der Hauptbetriebe | Mittlere Belegschaft (in den Hauptbetrieben) | Brauereien im Brausteuergebiet[3] |
|---|---|---|---|
| im Jahre 1872 . . | 4337 | 273930 | im Jahre 1878: 12537 |
| „ „ 1886 . . | 2470 | 337193 | „ „ 1888: 9556 |
| „ „ 1895 . . | 2015 | 430155 | „ „ 1898: 7312 |
| „ „ 1900 . . | 2241 | 573078 | „ „ 1908: 5270 |
| „ „ 1908 . . | 1892 | 787035 | „ „ 1911: 4199 |
| „ „ 1911 . . | 1845 | 821308 | |
| Hüttenbetriebe[2] | | | |
| im Jahre 1888 . . | 81 | 17682 | |
| „ „ 1900 . . | 76 | 21123 | |
| „ „ 1907 . . | 73 | 23513 | |
| „ „ 1908 . . | 71 | 23951 | |
| „ „ 1911 . . | 76 | 24247 | |

Daneben gibt es allerdings Industriezweige, in denen diese zentralisierende Tendenz kaum zu Tage tritt, z. B. im Eisengießereibetrieb[4]. Die Brennereien sind im Branntweinsteuergebiet von 48 415 im Jahre 1887 bis 1888 auf 74 840 im Jahre 1900—1901, auf 60 763 im Jahre 1895—1896, auf 66 745 im Jahre 1907—1908 und auf 73 970 im Jahre 1908—1909 gestiegen[5], dagegen im Jahre 1910—1911 auf 63 337 gesunken.

Vergleicht man die Gewerbebetriebe überhaupt (mit Ausschluß der Land- und Forstwirtschaft), so zeigt die Statistik des Deutschen Reiches, daß die Klein- und Mittelbetriebe nicht ab-, sondern zunehmen, wenn auch nicht in dem Maße wie die Großbetriebe.

| | 1882 | 1895 | 1907 |
|---|---|---|---|
| Kleinbetriebe (1—5 Personen) . . . | 2882768 | 2934723 | 3146134 |
| Mittelbetriebe (5—50 Personen) . . . | 112715 | 191301 | 270141 |
| Großbetriebe (51 und mehr Personen) . | 9974 | 18953 | 32122 |

[1] Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1888, 2 und 1910, 97; 1913, 81. Seit 1907 hat leider keine Berufs- und Betriebszählung mehr stattgefunden. Auch sind durch den Weltkrieg und die darauf folgenden Umwälzungen alle wirtschaftlichen Verhältnisse so durcheinander geworfen worden, daß ein Vergleich der Gegenwart mit der Vorkriegszeit fast unmöglich ist.

[2] Ebd. 1913, 83. [3] Ebd. 86.

[4] Ebd. 1897, 38 und 1909, 99. [5] Ebd. 1897, 41; 1910, 103.

Aus diesen Zahlen geht zweifellos hervor, daß die kleineren und mittleren Betriebe keineswegs am Verschwinden sind[1].

Ein vollständig abschließendes Urteil läßt sich allerdings in bezug auf die Industrie aus den bis jetzt vorliegenden Statistiken noch nicht gewinnen. Es ist jedenfalls fraglich, ob diese Tendenz zur Zentralisation eine allgemeine und völlig unbegrenzte ist. Aber wie dem auch sei, aus der Zentralisation der Betriebe darf man nicht auf die Zentralisation des Vermögens schließen, denn die Großbetriebe sind überwiegend in die Hände von Aktiengesellschaften übergegangen. Sehr häufig bedeutet also die Vereinigung mehrerer Betriebe zu einem einzigen den Übergang des Eigentums von wenigen Personen auf viele.

2. Die mächtig emporstrebende Industrie mit ihrem Maschinenbetrieb hat das Handwerk in eine sehr schwierige Lage gebracht, das ist unleugbar. Die Sozialisten verkündigen sein baldiges Verschwinden. „Das Handwerk ist unrettbar dem Untergang geweiht", schrieb der „Vorwärts". Aber wir glauben an dieses Verschwinden nicht, wenn man dem Handwerk den gebührenden Schutz angedeihen läßt. Die „Untersuchungen über die Lage des Handwerks" seitens des „Vereins für Sozialpolitik" haben dargetan, daß das Handwerk noch keineswegs verloren ist. Schon die Tatsache, daß noch heute trotz hochentwickelter Industrie in Deutschland die Handwerker mit ihren Angehörigen 6—7 Millionen ausmachen, zeigt, welch kräftige Wurzeln das Handwerk hat.

Es gibt allerdings Gebiete, auf denen der Fabrikbetrieb sich endgültig eingebürgert und das Handwerk verdrängt hat. Nie wird man, um das verschwundene Handwerk der Nagelschmiede wieder ins Dasein zu rufen, auf die Kosten-, Zeit- und Arbeitsersparnisse verzichten, welche die Nagelfabriken gewähren. Auch die Messerschmiede, Färber, Weber, Spinner und Mützenmacher sind fast ganz verschwunden. Die Schuster, Tischler, Kupferschmiede und Schlosser ringen, wenigstens in den größeren Städten, mühsam um ihr Dasein. Dagegen haben die Gewerbe der kleinen Bauhandwerker, Dachdecker, Maler, Schornsteinfeger usw. sowie der Bäcker, Fleischer, Tapezierer sich erhalten und sogar erheblich vermehrt. Dazu kommt, daß ein nicht unbeträchtlicher Teil der Handwerker zum Betrieb mit mehreren Gesellen übergegangen sind, und diese werden wohl nie zum Fabrikbetrieb übergehen. Bei vielen Handwerken ist überhaupt wegen örtlicher Anbringung und Anpassung der Maschinenbetrieb ausgeschlossen, so bei den Maurern, Malern, Tapezierern, Dachdeckern u. dgl. Auch sind dem Handwerk ganz neue Gebiete eröffnet, z. B. in der Installation der Gas-, Elektrizitäts- und Wasserleitungen, dem photographischen Gewerbe.

[1] Für weitere statistische Angaben vgl. Cathrein, „Sozialismus", 152 ff.

Es darf auch nicht übersehen werden, daß das Handwerk lange Zeit völlig unorganisiert und schutzlos der Konkurrenz preisgegeben war. Wenn es sich unter so ungünstigen Umständen erhalten konnte, so ist das um so mehr zu erwarten, seitdem es sich wieder, wenigstens in etwa, einer schützenden Organisation erfreut. Die Zahl der Handwerkerinnungen betrug am 25. Oktober 1904 im Deutschen Reich 11 311, am 31. Oktober 1907 11 995. Die Zahl der Innungsmitglieder ist in demselben Zeitraum von 488 700 auf 512 713 gestiegen[1]. Sodann trägt auch die Verbreitung des Volkes über das ganze Land zur Erhaltung des Handwerkes bei. Wäre die gesamte Bevölkerung in Großstädten vereint, so ließe sich eine fortschreitende Konzentration der Betriebe befürchten. Allein tatsächlich lebt ein großer Teil derselben über das Land hin zerstreut in Landstädtchen, Dörfern und Weilern. An allen diesen Orten sind kleine Produktionsanstalten notwendig, welche den örtlichen Bedürfnissen dienen. Namentlich gilt dies von der Nahrungsmittelindustrie, bei der es sich um Gegenstände des täglichen Bedarfes, wie Brot und Fleisch, handelt, welche sich nicht leicht ohne Gefahr, zu verderben, transportieren und aufbewahren lassen.

Ganz besonders wird das Kunsthandwerk sich immer erhalten. Die Großbetriebe mit ihren Maschinen arbeiten für den großen Markt, sie können bei ihrer Massenproduktion auf individuelle Bedürfnisse, Wünsche und Geschmacksrichtungen nur geringe Rücksicht nehmen. Und doch werden sich solche individuelle Bedürfnisse immer geltend machen. Ja, man kann mit Grund annehmen, daß bei zunehmender Kultur und Bildung solche individuelle Bedürfnisse und Wünsche in bezug auf Kleidung, Nahrung, Einrichtung und Ausschmückung der Wohnung noch zunehmen werden und folglich auch die denselben dienenden Gewerbe.

Im Anschluß an das über das Handwerk Gesagte fügen wir noch eine Bemerkung bei über andere gewerbliche Mittelstände, die nie verschwinden werden, nämlich die sog. liberalen Berufe in Kunst, Wissenschaft und Literatur. Immer werden der Gesellschaft Ärzte, Apotheker, Chirurgen, Lehrer, Professoren, Redakteure, Bibliothekare, Künstler (in der Malerei, Architektur, Plastik, Musik, Theater usw.), Ingenieure, Abgeordnete, Richter, höhere und mittlere Verwaltungsbeamte in Staat und Gemeinde notwendig sein. Die Vertreter dieser Berufe können aber doch nicht zu den Proletariern gerechnet werden; ebensowenig die kleineren und mittleren Betriebe im Handel und Verkehr, die — wenigstens auf dem Land — nie verschwinden werden.

3. Konnten wir für die Industrie eine gewisse zentralisierende Tendenz nicht bestreiten, so macht sich dagegen in der Landwirtschaft eine Tendenz zu Gunsten der Ausdehnung der kleineren und mittleren Betriebe bemerklich.

---

[1] Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich, 1908, 56.

Für das Deutsche Reich weisen die Berufszählungen von 1882, 1895 und 1907 folgende Zahlen auf[1]:

| | Unter 2 ha | 2 bis unter 5 ha | 5 bis unter 20 ha | 20 bis unter 100 ha | Über 1000 ha | Alle Betriebe zusammen |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Im Jahre 1882: | | | | | | |
| Zahl der Betriebe | 3061831 | 981407 | 926605 | 281510 | 24991 | 5276344 |
| Gesamtfläche ha . | 2159358 | 3832902 | 11492017 | 12415463 | 10278941 | 40178681 |
| Durchschnittsgröße ha. . . . . | 0,80 | 4,00 | 12,40 | 44,10 | 411,31 | 7,61 |
| Im Jahre 1895: | | | | | | |
| Zahl der Betriebe | 3241367 | 1016318 | 998804 | 281767 | 25061 | 5558317 |
| Gesamtfläche ha . | 2415914 | 4142071 | 12537660 | 13157201 | 11031896 | 43284742 |
| Durchschnittsgröße ha. . . . . | 0,75 | 4,10 | 12,60 | 46,70 | 440,26 | 7,79 |
| Im Jahre 1907: | | | | | | |
| Zahl der Betriebe | 3378509 | 1006277 | 1065539 | 262191 | 23566 | 5736082 |
| Gesamtfläche ha . | 2592002 | 4306421 | 13768521 | 12623011 | 9916531 | 44710332 |
| Durchschnittsgröße ha. . . . . | 0,78 | 4,39 | 12,90 | 48,10 | 420,8 | 7,6 |

Bezeichnet man die Betriebe mit einer Fläche bis 2 ha als Parzellenbetriebe, die von 2 bis 5 ha als kleine, die von 5 bis 20 ha als mittlere, die von 20 bis 100 ha als größere Bauerngüter und alle übrigen als Großbetriebe, so war

| | im Jahre 1907 | im Jahre 1895 | im Jahre 1882 |
|---|---|---|---|
| die Zahl der Parzellenbetriebe . . . | 3 378 509 | 3 236 367 | 3 061 831 |
| „ „ „ kleinen Bauerngüter . . | 1 006 277 | 1 016 318 | 981 407 |
| „ „ „ mittleren Bauerngüter . | 1 065 539 | 998 804 | 926 605 |
| „ „ „ größeren Bauerngüter . | 262 101 | 281 767 | 281 510 |
| „ „ „ Großbetriebe . . . . | 23 566 | 25 061 | 24 991 |

Während also die Zahl der Großbetriebe und der größeren Bauerngüter zurückgegangen ist, hat die der mittleren Bauerngüter um 138 934, die der kleinen um nahezu 24 807, die der Parzellen um 316 678 zugenommen.

Den Anteil an der landwirtschaftlich benutzten Gesamtfläche, den die verschiedenen Betriebsgruppen einnahmen, gibt die folgende Tabelle an.

[1] Vgl. Statistik des Deutschen Reiches, Bd. 202, 2b: Berufs- und Betriebszählung vom 12. Juni 1907: Landwirtschaftliche Betriebsstatistik, Berlin 1912, S. 12—14.

Es entfielen von 100 ha landwirtschaftlich benutzter Fläche auf die einzelnen Betriebsgruppen[1]:

| | im Jahre 1907 ha | im Jahre 1895 ha | im Jahre 1882 ha |
|---|---|---|---|
| Parzellen | 5,4 | 5,6 | 5,73 |
| Kleinere Bauerngüter | 10,4 | 10,1 | 10,01 |
| Mittlere Bauerngüter | 32,7 | 29,9 | 28,74 |
| Größere Bauerngüter | 29,3 | 30,3 | 31,09 |
| Großbetriebe | 22,2 | 24,1 | 24,43 |

Im Deutschen Reich hat sich also in dem Zeitraum von 1882 bis 1907 der mittlere Grundbesitz auf Kosten der Parzellen, der Großbetriebe und größeren Bauerngüter verstärkt.

In den Vereinigten Staaten von Nordamerika[2]:

| Im Jahre | betrug die Zahl der landwirtschaftlichen Betriebe | Von den landwirtschaftlichen Betrieben wurden bewirtschaftet | | |
|---|---|---|---|---|
| | | von Eigentümern | von Geldpacht zahlenden Landwirten (cash tenants) | von Pächtern auf Naturanteil (share tenants) |
| 1910 | 6361502 | 3948722[3] | 712294 | 1319952[4] |
| 1900 | 5737372 | 3712408 | 751665 | 1273299 |
| 1890 | 4564641 | 3269728 | 454659 | 840254 |
| 1880 | 4008907 | 2984306 | 322357 | 702244 |

Diese Zahlen deuten doch eher auf eine zunehmende Verteilung des Grundbesitzes als auf eine zunehmende Konzentration desselben[5].

Daß ein allgemeines Aufsaugen der Kleinbetriebe durch Großbetriebe — namentlich in der Landwirtschaft — nicht zu fürchten ist, geht aus dem von den Nationalökonomen aufgestellten Gesetz der zunehmenden und abnehmenden Erträge hervor. Es gibt Geschäfte, die sich um so besser rentieren, je größer sie sind, d. h. je mehr Kapital und Arbeit darauf verwendet werden. Mit der zunehmenden Größe des Geschäftes werden viele

[1] Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1909, 57 und 1903, 29.

[2] Vgl. Twelfth Census of the United States taken in the year 1900, vol. V (Washington, United States Census Office) 1902, 688 ff., ferner The Statesman's Yearbook (1915), 447. Man übersehe übrigens nicht, daß die Eigentümer von landwirtschaftlichen Betrieben (farms) unter 3 Acres wohl im Jahre 1900, nicht aber in den Jahren 1890 und 1880 mitgezählt wurden.

[3] 58 104 managers.

[4] 208 436 share-cash-tenants, 113 993 not reporting.

[5] Ähnlich wie in Deutschland und den Vereinigten Staaten haben sich die landwirtschaftlichen Betriebe entwickelt in Frankreich, Großbritannien, Holland und Schweden. Vgl. die statistischen Nachweise in unserm „Sozialismus"[16], S. 158 ff.

Kosten relativ geringer, z. B. die Auslagen für Anschaffung von Rohmaterie und Maschinen, für Transport, Leitung des Geschäfts usw. Allein dies gi nur bei manchen rein industriellen Unternehmungen. Daneben gibt es viel Erwerbszweige, in denen bei zunehmender Größe des Betriebes die Vorteil durch Nachteile mehr als aufgehoben werden, wo also die Rentabilität de Betriebes mit dessen Größe abnimmt. Nach allen bisherigen Erfahrunge scheinen nun die landwirtschaftlichen Betriebe dem Gesetz der abnehmender Erträge zu unterliegen, wenigstens von einer bestimmten Größe an. De Grund davon ist, weil bei zunehmender Bevölkerung eine stets intensi vere Bodenkultur notwendig wird und diese nur bei kleineren und mitt leren Besitzungen möglich ist. Nur wenn der Eigentümer den Boden voll ständig übersieht und beherrscht, kann er ihn vollkommen ausnützen. Auch nur der kleine und mittlere Eigentümer wird gleichmäßig auf jeden Teil seines Besitzes den größtmöglichen Fleiß verwenden, und wenn er eine sonstige Beschäftigung hat, selbst die Mußestunden dazu verwenden. Ebenso in bezug auf Düngung und Bewässerung kann er mehr leisten als der Großgrundbesitzer.

Mit Recht sagt A. Schäffle: „Je dichter die Bevölkerung wird, desto mehr sichern die — von Kollektivvorrichtungen nur unterstützten — Mittel- und Kleinwirtschaften die Volksernährung. Bernhardis Ergebnisse in dem klassischen Werk über ‚Großes und kleines Grundeigentum', über Roh- und Reinertrag fallen vor den Posaunenstößen der sozialdemokratischen Weltbeglückung nicht zusammen[1]." Übereinstimmend behauptet A. Wagner in bezug auf die ländlichen Betriebe: „Wo nicht ganz spezifische Ursachen politischer und rechtlicher Art mitspielen, kann mindestens nicht von einer allgemeinen ökonomisch-technischen Überlegenheit des Großbetriebes über den Kleinbetrieb die Rede sein. Der Schluß, daß letzterer und daß der Kleinbesitz notwendig vom Großgrundbesitz bei freiem Verkehr im Grundeigentum verdrängt werden müsse, ist daher ebensowenig richtig als der andere, daß an und für sich des besseren Betriebes wegen eine solche Gestaltung im Interesse der ganzen Volkswirtschaft, insbesondere der landwirtschaftlichen Produktion und der daran beteiligten Arbeitskräfte durchaus wünschenswert sei . . .; am wenigsten kann man aber allgemein dem Kleinbetrieb und Kleingrundbesitz hier ein so ungünstiges Prognostikon stellen, wie es insbesondere der Sozialismus heute tut. Eher umgekehrt, mit Rücksicht auf das Gesetz der Entwicklung der intensiveren Landwirtschaft mit steigender, reicher werdender Bevölkerung, größerem Städtewesen, erweitertem Absatz der landwirtschaftlichen Produkte[2]!" Den Ausführungen Wagners stimmt Buchenberger[3] vollständig bei. „Alle neueren Untersuchungen", erklärt Sering[4], „ergeben, daß die bis vor kurzem herrschende Meinung die technische Leistungsfähigkeit der Bauernschaft weit unterschätzt hat. Die Reinerträge der großen Güter übertreffen heute nicht mehr die der mittleren Besitzungen. Bauernland ist infolgedessen nicht mehr billiger, sondern teurer als Gutsland." Auch der klein-

[1] Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie (1885), 26.
[2] Grundlegung der polit. Ökonomie[3], 2. Teil, § 169.
[3] Agrarwesen und Agrarpolitik, I, § 40, n. 4.
[4] Die innere Kolonisation im östlichen Deutschland, 1893.

bäuerliche Betrieb hat in bezug auf die Technik des Landbaues die größten Fortschritte aufzuweisen[1].

### III. Konzentration und Akkumulation des Kapitals. Verelendungstheorie.

Die Schilderungen mancher Sozialdemokraten, nach denen es schon heute fast nur noch wenige Milliardäre und eine unabsehbare Masse von bettelhaften Proletariern geben soll, sind nach dem Gesagten ungeheure Übertreibungen. Die zahlreichen mittleren und kleineren Betriebe, deren Fortbestehen unzweifelhaft ist, bedingen notwendig einen mittleren oder kleineren Kapitalbesitz. Es läßt sich aber auch direkt aus den statistischen Erhebungen der neuesten Zeit der Beweis erbringen, daß im allgemeinen das Einkommen der unteren Volksschichten zugenommen hat. Die Vermögensverteilung ist zwar eine allzu ungleiche, das geben wir gern zu, aber bei alledem bleibt wahr, daß die Lage der unteren Volksklassen, namentlich der industriellen Arbeiter, sich nicht verschlechtert, sondern verbessert hat, daß somit von einer fortschreitenden „Verelendung" keine Rede sein kann.

In Preußen[2] betrug vom Hundert der Bevölkerung:

| | im Jahre 1892 | im Jahre 1907 | im Jahre 1908 | im Jahre 1912 | im Jahre 1917 |
|---|---|---|---|---|---|
| die Zahl der Einkommensteuerfreien: | | | | | |
| mit Einschluß der Angehörigen . . | 70,1 | 50,3 | 47,2 | 39,8 | 40,9 |
| „ Ausschluß „ „ . . | 27,5 | 22,6 | 21,9 | 20,8 | 20,3 |
| die Zahl der Einkommensteuerpflichtigen: | | | | | |
| mit Einschluß der Angehörigen . . | 29,9 | 49,7 | 52,8 | 60,2 | 59,1 |
| „ Ausschluß „ „ . . | 8,7 | 15,3 | 16,4 | 18,7 | 18,7 |

Im Jahre 1914 war die Zahl der Einkommensteuerfreien 36,71 vom Hundert. Im Kriege ist dieser Prozentsatz um ein Geringes gestiegen, aber unter ganz anormalen Verhältnissen. Während also die Zahl der Einkommensteuerfreien (mit einem Einkommen unter 900 Mark) abgenommen, hat die der Einkommensteuerpflichtigen zugenommen.

Betrachten wir die Einkommen von 900 bis 3000 Mark im besondern, so betrug die Zahl der Zensiten mit diesen Einkommen auf je 1000 Köpfe der Bevölkerungszahl:

| | mit Ausschluß der Angehörigen | mit Einschluß der Angehörigen |
|---|---|---|
| im Jahre 1899 . . | 94,0 | 314,3 |
| „ „ 1904 . . | 115,9 | 370,7 |
| „ „ 1908 . . | 154,5 | 475,8 |
| „ „ 1912 . . | 171,6 | 514,2 |
| „ „ 1917 . . | 173,3 | ? |

[1] Auch viele Sozialisten, wie G. v. Vollmar, David und Bernstein gestehen offen, daß die Marxsche Annahme von der Konzentration der Betriebe in der Landwirtschaft den Tatsachen widerspreche. Vgl. unsern „Sozialismus"[16], S. 165 ff.

[2] Statistisches Jahrbuch für den preußischen Staat 1912, 554; 1920, 327.

Da auch die Zensiten mit über 3000 Mark Einkommen in derselben Zeit zugenommen, so ist damit ein allmähliches Steigen des Volkseinkommens bewiesen.

In seinem interessanten Werke „Die Wohlstandsentwicklung in Preußen von 1891 bis 1911" kommt Artur Friedmann zu folgendem Ergebnis: „Das Durchschnittseinkommen nahm (abzüglich aller Steuerleistungen) nominell von ca. 396 Mark auf ca. 566 Mark oder um 43 Prozent zu. Da sich die Lebenshaltung in dem gleichen Zeitraum um etwa 17 Prozent verteuerte, so hat das Durchschnittseinkommen dem Realwerte nach nur eine Steigerung von ca. 22 Prozent erfahren. — An dieser Zunahme hatten die hohen und niederen Einkommen anscheinend einen verhältnismäßig gleichen (den früheren Einkommensunterschieden entsprechenden) Anteil, so daß die Einkommensverteilung im Laufe jener 20 Jahre keine erhebliche Änderung erfuhr[1]."

Auch die Arbeiterklasse ist dabei nicht leer ausgegangen. Das ergibt sich aus den Lohnstatistiken.

Der durchschnittliche Jahreslohn eines englischen Spinnereiarbeiters betrug

| | | | |
|---|---|---|---|
| in den Jahren | 1829—1831 | 546 | Schilling |
| „ „ „ | 1844—1846 | 564 | „ |
| „ „ „ | 1859—1861 | 670 | „ |
| „ „ „ | 1880—1882 | 844 | „ |

Dabei ist nicht zu übersehen, daß die gewöhnlichen Lebensmittel seit längerer Zeit im Preise nicht gestiegen, sondern gesunken sind. Nach einer eingehenden Untersuchung Sam. Andrews, des Sekretärs der Oldham Master Cotton Spinners and Manufacturers, über die Entwicklung der englischen Baumwollenindustrie von 1837 bis 1887 betrugen in England die Ausgaben einer Familie von zwei Erwachsenen und drei Kindern für Nahrung, Heizung, Mietzins, Kleider usw. für die Woche im Jahre 1839—1840 34 Schilling, im Jahre 1887 nur 28 Schilling. Dagegen waren die Einnahmen (Arbeitslohn für zwei Erwachsene) im Jahre 1839—1840 bloß 21, im Jahre 1887 41 Schilling. Ähnlich sind auch in den andern Industriezweigen die Löhne gestiegen[2].

Einen vollständig unanfechtbaren Beweis für die Hebung der Arbeiterklasse in wirtschaftlicher Beziehung liefert das Zeugnis der von der englischen Regierung zur Untersuchung der Arbeiterverhältnisse Englands und Schottlands eingesetzten *Royal commission on labour*. Die Mehrheit dieser Kommission erklärte in ihrem Berichte vom Jahre 1894: „Die Erhebungen haben zu dem allgemeinen Eindrucke geführt, daß der Lohn während der letzten 50 Jahre bedeutend gestiegen ist, sowohl in bezug auf den Nominalbetrag, als auch (mit Ausnahme der Hausmiete in großen Städten) hinsichtlich der Kaufkraft gegenüber dem Bedarf. In sanitärer Hinsicht sind die Arbeitszustände

[1] Weitere statistische Angaben in unserm „Sozialismus", S. 170.

[2] Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften[3], Artikel Arbeitslohn.

besser geworden. Wenn die allgemeine Lohnsteigerung von 1872, ihre nachfolgende anhaltende Dauer oder ihre Zunahme einerseits, das Fallen der Preise der Konsumtionsartikel der arbeitenden Klassen anderseits (seit 1872) als allgemeine Tatsachen gelten können, so ist die Beobachtung gerechtfertigt, daß im ganzen die Lage der arbeitenden Klassen während der letzten 50 Jahre beträchtlich fortgeschritten ist." Dieses Urteil wurde von drei der angesehensten englischen Arbeiterführer, Th. Burt, Edw. Trow und J. Burnett, unterzeichnet. Eine aus vier Arbeitermitgliedern bestehende Minderheit, die mehr zum Sozialismus neigt, hält die Lage der Arbeiter zwar für weniger günstig, gibt aber unumwunden zu, daß von einer Verschlechterung keine Rede sein könne. „Wir glauben im Gegenteil, daß die durchschnittliche Lage der Lohnarbeiter durch die gesetzlichen und andern Reformen der letzten 60 Jahre stetig verbessert worden ist[1]."

Sind auch die Verhältnisse der Arbeiter nicht überall so günstig wie in England, so ist doch in fast allen Ländern, namentlich in Frankreich und Belgien, Deutschland und den Vereinigten Staaten, eine stetige Besserung der Lage der Arbeiter unleugbar, wenn auch noch manches zu verbessern bleibt. Wir haben das eingehend nachgewiesen in unserem „Sozialismus" (S. 176 ff.). Der bekannte Nationalökonom H. Pesch sagt mit Recht[2]: „In allen Kulturländern ist der allgemeine Lohnsatz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gestiegen, während die Preise der notwendigen Existenzgüter nicht in gleichem Maße sich erhöht haben, teilweise sogar gefallen sind." Ebenso schließt Bourguin[3] seine statistischen Untersuchungen über die Arbeiterlöhne in Frankreich, England und den Vereinigten Staaten mit den Worten: „Im allgemeinen hat sich die wirtschaftliche Lage der arbeitenden Klassen gleichmäßig erheblich gebessert in den drei Ländern von der Mitte bis zum Schluß des 19. Jahrhunderts. Diese Verbesserung läßt sich durch eine Steigerung von 80 bis 90 Prozent in Zahlen ausdrücken."

So erweist sich das „Gesetz" von der stets zunehmenden „Verelendung" der Arbeiter als eine Fiktion, die im Widerspruch steht mit der Wahrheit. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß besonnenere Sozialisten jetzt ohne Umschweife zugeben, dieses „Gesetz" lasse sich angesichts der Tatsachen nicht mehr aufrechterhalten[4].

---

[1] Vgl. Herkner, Die Arbeiterfrage[2], 312 ff.

[2] Lehrbuch der Nationalökonomie, II, 417. Wir sehen hier selbstverständlich ab von den augenblicklichen, ganz anormalen Notzuständen, besonders Deutschlands.

[3] Die sozialistischen Systeme und die wirtschaftliche Entwicklung (1906), Anhang IX auf S. 505. Für die deutschen Arbeiter hat besonders Ashley in seinem Buche „Das Aufsteigen der arbeitenden Klassen Deutschlands im letzten Vierteljahrhundert" (übers. von Scharf, 1906) eingehend gezeigt, daß sich die Löhne nicht nur absolut, sondern auch im Vergleich zum Preise der Lebensmittel gebessert haben.

[4] Vgl. Vorwärts 1897, Nr. 106 u. 141. In der Nr. 13, 2. Beil. 1898, schrieb der Vorwärts: „Ebenso ist unbestreitbar, daß sich das Einkommen der lohnarbeitenden Klassen im ganzen ebenfalls in dieser Periode (d. h. im letzten

### IV. Krisentheorie und industrielle Reservearmee.

Mit dem Dogma der beständigen „Verelendung" der Arbeiter fallen auch die daran geknüpften Folgerungen in ihr Nichts zusammen. Nach Marx und Engels sollen nahezu alle zehn Jahre gewaltige wirtschaftliche Krisen eintreten, welche die Gesellschaft aus den Fugen heben. Nach dem Erfurter Programm wird „der Abstand zwischen Besitzenden und Besitzlosen erweitert durch die im Wesen der kapitalistischen Produktionsweise begründeten Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden, die allgemeine Unsicherheit zum Normalzustand erheben und den Beweis liefern, daß die Produktivkräfte der heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind".

Aber wo sind denn diese Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden? Die Krisen haben in neuerer (bis zum Ausbruch des Weltkrieges) Zeit gegen früher an Zahl abgenommen und ebenso an Umfang. Meist waren sie auf einzelne Distrikte oder Geschäftszweige beschränkt, und außerdem haben sie keineswegs in dem „Wesen der kapitalistischen Produktionsweise", sondern in den gewissenlosen Machenschaften durchtriebener Abenteurer ihre Ursache gehabt. Man denke nur an Panama, die Banca Romana und ähnliches. Hätten die Regierungen ihre Pflicht erfüllt, so wären auch diese Krisen vermieden worden.

Wie steht es endlich mit der stetig zunehmenden „Außerdienstsetzung", mit der beständig anschwellenden „Armee der überschüssigen Arbeiter"? Diese existieren nur in sozialdemokratischen Schriften. Fern sei es von uns, zu leugnen, daß heute oft genug Arbeiter ohne Beschäftigung sind und daß es eine ernste Sorge der Sozialpolitik sein muß, diesem Übelstande möglichst abzuhelfen. Was wir entschieden bestreiten, ist, daß dieselben notwendig mit dem Privateigentum der Produktionsmittel zusammenhängen oder sich in der heutigen Gesellschaftsordnung nicht beseitigen lassen.

Tatsächlich hat die Arbeitslosigkeit seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht zugenommen. Für England liegen darüber ganz bestimmte Angaben vor. Die Zahl der erwachsenen arbeitsfähigen Armen in England und Wales ist seit 1849 fast beständig gesunken[1]. Auch für das Deutsche Reich ist für die letzten Jahre nachgewiesen, daß die Zahl der Arbeitslosen keineswegs eine so hohe ist, als man früher anzunehmen geneigt war. Selbst G. Adler, der sicher keine allzu antisozialistischen Neigungen hegt, meint, die bisherigen sta-

halben Jahrhundert) gehoben hat." Am 25. April 1900 gestand W. Liebknecht in einer Parteiversammlung zu Berlin: „Gewiß, es ist richtig, daß sich die Lebenslage der Arbeiter gegen früher gehoben hat."

[1] Vgl. hierüber Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Art. Arbeitslosigkeit.

tistischen Erhebungen bestätigen die Behauptung, daß man sich die Zahl der Arbeitslosen nicht allzu hoch vorstellen dürfe[1].

Weit entfernt davon, die Arbeiter überflüssig zu machen, hat die moderne Produktion einer stets wachsenden Zahl Beschäftigung verschafft. Die englische Baumwollenindustrie beschäftigte im Jahre 1839 259 336, im Jahre 1850 330 924, im Jahre 1870 450 087 und im Jahre 1890 528 795. Das heißt doch nicht die Arbeiter „überflüssig" machen. In Deutschland sind nach den amtlichen Berufszählungen die Erwerbstätigen in Industrie, Hüttenwesen, Bergbau und Bauwesen von 5 933 636 im Jahre 1882 auf 8 000 503 im Jahre 1895, 10 852 873 im Jahre 1907 gestiegen[2]. Die mittlere Belegschaft im Bergbau ist gestiegen von 273 930 Köpfen im Jahre 1872 auf 430 155 im Jahre 1895, auf 734 903 im Jahre 1907 und auf 811 381 im Jahre 1911[3].

Die Maschinen ersetzen allerdings manche menschliche Arbeit, aber sie eröffnen auch ganz neue Erwerbsgebiete und erweitern die bisherigen. Sie müssen ferner hergestellt, bedient und ausgebessert werden. Auch die Gewinnung der Rohstoffe, der Transport der Güter nimmt neue Kräfte in Anspruch. Der Mensch muß die letzte feilende und ordnende Hand an die Produkte der Maschine legen. Zugleich mit den Maschinen werden auch neue Erwerbsquellen entdeckt. Man denke nur an den Telegraphen- und Telephon-, an den Eisenbahn- und Automobilverkehr, an das photographische Gewerbe, die Buchdruckerkunst, Plastik u. dgl.

So ist uns unzweifelhaft: die materialistische Geschichtsauffassung und ihre Verwertung zugunsten des Sozialismus sind beide gleich verfehlt. Aus einigen Übelständen, die namentlich in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in der Industrie unleugbar vorhanden waren, hat man durch maßlose Übertreibungen, willkürliche Verallgemeinerungen eine Theorie zusammengezimmert, wie man sie gerade brauchte, um für den Sozialismus eine „wissenschaftliche" Unterlage zu gewinnen.

Merkwürdig ist, daß die „Revisionisten" diese wissenschaftlichen Grundlagen preisgeben und doch noch am Sozialismus festhalten wollen. Bernstein stellt sogar die paradoxe Behauptung auf: „Nicht vom Rückgang, sondern von der Zunahme des gesellschaftlichen Reichtums hängen die Aussichten des Sozialismus ab. Der Sozialismus oder die sozialistische Bewegung der Neuzeit hat schon manchen Aber-

[1] Ebd. Es fällt uns selbstverständlich nicht ein zu leugnen, daß das Problem der Arbeitslosigkeit und ihrer Beseitigung ein sehr wichtiges und ernstes Problem ist, das die volle Aufmerksamkeit der Sozialpolitik verdient. Aber der Sozialismus wäre am allerwenigsten imstande, dieses Problem zu lösen, wie sich aus unsern weiteren Ausführungen ergeben wird.

[2] Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1908, 46 und 1909, 75.

[3] Ebd. Jahrg. 1888, 47; 1909, 97; 1913, 81.

glauben überlebt, sie wird auch noch den überleben, daß ihre Zukunft von der Konzentration des Besitzes, oder wenn man will, der Auffaugung des Mehrwertes durch eine sich verringernde Gruppe kapitalistischer Mammuts abhängt. Ob das gesellschaftliche Mehrprodukt von 10 000 Personen monopolistisch aufgehäuft oder zwischen einer halben Million Menschen in abgestuften Mengen verteilt wird, ist für die neun oder zehn Millionen Familienhäupter, die bei diesem Handel zu kurz kommen, prinzipiell gleichgültig. Ihr Bestreben nach gerechterer Verteilung oder nach einer Organisation, die eine gerechtere Verteilung einschließt, braucht darum nicht minder berechtigt und notwendig zu sein[1]."

Mit diesen Worten tritt Bernstein in Widerspruch mit sich selbst. Zuerst gibt er zu, daß die Lage der *unteren* Klassen absolut und relativ besser werde[2], und dann spricht er doch von einer monopolistischen Anhäufung des Mehrprodukts in Händen einer halben Million gegenüber neun oder zehn Millionen Familienhäuptern, die zu kurz kommen. So schwer wird es auch einem scharfsinnigen Kritiker, sich von der sozialistischen Phrase loszumachen. Aber das Streben der unteren Klassen nach einer *gerechteren* Verteilung ist doch berechtigt? Gewiß, aber wir fragen: Worauf stützt Bernstein seine Behauptung, daß die heutige Verteilung *ungerecht* sei? Marx begründet die Ungerechtigkeit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung mit seiner Mehrwertstheorie. Bernstein hat diese Theorie aufgegeben. Worauf stützt er also seine Behauptung von der Ungerechtigkeit der heutigen Vermögensverteilung? Höchstens kann man zugeben, daß die heutige allzu ungleiche Verteilung des Vermögens eine gewisse *Unbilligkeit* enthalte und das Streben nach einer gleichmäßigen Verteilung *berechtigt* sei. Doch dieses Streben genügt noch nicht, um einen Menschen als Sozialisten bezeichnen zu können. Sonst wären heute ungefähr alle Menschen Sozialisten.

Warum also anerkennt Bernstein nicht offen und ehrlich, daß er und seine Anhänger eine *Reformpartei* bilden? Er selbst schreibt: „Ihr Einfluß würde ein viel größerer sein, als er heute ist, wenn die Sozialdemokratie den Mut fände, sich von einer Phraseologie zu emanzipieren, die tatsächlich überlebt ist, und das scheinen zu wollen, was sie heute in Wirklichkeit ist: eine demokratisch-sozialistische Reformpartei[3]."

„Demokratisch-sozialistische Reformpartei"! Was soll das heißen? Er meint, aus der Zunahme des „sozialistischen Gedankens" lasse sich

[1] *Bernstein*, Die Voraussetzungen des Sozialismus[2], 89.

[2] Ebd. 88 schreibt er: „Es ist also durchaus falsch, anzunehmen, daß die gegenwärtige Entwicklung eine relative oder gar absolute Verminderung der Besitzenden aufweist. Nicht ‚mehr oder minder', sondern schlechtweg mehr, d. h. *absolut und relativ wächst die Zahl der Besitzenden*."

[3] *Bernstein*, Die Voraussetzungen des Sozialismus, 165.

schließen, daß wir uns immer rascher einer Zeit nähern, wo die Sozialdemokratie mit positiven Reformvorschlägen hervortreten müsse. Das Ziel dieser Reformvorschläge sei „nicht die Verwirklichung eines Gesellschaftsplanes, sondern die Durchführung eines Gesellschaftsprinzips: die allseitige Durchführung der Genossenschaftlichkeit". Das ist wieder sehr zweideutig. Das Genossenschaftswesen ist keineswegs der Übergang zum Sozialismus. In den Städten des Mittelalters war das Korporations- und Genossenschaftswesen sehr entwickelt. Näherten sie sich deshalb der sozialistischen Zukunftsgesellschaft? Keineswegs. Gerade die festorganisierten, geschlossenen Genossenschaften wären das sicherste Bollwerk gegen den Sozialismus mit seinen nivellierenden, gleichmachenden Bestrebungen.

Am 23. März 1909 hat Bernstein in einem Vortrag zu Charlottenburg einige Andeutungen gegeben, wie nach seiner Ansicht das Parteiprogramm revidiert werden müsse. Als Endziel darf nicht die Vergesellschaftung aller Produktionsmittel angesehen werden. „Man kann vernünftigerweise die Forderung des Sozialismus nicht auf Verstaatlichung aller Produktions- und Austauschmittel stellen[1]." Die kapitalistische Produktion hat zu einer gewaltigen Steigerung des gesellschaftlichen Reichtums geführt. Aber dieser wachsende Reichtum fließt nur zum geringsten Teile den arbeitenden Klassen zu. In den verschiedenen Formen des Profits und der Bodenrente ziehen die Grundeigentümer und kapitalbesitzenden Klassen immer größere Mengen von Mehrarbeit an sich. Es wächst immer mehr die Zahl derer, die arbeitsloses Einkommen genießen, und der Abstand zwischen den Einkommen der breiten Massen der für Lohn und Gehalt Arbeitenden und dem Einkommen der Kapitalistenaristokratie, deren Luxus ins Ungemessene steigt und das öffentliche Leben korrumpiert. Während die Produktion und der Austausch mit dem Wachstum der Unternehmungen immer mehr gesellschaftlichen Charakter annehmen, wird durch die Entwicklung der Kollektivformen des Besitzes (Aktien- usw. Gesellschaften) das Verhältnis der Eigentümer der Unternehmungen zu ihren Betrieben zunehmend veräußerlicht. Ein immer größerer Teil des Gesamtkapitals der Gesellschaft wird Eigentum von Aktionären, die zu den Unternehmungen keinerlei funktionelle Beziehung haben, die nur vom Profit leben. Gegen dieses Überwuchern des Parasitismus und den auf Lohn und Preis geübten Monopoldruck des Kapitals müssen die Arbeiter und Angestellten durch politische, gewerkschaftliche und genossenschaftliche Koalition ankämpfen. Ihr Klasseninteresse verlangt die Überführung der wirtschaftlichen Monopole in den Besitz der Gesellschaft und deren Betrieb zum Vorteil der Gesellschaft, die Ausdehnung der gesellschaftlichen

[1] Sozialistische Monatshefte 1909, 406.

Kontrolle auf alle Zweige der Produktion, die Einbeziehung der zurückgebliebenen Betriebe in die gesellschaftlich geregelte Produktion[1].

Hiernach sollen also bis zu einem gewissen Grad Privatunternehmungen bestehen bleiben. Bis zu welchen Grenzen? Darüber erfahren wir nichts. Die gesellschaftliche Kontrolle über alle Zweige der Produktion wird schon heute ausgeübt. Wird diese Kontrolle so weit getrieben, daß man die Selbständigkeit, Bewegungsfreiheit und Aussicht auf genügenden Gewinn beseitigt, so werden die Privatunternehmungen tatsächlich vernichtet. Sehr unklar und elastisch ist die Forderung, die „zurückgebliebenen Betriebe" in die gesellschaftlich geregelte Produktion einzubeziehen. Was haben wir unter zurückgebliebenen Betrieben zu verstehen, und wer entscheidet darüber? In bezug auf die Monopole widerspricht sich Bernstein. „Unsere größten Industrieunternehmungen, die großen Werke der Montanindustrie, der großen Elektrizitätswerke, viele Maschinen-, Tuch-, Stoff- usw. Fabriken sind heute Weltgeschäfte; sie versorgen neben dem heimischen Markt in hohem Grade den Weltmarkt. Selbst diejenigen von ihnen, die daheim im Bündnis mit andern Geschäften gleicher Art Monopole bilden, sind auf dem Weltmarkt der Konkurrenz unterworfen. Damit haben in ihrem Geschäftsbetrieb kaufmännisch-spekulative Aufgaben Bedeutung erhalten, für deren Besorgung der Staat ungeeignet ist, wie auch sie für den Staat sich nicht schicken[2]." Wie stimmt es damit, daß hinterher „die Überführung der wirtschaftlichen Monopole in den Besitz der Gesellschaft und deren Betrieb zum Vorteil der Gesellschaft" gefordert wird[3]?

## Dritter Artikel.

### Die übrigen Grundlagen des Sozialismus.

### § 1. Die Gleichberechtigung aller Menschen.

Eine weitere Grundlage des Sozialismus ist die Gleichberechtigung aller Menschen. Die Gleichheitsforderung tritt uns in doppelter Auffassung entgegen: in einer gemäßigten und einer extremen.

I. Die erste Auffassung finden wir bei Marx und Engels. Nach diesen beiden Koryphäen des „wissenschaftlichen" Sozialismus besteht die von den Sozialisten zunächst erstrebte Gleichheit bloß in der Beseitigung aller Klassenunterschiede; alle sollen gleichmäßig

[1] Ebd. 409—410. [2] Ebd. 405.

[3] Eine eingehendere Kritik des Revisionismus findet der Leser in „Der Sozialismus"[16], S. 181 ff.

Arbeiter sein und nur nach Maßgabe ihrer Arbeit am Ertrag der gesellschaftlichen Gesamtproduktion teilhaben.

Nach Marx ist in der ersten Phase der sozialistischen Zukunftsgesellschaft „das Recht der Produzenten ihren Arbeitsleistungen proportional; die Gleichheit besteht darin, daß am gleichen Maßstab, der Arbeit, gemessen wird. Der eine ist aber physisch oder geistig dem andern überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu dienen, muß der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hört sie auf, Maßstab zu sein. Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach wie als Recht[1]". Ähnlich behauptet Fr. Engels: „Der wirkliche Inhalt der proletarischen Gleichheitsforderung ist die Forderung der Abschaffung der Klassen. Jede Gleichheitsforderung, die darüber hinausgeht, verläuft notwendig ins Absurde[2]."

Welches sind die Gründe für diese Gleichheitsforderung? Sowohl Marx als Engels leiten dieselbe her aus ihrer Theorie vom Mehrwert. Diese ist nur eine Folgerung aus der Marxschen Werttheorie, derzufolge die Arbeit die einzige „wertbildende Substanz" ist oder eine Ware nur so viel Tauschwert besitzt, als gesellschaftlich notwendige Arbeit in ihr steckt. Allein aus dieser Theorie, deren Unhaltbarkeit wir schon dargetan, läßt sich die Gleichheitsforderung in dem angegebenen Sinn keineswegs herleiten. Höchstens kann man aus derselben folgern: Jeder erhält nur so viel vom Gesamtertrag der Gesellschaft, als er ihr Arbeit geleistet hat, oder, wie Marx sich ausdrückt: „Dasselbe Quantum Arbeit, das er (der Arbeiter) der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der andern zurück."

Setzen wir den Fall, ein Arbeiter sei recht geschickt und fleißig und habe sich bald so viel verdient, daß er nicht nur selbst sich dem Dolce far niente hingeben, sondern auch noch einen oder mehrere Bediente halten kann — wer will ihn daran hindern? Und wenn er nun gar noch von andern Geschenke erhält oder durch Erbschaft, durch Spiel oder sonstwie auch von andern Arbeitern einen Teil ihres Ertrages erhalten hat und damit große Haushaltung führen will — was hindert ihn daran? Auf diese Weise hätten wir bald wieder Herrschaften und Dienstboten, Arbeiter und Müßiggänger, d. h. Klassenunterschiede. Einer, der ledig bleibt, könnte ein sehr angenehmes, bequemes Leben führen, während ein an-

[1] Zur Kritik des sozialistischen Parteiprogramms (Die Neue Zeit IX, I, 567).
[2] H. E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 96.

derer, minder Begabter, minder Starker, der eine zahlreiche Familie zu ernähren hat, in förmliches Elend geriete.

Marx scheint die Unzuträglichkeiten, die sich aus der Arbeit als einzigem Verteilungsmaßstab ergeben, wohl gefühlt zu haben. Er selbst bezeichnet die von ihm zugegebenen Ungleichheiten als „Mißstände", die „in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist", unvermeidbar seien. „Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft."

„In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem ... mit der allseitigen Entwicklung der Individuen die Produktionskräfte gewachsen sind, ... erst dann kann ... die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen." Das kann, wenn man es mit dem über die erste Phase des Kommunismus Gesagten zusammenhält, wohl nichts anderes heißen als: dann werde die volle Gleichberechtigung eintreten. Also auch Marx sieht sich genötigt, den Arbeitern als letztes Ziel der Entwicklung die volle Gleichberechtigung hinzustellen. Allerdings ist er klug und rückt dieses Ziel möglichst in die nebelgraue Ferne. „Der Dichter rückt es ins Weite."

Den Grund, auf den er seine Hoffnung für die „höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft" stützt, deutet Marx in den obigen Worten nur leise an. Die ökonomische Entwicklung soll die Unterschiede unter den Individuen immer mehr beseitigen. Indessen der bisherige geschichtliche Verlauf spricht gegen diese Annahme. Man kann es geradezu als allgemeine Erfahrungstatsache hinstellen, daß die Gliederung innerhalb der Gesellschaft und die persönliche Verschiedenheit in dem Maße zunimmt, als die Kultur höher emporsteigt. Bei einem wilden Stamme stehen wir der allgemeinen Gleichheit und Gleichberechtigung ziemlich nahe. Je weiter sich aber die Gesellschaft entwickelt, um so mehr entfernen wir uns von dieser Gleichheit. So ist es in der Vergangenheit gewesen, so wird es in Zukunft bleiben.

II. Die Gleichheitsforderung im extremen Sinne bedeutet die Forderung völliger oder absoluter Gleichberechtigung. Diese anerkennt keinen Unterschied der Rechte und Pflichten. Und in diesem Sinne wird tatsächlich die Gleichheitsforderung von der großen Masse der Sozialisten verstanden.

1. Schon das Gothaer Programm forderte „Beseitigung aller sozialen und politischen Ungleichheit". Im Erfurter Programm hieß es, die sozialdemokratische Partei kämpft „für die Abschaffung aller Klassenherrschaft und der Klassen selbst und für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller ohne Unterschied des Geschlechtes und der Abstammung". Im Görlitzer Programm kehrt dieselbe Forderung wieder. Bebel[1], Stern[2], Kautsky[3] u. a. wollen Gleichheit der Existenzbedingungen für alle". Nach Liebknecht herrscht in der Zukunftsgesellschaft „absolute Gleichberechtigung[4]", und diese Gleichberechtigung ist die einzige Schranke der Freiheit.

Damit kann offenbar nicht die bloße politische Gleichheit gemeint sein, diese haben wir schon heute. Die sozialistische Forderung bedeutet vielmehr die tatsächliche und allseitige wirtschaftliche oder soziale Gleichberechtigung aller.

Die Forderung der Gleichberechtigung hängt notwendig mit dem Wesen des Sozialismus zusammen. Der Sozialismus ist ein Kind der Revolution. Mit dem Rufe: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" zog der dritte Stand in den Kampf. Dem vierten Stand, dem Proletariat, brachte die Neuordnung nur die Freiheit im Elend. Er will sich nun emanzipieren und die volle ökonomische Gleichheit und die Beseitigung aller Klassenherrschaft herstellen. Die Arbeitsmittel sollen Gemeineigentum der Gesamtheit werden. Zu dieser Gesamtheit gehören aber alle Mitglieder in gleicher Weise, also müssen auch alle das gleiche Recht auf diese Güter haben. Gemeineigentum einführen und dann die Verfügung über dasselbe nicht allen in gleicher Weise zuerkennen, wäre ein Widerspruch; es hieße die einen vollständig zu Sklaven der andern machen. Die einen hätten es in der Gewalt, den andern den Brotkorb beliebig höher zu hängen. Die schlimmste Klassenherrschaft würde so wieder zur Geltung kommen. Untersuchen wir also diese Voraussetzung näher.

2. Wahr ist an der behaupteten Gleichheit, daß alle Menschen die

---

[1] Bebel, Die Frau, 373, 379 usw. Wir zitieren nach der 50. (Jubiläums-) Auflage.

[2] Thesen über den Sozialismus, 19.

[3] Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teile erläutert[3] (1892), 160.

[4] Berliner Volksblatt 1890, Nr. 253. In der Erfurter Programmrede rief W. Liebknecht pathetisch: „Sind die Produktionsmittel in den Besitz der Allgemeinheit übergegangen, . . . dann hören die Klassen auf, dann ist nur noch die Gesellschaft Gleichberechtigter vorhanden — die echte menschliche Gesellschaft, die Menschheit und das Menschentum. Die Herrschaft, die Ausbeutung in jeder Form soll beseitigt werden, die Menschen sollen frei sein und gleich, nicht Herren und Knechte, nur Genossen und Genossinnen, nur Brüder und Schwestern" (Protokoll des Parteitags in Erfurt, 340).

gleiche Wesenheit haben, daß sie also einander völlig gleich sind, solange man ihre Natur betrachtet getrennt von all den Bestimmungen und Umständen, die sie in der Wirklichkeit notwendig begleiten. Alle haben denselben Schöpfer, dasselbe Ziel und Ende, dasselbe natürliche Sittengesetz, alle sind Glieder der einen großen Gottesfamilie. Daraus folgt auch, daß die wesentlichen Rechte und Pflichten, die sozusagen als notwendige Mitgift zur menschlichen Natur gehören, für alle Menschen gleich sind. Jeder hat also immer und überall das Recht, als Mensch behandelt zu werden. Jeder hat auch das Recht auf die streng notwendigen Existenzbedingungen. Daß aber alle dieselben Existenzbedingungen haben sollen, läßt sich nicht durch die Gleichheit der Menschen begründen.

3. Sobald man die Menschen betrachtet, wie sie in Wirklichkeit leiden und leben, tritt uns sofort die allergrößte Verschiedenheit entgegen, aus welcher sich notwendig Verschiedenheiten der Rechte und Pflichten ergeben. Die einen stehen in der hilflosen Kindheit oder unreifen Jugend, die andern in der Kraft des Mannesalters oder siechen als Greise dem Grabe zu. Diese Verschiedenheit bedingt notwendig auch Verschiedenheit der Pflichten und Rechte. Sollen die Kinder und Greise dieselben Rechte und Pflichten haben wie die Männer, die Kranken dieselben wie die Gesunden, die Männer dieselben wie die Frauen? Wir wissen, daß viele Sozialisten dies verlangen, namentlich haben sie die volle Rechtsgleichheit der Frauen mit den Männern auf ihre Fahne geschrieben[1].

Aber sollen denn die Männer abwechselnd mit ihren Frauen die Kinder pflegen, kochen, Strümpfe flicken, die übrigen häuslichen Arbeiten besorgen, und umgekehrt die Frauen mit den Männern in die Bergwerke hinabsteigen, Fuhrmanns- und Matrosendienste leisten, mit dem Tornister auf dem Rücken ins Feld ziehen? Wir müßten zurückkehren in die Zeiten rohester Barbarei, um eine solche Gleichheit zu verwirklichen, und auch dann würde diese an der Verschiedenheit der Naturen scheitern. Hat denn die Natur umsonst der Frau nicht nur eine andere leibliche Organisation, sondern im Zusammenhang damit auch andere Talente, Neigungen und Charaktereigenschaften gegeben als dem Manne? Ist diese geistige und leibliche Verschiedenheit nicht ein klarer Fingerzeig, daß der Schöpfer der Natur beiden verschiedene Aufgaben in der Gesellschaft zugewiesen hat?

Bebel meint zwar, die Verschiedenheit der Begabung und der Neigungen zwischen den Geschlechtern sei eine bloße Folge der Erziehung oder vielmehr der „Sklaverei", in der die Frau seit jeher geschmachtet habe, und mit der Veränderung der Erziehung und gesellschaftlichen Stellung werde sie verschwinden. Diese Behauptung wird schon durch die

[1] Bebel a. a. O., 373, 379.

Tatsache widerlegt, daß uns jene Verschiedenheit immer und überall bei allen Völkern begegnet und sich notwendig aus der leiblichen Organisation und den damit unzertrennlich verbundenen Pflichten und Sorgen der Mutter ergibt.

Übrigens selbst abgesehen von der Verschiedenheit der Geschlechter und des Lebensalters ist die Gleichheit der Existenzbedingungen für alle widernatürlich. Wie verschieden sind die Menschen in bezug auf Neigung, Talent, Charakter, Gesundheit, Leibeskraft, Bedürfnisse, um von der sittlichen Verschiedenheit in bezug auf Klugheit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit u. dgl. gar nicht zu reden! Aus dieser Verschiedenheit ergeben sich so naturnotwendig Unterschiede in bezug auf Ehre, Ansehen, Besitz, gesellschaftliche Stellung, daß diese nur durch beständige Gewalt verhindert werden können.

Um die Unmöglichkeit der Gleichheit der Existenzbedingungen mit Händen greifen zu können, wollen wir uns beispielshalber vier Brüder denken, die einander sehr ähnlich sind. Drei von ihnen verheiraten sich, der vierte zieht es vor, ledig zu bleiben. Jetzt sind die Rechte und Pflichten dieses letzteren schon sehr verschieden von denen der übrigen. Von den drei übrigen wollen wir annehmen, der eine bleibe kinderlos, der zweite habe drei Kinder, der dritte acht. Nun haben sich Pflichten und Rechte noch mehr verändert. Wenn wir auch annehmen wollen, alle vier Brüder seien anfänglich in bezug auf Wohnung, Vermögen und geschäftliche Beziehungen vollständig gleichgestellt gewesen, so sind doch jetzt nach acht oder zehn Jahren die Existenzbedingungen sehr verschieden geworden. Der erste hat nur für sich selbst zu sorgen, der zweite für sich und seine Frau, der dritte für fünf, der vierte für zehn Personen. Wenn wir nun noch Verschiedenheiten in bezug auf Talent, Arbeitsamkeit usw. hinzunehmen wollen, so ist klar, daß nach einem halben Menschenalter die Existenzbedingungen der vier Brüder weit verschieden sind. Greifen gar noch Krankheiten, Unglücksfälle, Nachstellungen von seiten der Mitmenschen störend in die Familienverhältnisse ein, so sieht jeder, daß schon in dem ersten Geschlecht die Gleichheit vollständig verschwunden ist. Und welche Verschiedenheiten werden erst im zweiten Geschlechte eintreten, das mit so ungleichen Daseinsbedingungen seine Laufbahn beginnt!

Die Sozialisten könnten einwenden, wir hätten in dem angeführten Beispiel die heutige Gesellschaftsordnung vorausgesetzt; in der sozialistischen Gesellschaft werde eine solche Entwicklung unmöglich, weil die Sorge für Kinder, Kranke usw. der Gesamtheit anheimfällt, die Frau ebenso an der Arbeit teilnehmen muß wie der Mann und jeder nur von seinem Arbeitseinkommen lebt. Das ist richtig. Aber wir behaupten bloß, die Ungleichheit sei eine naturnotwendige Erscheinung *bei ungezwungener Entwicklung der Menschen*, und der Sozialismus könne dieselbe nur durch gewaltsamen Zwang von außen her verhindern. Auch ein Gärtner kann bewirken, daß alle Bäume in seinem Park gleich lang oder besser gleich kurz seien, aber nur dadurch, daß er das naturgemäße Wachstum durch gewaltsames Beschneiden be-

ständig verhindert. Ein solcher naturwidriger Zustand kann nicht von Dauer sein.

4. Bisher haben wir nur auf die Familie Rücksicht genommen. Über die Familie hinaus bilden sich infolge der tausenderlei Neigungen und Bedürfnisse gesellschaftliche Ordnungen. Nur durch große Arbeitsteilung können die Menschen ihren Bedürfnissen genügen und zu höherer Kultur emporsteigen. Die Arbeitsteilung hinwiederum bringt notwendig eine Scheidung der Gesellschaft in verschiedene Berufsstände hervor, welche verschiedene Neigungen und Anlagen voraussetzen und jedem Gelegenheit bieten, einen entsprechenden Stand für sich zu wählen. Man mag sich nun eine noch so fortgeschrittene Gesellschaft denken, immer wird es Unwissende geben und mithin auch Lehrer; immer Lehrlinge, also auch Meister; immer Kranke und Altersschwache, also auch Ärzte, Chirurgen, Krankenpfleger geben; sollen ihnen die gleichen Rechte und Pflichten zuerkannt werden? Immer wird es Ackerbau, Handel, Industrie, Wissenschaft und Künste geben; sollen alle, die sich diesen Berufen widmen, vollständig gleiche Existenzbedingungen haben? Sollen alle in gleicher Weise zur Leitung und Ausübung dieser verschiedenen Berufstätigkeiten herangezogen und entlohnt werden?

Gemäßigtere Sozialisten wollen zwar auch im Zukunftsstaate verschiedene Berufe zulassen. Die extremen Sozialisten dagegen wollen schließlich alle Ungleichheit in den Berufen beseitigen. Durch Erziehung und Bildung kann man nach Bebel alle zu allem fähig machen, so daß jeder der Reihe nach „im Turnus" alle gesellschaftlichen Funktionen zu übernehmen imstande sei. Auch Marx redet von einer allseitigen „Disponibilität" des Arbeiters auf einer höheren Stufe der Entwicklung. Diese Annahme ist widersinnig; sie beruht auf einer unglaublich optimistischen Überschätzung der menschlichen Leistungsfähigkeit; aber sie ist ganz folgerichtig zu den sozialistischen Grundgedanken. Wer einmal auf Grund der Gleichheit die heutige Ordnung umstoßen und gleiche Existenzbedingungen für alle schaffen will, kann nicht mehr gestatten, daß die Gesellschaft sich in Berufe teile, die in bezug auf Wert, Anstrengungen und Gefahren so verschieden sind wie etwa der Beruf eines Gelehrten, eines Künstlers und der eines Bergmannes, eines Maschinenheizers, eines Stallknechtes oder eines Handlangers in einer chemischen Fabrik oder Wollspinnerei.

Wir schließen mit den schönen Worten des Aristoteles: „Der Gesetzgeber muß mehr darauf bedacht sein, die Begierden der Menschen als ihr Vermögen gleichzumachen[1]."

[1] Arist., Polit. 2, c. 7, 1266b, 29.

## § 2. Religion und Sozialismus[1].

1. Daß der sogenannte „wissenschaftliche" Sozialismus wesentlich religionsfeindlich ist, kann nach dem über die „materialistische Geschichtsauffassung" Gesagten (S. 150 ff.) nicht zweifelhaft sein. Diese Geschichtsauffassung enthält vor allem die Leugnung jedes „Dualismus von Geist und Materie". „Die wirkliche Einheit der Welt", sagt Engels (Dührings Umwälzung, 28), „besteht in ihrer Materialität." Es gibt nach dem Sozialismus keinen Geist, sondern nur Materie und Bewegung. Einen Gott, eine göttliche Vorsehung gibt es also nicht, der Mensch besitzt ebensowenig eine unsterbliche Seele als das vernunftlose Tier, aus dem er sich entwickelt hat; alles Hoffen auf ein besseres Jenseits ist eitler Wahn und Torheit. Alles, was man bisher ideelle geistige Ordnung nannte, ist nach Marx und Engels nur das Produkt der ökonomischen Verhältnisse jeder Epoche. „Die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft bildet die reale Grundlage, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind." (Ebd. 11). „Alle Religion ist nichts als die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschheit derjenigen Mächte, die ihr tägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen." Deshalb braucht die Religion nicht abgeschafft zu werden, sie „stirbt ab", sie verschwindet, weil es dann nichts mehr widerzuspiegeln gibt.

Wenn es also wahr ist, was uns die sozialistischen Koryphäen immer wiederholen, die materialistische Geschichtsauffassung sei eine wesentliche Grundlage des modernen „wissenschaftlichen" Sozialismus, und wenn es ebenso wahr ist, daß diese Geschichtsauffassung ihrem innersten Wesen nach mit jeder wahren Religion unverträglich ist: so dürfte damit die Stellung des Sozialismus zur Religion für jeden Denkenden genügend gekennzeichnet sein. Einem zielbewußten Sozialisten, der die Lehre, welche er vertritt, auch wirklich erfaßt hat, muß es fast naiv erscheinen, wenn man ihm beweisen will, der Sozialismus sei mit der Religion unverträglich.

2. Die wesentlich antireligiöse Stellung des Sozialismus zeigt sich ferner in seiner rein „diesseitigen" Auffassung des menschlichen Lebens. Oder könnte etwa ein System, das von der Voraussetzung ausgeht, der Mensch sei von Gott für die Ewigkeit erschaffen, er lebe hienieden auf

[1] Vgl. hierüber Cathrein „Sozialdemokratie und Christentum oder darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?", 1919 (17.—20. Tausend); und „Der Sozialismus", S. 317 ff.; ferner Kiefl, Sozialismus und Religion, 1919.

Erden nur, um sich durch Erfüllung des göttlichen Willens den Himmel zu verdienen, die Güterproduktion zum obersten Maßstab der gesellschaftlichen Organisationen nehmen und nur denjenigen Anteil an den Gütern der Erde gewähren, welche sich an der Produktion beteiligen? Könnte es die Religion als etwas Gleichgültiges, um das man sich nicht zu kümmern braucht, beiseiteliegen lassen? So ist zweifelsohne schon die Grundidee des Sozialismus nicht nur mit dem Christentum, sondern mit jeder Religion im Widerspruch. Sein Dekalog sind die Menschenrechte, sein Gott ist der demokratische Volksstaat, sein Ziel und Ende irdischer Genuß für alle, sein Kult die Produktion.

3. Auch die Hauptforderung des Sozialismus ruht stillschweigend auf dem Atheismus. Er verlangt volle Gleichheit des Rechtes und der Existenzbedingungen für alle, und zwar in jeder Beziehung. Jede Ungleichheit brandmarkt er als unerträgliche Übervorteilung oder Benachteiligung. Wenn Vernunft und Offenbarung fordern, daß der Diener seinem Herrn, der Untergebene dem Vorgesetzten, die Frau dem Manne, die Kinder den Eltern gehorchen, und zwar um des Gewissens willen oder weil es Gott gebietet, so sind das nach dem Sozialismus ebenso viele Verstöße gegen die Gleichheit der Rechte und Pflichten aller. Nach sozialistischer Anschauung hat jeder das Recht, nur den Gesetzen und Vorstehern unterworfen zu werden, die er selbst billigt und anerkennt. Damit ist das Prinzip der Autorität, die aus Gott stammt und um des Gewissens willen Gehorsam verlangt, umgestoßen. Daß der Sozialismus die Ehe im naturrechtlichen, geschweige denn im christlichen Sinne auflöst und untergräbt, werden wir unten bei Besprechung des Verhältnisses der Familie zum Sozialismus zeigen.

4. Nicht minder ist die Stellung des Sozialismus zum Eigentum im Widerspruch mit dem Naturrecht und mit der christlichen Lehre. Ebenso nachdrücklich, als Christus das übermäßige Streben nach Reichtum verurteilte und die Armut im Geiste als eine höhere Stufe der Vollkommenheit empfahl, hat er die Rechtmäßigkeit des Privateigentums, auch an Arbeitsmitteln, und zwar nicht bloß für seine Zeit, sondern für alle Zeiten und Orte anerkannt. Er hat die sittlichen Gebote des Alten Bundes, wie sie im Dekalog enthalten sind, nicht aufgehoben, sondern von neuem als für alle Menschen aller Zeiten gültig eingeschärft. Ebensogut wie im Alten Bunde ist es auch im Neuen ein Verstoß gegen Gottes Gebot, des Nächsten Acker, Haus oder Ochsen zu stehlen, oder auch nur ungerecht danach zu verlangen[1]. So wie Christus und die Apostel hat die christliche Kirche immer das Privateigentum, auch an Arbeitsmitteln: Äckern, Feldern u. dgl., anerkannt. Es ist also eine dem

[1] Über die Stellung Christi und der Apostel zum Eigentum vgl. unsern „Sozialismus“ [16], 12 ff.

Christentum widersprechende Lehre, wenn der Sozialismus jedes derartige Privateigentum als ungerecht, als „Diebstahl" verurteilt[1].

5. Vielleicht war es kaum nötig, so eingehend aus dem Wesen des Sozialismus dessen Widerspruch mit der Religion nachzuweisen. Liegen uns ja doch die ausdrücklichsten sozialistischen Zeugnisse hierüber vor. Die deutsche Sozialdemokratie erklärt in ihrem offiziellen Programm die Religion zur „Privatsache"; damit ist wenigstens der sozialistische *Staat von der Kirche losgerissen*, religionslos und atheistisch gemacht. Der Staat als Staat kennt weder Gott noch Religion. Um diesen Standpunkt noch nachdrücklicher zu betonen, verlangt das Erfurter Programm außerdem noch die „Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken". Diese Lehre steht in offenem Widerspruch mit der Lehre der katholischen Kirche, welche von jeher die prinzipiell geforderte Trennung von Kirche und Staat als eine unhaltbare, verwerfliche Doktrin verurteilt hat. Sie steht auch im Widerspruch mit der gesunden Vernunft, wie wir später in der Staatslehre zeigen werden.

Da ferner die ganze *Erziehung* der Jugend nach dem Sozialisten Staatssache ist, so folgt auch, daß dieselbe auf die Religion keinerlei Rücksicht nimmt oder atheistisch ist. Ausdrücklich verlangt das Erfurter Programm „Weltlichkeit (d. h. Religionslosigkeit) der Schule". Die Gesamtheit als solche kümmert sich um Gott und Religion nicht, betrachtet sie mithin als etwas Gleichgültiges. Eine solche Anschauungsweise kann aber nur aus der Geringschätzung und Verachtung der Religion hervorgehen und ist nur eine Vorstufe zur Verfolgung der Kirche. Nehmen wir an, die Kirche wolle Bistümer und Pfarreien errichten, Priester mit der Seelsorge betrauen, den Religionsunterricht in ihre Hand nehmen, die Ehe und die öffentlichen Feiertage regeln u. dgl. m. Wird da etwa der sozialistische Staat die Kirche ruhig gewähren lassen? Wird es möglich sein, daß Kirche und Staat, die es doch mit denselben Menschen zu tun haben, unvermerkt aneinander vorübergehen? Und wenn der sozialistische Staat Priester und Ordensleute, ja die Bischöfe selbst in die Produktionsorganisation hineinzwängt und aus ihrem Berufe herausreißt, ist das nicht eine schreiende Rechtsverletzung gegen die Kirche, und wird das nicht zu beständigen Konflikten führen, die mit einer offenen Verfolgung der Kirche enden? Was wird geschehen, wenn die Kirche Grund und Boden für ihre Gotteshäuser, Klöster, Pfarrwohnungen, Spitäler, Se-

[1] Gestützt auf die angeführten Stellen der Schrift und die Verurteilung der Häresie der Apostoliker und Wicleffs durch die Kirche, bezeichnen die Theologen die Behauptung, das Privateigentum sei ungerecht oder unerlaubt, als einen Verstoß gegen den Glauben. So z. B. *Lessius*, De iustitia et iure c. 5, dub. 2. D. *Soto*, De iust. et iure l. 4, q. 3.

minarien u. dgl. beansprucht, wenn sie Arbeitskräfte und Material für diese Anstalten verlangt? Wird der sozialistische Staat nicht von seinem Standpunkte gezwungen sein, derlei kirchliche Forderungen rundweg abzuweisen und so die heiligsten Rechte der Kirche zu verletzen und ihr die Lebensadern zu unterbinden?

Die scheinbare Zulassung der Religion als Privatsache ist also nur Täuschung. Man will diejenigen, welche in der Tiefe des Herzens noch eine gewisse Anhänglichkeit an die Religion bewahrt haben, nicht kopfscheu machen, indem man den offenen Bruch mit der Religion von ihnen verlangt. In seinem innersten Wesen ist der Sozialismus der Feind jeder Religion, welche es wagt, den Blick des Menschen von der Erde zum Himmel emporzurichten und ihm zu sagen, daß er nicht allein vom Brote lebe[1].

Sollte es denn etwa reiner Zufall sein, daß die berufensten Sozialisten aus ihrem Religionshasse kein Hehl machen und sich vielfach in wüsten Gotteslästerungen gefallen[2]?

### Vierter Artikel.

### Unmöglichkeit des Sozialismus.

## § 1. Nähere Bestimmung der Streitfrage.

Bevor wir an die Widerlegung der Zukunftspläne des Sozialismus herantreten, müssen wir genauer bezeichnen, was wir beweisen wollen.

1. Wenn wir die sozialistischen Forderungen aussichtslos oder unmöglich nennen, so beschränken wir unsere Behauptung auf den modernen demokratischen Sozialismus. Wir behaupten also nicht, eine wirtschaftliche Ordnung, wie sie von den Sozialisten geplant wird, enthalte begrifflich einen Widerspruch oder sei absolut in jeder Voraussetzung undurchführbar. Wären die Menschen durchschnittlich völlig selbstlos, arbeitsliebend, gehorsam, voll Hingabe für das Gemeinwohl, stets bereit, jedem andern den Vorzug zu geben und sich selbst an den letzten und beschwerlichsten Posten zu stellen — kurz, wären die Menschen nicht, was sie sind, sondern lauter Engel, so wäre allenfalls eine Wirtschaftsordnung

[1] Es zeugt deshalb von allzu oberflächlicher Auffassung des Sozialismus, wenn P. Göhre (Drei Monate Fabrikarbeiter [1891], 216) schreibt: „Es muß der Grundsatz durch uns zur Tatsache werden, daß auch ein Sozialdemokrat Christ und ein Christ Sozialdemokrat sein kann." Die gleiche Ansicht äußert der Theolog Theod. v. Wächter (s. Vorwärts" 1893, Nr. 246, 1. Beil.). Richtiger ist, was Bebel schreibt (Christentum und Sozialismus, 16): „Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser."

[2] Man vgl. diese Zeugnisse im „Sozialismus" [16], 330 ff. Ebd. S. 346 ff. haben wir eingehend den Ursprung des Sozialismus aus dem Liberalismus nachgewiesen.

nach sozialistischem Muster nicht unmöglich. Aber eine solche Voraussetzung kann nicht ernstlich in Betracht kommen.

2. Wir gehen noch weiter und lassen es dahingestellt sein, ob eine staatliche Organisation der gesamten Produktion und Verteilung der Güter auf *streng absolutistischer Grundlage* durchführbar sei oder nicht. Wenn wir uns eine unmündige Bevölkerung denken, die einem despotischen Monarchen willenlos gehorcht, so lassen sich vielleicht die meisten der sozialistischen Forderungen durchführen. Im alten Inkareiche waren manche von den sozialistischen Träumen verwirklicht. Aber der Inka genoß als Sohn der Sonne göttliche Ehre und herrschte mit unumschränkter Gewalt, um davon zu schweigen, daß die Kulturzustände des alten Inkareiches mit den heutigen nicht in Vergleich kommen können.

Auf *demokratischer Grundlage*[1] aber und unter Voraussetzung der *Gleichheit aller* ist die Verwirklichung der sozialistischen Pläne wenigstens in ihrer Gesamtheit ein Ding der Unmöglichkeit. Wir sagen: *in ihrer Gesamtheit*, oder insofern sie ein zusammenhängendes System bilden. Denn ob die eine oder die andere Forderung, für sich allein genommen, sich durchführen ließe, brauchen wir gar nicht zu untersuchen: das ist nicht der Sozialismus. Übrigens hängen mehrere der sozialistischen Forderungen wesentlich zusammen, so daß die eine mit der andern steht oder fällt; so z. B. die Vergesellschaftung aller Produktionsmittel, die einheitliche Organisation der Produktion und die Verteilung der hergestellten Güter nach einem bestimmten allgemeinen Maßstab.

3. Es ist auch nicht unsere Absicht, zu behaupten, der Sozialismus lasse sich selbst nicht *vorübergehend* mit Gewalt verwirklichen. Was ein gewaltsamer Umsturz, der wie ein Sturm daherbraust, auf kurze Zeit unter dem Einfluß einer Schreckensherrschaft zu bewerkstelligen vermag, das entzieht sich jeder Berechnung. Auch das Unglaublichste ist in der Weltgeschichte schon einmal dagewesen. Man denke nur an die englische Revolution im 17. und an die französische im 18. Jahrhundert. Aber auf die Dauer ist die sozialistische Gesellschaftsordnung unmöglich, weil sie im Widerspruche steht mit den unzerstörbarsten Neigungen und Trieben der menschlichen Natur.

4. Wir halten uns in der folgenden Widerlegung an den Sozialismus, wie ihn die heutigen Sozialdemokraten oder Kollektivisten — beide

[1] Daß der moderne Sozialismus nicht bloß *zufällig*, sondern seinem Wesen nach *extrem demokratisch* ist, geht nicht nur aus seinem Grundprinzip der Gleichberechtigung aller, sondern auch daraus hervor, daß er alle Produktionsmittel zum *Gemeineigentum* machen will. Alle Arbeitsmittel verstaatlichen und dann doch die Leitung des Gemeinwesens einer Partei vorbehalten, hieße die andern zu völliger Knechtschaft verurteilen.

Ausdrücke nehmen wir für gleichbedeutend — verstehen. Diese Form des Sozialismus hat heute die meisten und einflußreichsten Vertreter unter den Gegnern der bestehenden Gesellschaftsordnung, und sie hat auch am meisten Aussicht auf Verwirklichung, weil sie die vernünftigste Fassung des sozialistischen Gedankens bietet. Ist sie widerlegt, so können um so mehr alle übrigen sozialistischen oder kommunistischen Systeme als unhaltbar angesehen werden.

Wir betrachten jedoch bloß die wirtschaftlichen Ziele und die damit notwendig zusammenhängenden Folgerungen. Denn diese bilden den eigentlichen Kern des Sozialismus und charakterisieren ihn im Unterschied zu andern Systemen. Das Erfurter Programm selbst trennt die wirtschaftlichen Ziele von den politischen und bezeichnet die letzteren als solche, die sich innerhalb der heutigen Gesellschaftsordnung erreichen lassen. Von den im sozialdemokratischen Programm aufgeführten politischen Forderungen sind manche, wenigstens teilweise, schon in einzelnen Staaten eingeführt, so z. B. das Referendum in der Schweiz. Die Forderung der „Schlichtung der internationalen Streitigkeiten auf schiedsgerichtlichem Wege" und mehrere ähnliche könnten auch in einem nichtsozialistischen Programme stehen.

5. Obwohl die Sozialisten ihre Zukunftspläne möglichst zu verschleiern suchen, so sind doch dieselben in ihren Hauptschriften den Grundzügen nach schon längst genügend gekennzeichnet.

Das Erfurter Programm sagt: „Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigentum und die Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion kann es bewirken, daß der Großbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Arbeiterklassen aus einer Quelle des Elendes und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger harmonischer Vervollkommnung werde." Dadurch werden die „Grundlagen der heutigen Gesellschaft" umgestoßen, die Klassenherrschaft und die Klassen selbst werden abgeschafft, folglich auch „die Ausbeutung und Unterdrückung der Lohnarbeiter", ja überhaupt „jede Art der Ausbeutung und Unterdrückung, richte sie sich nun gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse", beseitigt. Im wesentlichen kehren dieselben Ideen, wenn auch etwas verschleiert, im Görlitzer Programm wieder[1].

[1] Vgl. unsern „Sozialismus"[16], S. 247. Daß die Sozialisten bis in die allerneueste Zeit an diesen Forderungen festhalten, haben wir im „Sozialismus"[16]

Die Sozialisten stellen mithin folgende Forderungen auf:

a) Übergang der Produktionsmittel in den Besitz der Gesamtheit, also das Privateigentum an allen Produktionsmitteln wird beseitigt.

b) Die Gesellschaft als Ganzes produziert nach einem einheitlichen Plane. Das liegt in den Worten: „Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion." Es liegt auch in der voraufgehenden Begründung. Die Produktivkräfte sind infolge der ökonomischen Entwicklung der „heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen", „das Privateigentum an Produktionsmitteln ist unvereinbar geworden mit deren zweckentsprechender Anwendung und voller Entwicklung". Deshalb übernimmt die Gesellschaft als Ganzes die Produktionsmittel und die Organisation der Produktion.

c) Das Nationalprodukt, d. h. alles, was die Gesamtheit produziert hat, muß nun — nach Vorwegnahme alles dessen, was unmittelbar für die Gesamtheit als solche notwendig ist — an die einzelnen Glieder verteilt werden. Nach dem Programm sollen ja nur die Produktionsmittel Gemeineigentum werden. Die Genußmittel müssen verteilt werden und so ins Privateigentum übergehen. Das Programm klagt ferner, daß in der heutigen Ordnung trotz des „riesenhaften Anwachsens der Produktivität der menschlichen Arbeit" die Vorteile der Produktion „monopolisiert" werden. Es ist also hierin eine Änderung im Zukunftsstaat zu erwarten, und zwar in der Weise, daß alle nicht nur „gleiche Pflichten", sondern auch „gleiche Rechte" haben, „ohne Unterschied des Geschlechts und der Rasse". Gesellschaftsklassen gibt es nicht mehr.

d) Das Programm enthält nur die Zukunftsideen des Großmeisters der Sozialdemokraten. Wie sich Marx den Zukunftsstaat in seinen wesentlichen Zügen dachte, geht aus den früher (S. 147 ff.) aus seinen Schriften mitgeteilten Stellen hervor. Nach Fr. Engels wird die Anarchie innerhalb der gesellschaftlichen Produktion beseitigt durch Besitzergreifung der Produktionsmittel und durch planmäßig bewußte Organisation der Produktion[1].

(S. 244) durch viele Zeugnisse bewiesen. Erwähnt sei nur die vom Vorstand der sozialdemokratischen Partei im Jahre 1919 herausgegebene Broschüre „Was ist, was will der Sozialismus?", in der wir lesen: „Sozialismus heißt planmäßige Wirtschaft der Gesamtheit für die Gesamtheit. Statt der bisherigen Millionen Einzelwirtschaften Herstellung einer Gesamtwirtschaft, die planmäßig die Erzeugung der Güter regelt und hebt. Um dieses Ziel zu erreichen, fordert die Sozialdemokratie als erstes Vergesellschaftung der Produktionsmittel, d. h. Überführung desjenigen Kapitals, das der Gütererzeugung dient, in den Besitz der Allgemeinheit. Als Besitzerin der Fabriken, Bergwerke, Verkehrsanstalten usw. hat es dann die Allgemeinheit in der Hand, einmal die Gütererzeugung planmäßig zu regeln und sodann den Ertrag gerecht zu verteilen."

[1] Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 267.

Im wesentlichen begegnen uns dieselben Zukunftspläne bei allen Sozialisten, die sich irgendwie über ihre Ziele ausgesprochen haben. So namentlich bei Aug. Bebel[1], Liebknecht[2], J. Stern[3], Karl Kautsky[4] u. a.

e) Daß die Produktionsmittel in den Besitz der Gesellschaft übergehen sollen, folgt auch notwendig aus dem Klassenkampf. Schon in den Statuten der ersten Internationale hatte Marx den Satz aufgestellt, daß die ökonomische Unterwerfung der Arbeiter unter den Aneigner der Arbeitsmittel (der Produktionsmittel) der Knechtschaft in allen Formen zugrunde liege und daß der Emanzipationskampf der Arbeiter ein Kampf für gleiche Rechte und Pflichten und die Vernichtung aller Klassenherrschaft sei. Dieser Klassenkampf ist seither der Schlachtruf der Sozialisten geblieben und auch im Görlitzer Programm wieder proklamiert worden. Derselbe ist aber wesentlich ein Kampf gegen das Privateigentum der Produktionsmittel. Das ist leicht einzusehen.

Wo Privateigentum an den Produktionsgütern vorhanden ist, da gibt es Privatunternehmungen und folglich auch Unternehmer, Angestellte und Arbeiter, Vorgesetzte und Untergebene. Und da nicht alle Unternehmungen Erfolg haben, gibt es bald Reiche und Arme. Da gibt es ferner Bauern, Handwerker, Industrielle, Kaufleute, Ärzte, Lehrer usw. Kurz, es bilden sich mancherlei soziale Schichten oder Klassen der Gesellschaft mit Über- und Unterordnung. Wer deshalb jede Klassenherrschaft vernichten und gleiche Rechte und Pflichten aller herstellen will, der muß das Privateigentum an den Produktionsmitteln beseitigen.

6. Nur auf einen Punkt müssen wir noch besonders aufmerksam machen, der für unsere folgenden Untersuchungen grundlegend ist: wir meinen die Verstaatlichung aller Produktionsmittel. Es ist eine ganz unrichtige Darstellung des Sozialismus, wenn man behauptet, das Eigentum der Arbeitsmittel und die Organisation der Arbeit könne den einzelnen Gemeinden oder Arbeitergruppen überlassen bleiben. Das ist nicht der Sozialismus. Dieser will die heutige Produktionsanarchie, in der er die Quelle aller gesellschaftlichen Schäden erblickt, beseitigen und durch eine planmäßig geleitete Produktion ersetzen. Dieser Zweck kann aber nur da-

[1] Bebel entwickelt seine sozialistischen Ideen besonders in den schon genannten Schriften: „Unsere Ziele" (6. Aufl. 1886), „Die Frau" (50. Aufl. 1910).

[2] Was die Sozialdemokraten sind und was sie wollen (1891), 18.

[3] Thesen über den Sozialismus (1890).

[4] Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert[3], Stuttgart 1892. K. Kautsky und B. Schönlank, Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie (1892). Man vgl. noch Kautsky, Am Tage nach der Revolution.

durch erreicht werden, daß der ganze Staat Besitzer der Arbeitsmittel und Verteiler der Arbeit und des Ertrages wird. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich die sozialistische Organisation an die heute bestehende Ordnung von Berufsverbänden, Gemeinden, Bezirken usw. anschließe und so hierarchisch gliedere. Aber in jedem Fall muß eine strenge Unterordnung dieser Glieder unter eine oberste staatliche Behörde bestehen.

Wollte man das Eigentum der Arbeitsmittel und folglich auch den Ertrag derselben und die Organisation der Arbeit den Gemeinden oder Arbeitergruppen überlassen, so daß sie produzieren könnten, was und wieviel sie wollten, so wäre die heutige Konkurrenz nur verschoben; anstatt der Privatkapitalisten hätten wir die Gemeinden als Konkurrenten. Die Produktionsanarchie bliebe in voller Blüte, und ein Mißbegriff in der Produktion würde viel verhängnisvoller wirken, weil er nicht einige Privatpersonen, sondern ganze Gemeinden träfe. Eine Gemeinde könnte durch Fleiß oder andere günstige Umstände übermäßig reich werden, während eine andere in völliges Elend geriete. Und wenn jede Gemeinde wirtschaftlich unabhängig ist und Gemeindeeigentum besteht, soll es allen Angehörigen freistehen, die Gemeinde zu verlassen und sich einer andern anzuschließen oder nicht? Und ist diese andere verpflichtet, den Zuzug Fremder zu dulden oder nicht? Wenn nicht, so tritt an Stelle der heutigen Freiheit förmliche Grundhörigkeit; wenn ja, so ist in der Gemeinde die planmäßige Regelung der Arbeit unmöglich, weil man nicht weiß, wieviel Arbeitskräfte bleibend zur Verfügung stehen. Gutgestellte Gemeinden würden überschwemmt, andere entvölkert.

Hierzu kommt noch, daß die einzelnen Gemeinden unmöglich ihren gesamten Bedarf selbst produzieren können, also auf Handel mit den Nachbargemeinden und mit dem Auslande angewiesen sind. Würde das nicht zu den schlimmsten Streitigkeiten zwischen den Gemeinden führen und einen Zustand allgemeinen Faustrechts heraufbeschwören? Würden nicht die wirtschaftlich mächtigeren und reicheren Gemeinden bald auch das politische Übergewicht an sich reißen und die Demokratie durch eine Aristokratie ersetzen? Man spricht zwar sozialistischerseits zuweilen von einem Bunde, einer Föderation der Gemeinden. Aber wenn die einzelnen Gemeinden wirtschaftlich unabhängig sind und Privateigentum besitzen, wird sich ein solcher Bund nicht lange halten. Wie in Altgriechenland werden die Gemeinden mit Erbitterung um die Hegemonie ringen und schließlich die stärkeren die schwächeren unterjochen. Und wer soll das Eigentum unter die verschiedenen Gemeinden verteilen? Wird eine solche Verteilung sich zur Zufriedenheit aller vornehmen lassen?

Wir glauben deshalb, daß eine Organisation, bei der die einzelnen Gemeinden wirtschaftlich unabhängig wären und Privateigentum besäßen, gar

nicht ernstlich in Betracht kommen kann. Tatsächlich denken auch die hervorragendsten Sozialisten nicht an eine solche Zersplitterung des nationalen Wirtschaftslebens. Nach ihrer Ansicht tritt der sozialistische Staat an die Stelle der heutigen Staaten, und an die Stelle der heutigen Monarchen und Staatsminister der vom Volke gewählte Zentralausschuß, der die Leitung des gesamten Wirtschaftslebens übernimmt. Allerdings wollen Engels, Bebel und andere Sozialisten nicht, daß man diese Volksbehörde „Regierung" nenne oder daß man überhaupt noch von einem „Staate" rede. Im Erfurter Programm wurde der Name „Staat" sorgfältig vermieden. Im Görlitzer Programm aber heißt es, die Sozialdemokratie betrachte die demokratische Republik als die „unwiderruflich gegebene Staatsform". In der Tat, die Sozialisten erstreben eine zentralisierte wirtschaftliche Organisation, ein einheitliches geordnetes, selbständiges Gemeinwesen, etwa im Umfange der heutigen Staaten, und ein solches Gemeinwesen ist ein Staat. Selbst Liebknecht meinte in seiner Erfurter Programmrede: die Frage, ob man die zukünftige Gesellschaft Staat nenne oder anderswie, sei ein bloßer Wortstreit[1]. Deshalb scheint uns Schäffle das Richtige zu treffen, wenn er behauptet: „Der allein denkbare Sozialismus ist und bleibt bis auf weiteres die zentralistisch organisierte, allgemeine und ausschließliche Kollektivproduktion der Sozialdemokratie[2]". „Die sozialistische Produktionsweise ist, halten wir dies fest, mit grundsätzlicher Notwendigkeit eine einheitlich geschlossene. Wie die Form dieser Einheit beschaffen wäre, zentral oder föderal, absolut oder demokratisch . . ., mag dahingestellt bleiben. . . . Doch an der Notwendigkeit der gesellschaftlichen, also einheitlichen Form, an der bewußten Zusammenfassung des Produktionsprozesses selbst muß ein Sozialist grundsätzlich festhalten. Die ‚Anarchie' individualistischer Konkurrenz ist ja nach seiner Prämisse die Quelle alles Übels, alles Schwindels, aller Desorganisation, aller Unstetigkeit, aller Ausbeutung, aller Ungerechtigkeit der heutigen Volkswirtschaft. Der Sozialistenstaat ist erst verwirklicht, wenn es an den Mitteln der Sozialproduktion nur noch kollektives (Kapital-) Eigentum gibt."

7. Weil wir im folgenden wiederholt Konsequenzen aus den sozialistischen Forderungen ziehen, so machen wir, um dem Vorwurf willkürlicher Konsequenzmacherei zu entgehen, darauf aufmerksam, daß wir nur die ganz notwendigen Folgerungen aus den genannten Forderungen ziehen und dadurch deren praktische Unmöglichkeit nachweisen. Denn an ihren notwendigen Folgerungen erkennt man am sichersten die Richtigkeit oder

[1] Fr. Engels (Entwicklung des Sozialismus, 43) versteht unter Staat „eine besondere Repressionsgewalt" zugunsten einer herrschenden Klasse. Als ob Staat und Staatsgewalt dasselbe wären und man nicht auch in einer vollkommenen Demokratie von Staatsgewalt reden könne.

[2] Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie, 5. Ähnlich Kleinwächter in Schönbergs Handbuch der politischen Ökonomie, I, 259. Leroy-Beaulieu, Le collectivisme, Paris 1885, 338.

*Unrichtigkeit allgemeiner Grundsätze und Forderungen.*

In der Tat, in allen sozialistischen Schriften und Programmen kehren folgende Grundforderungen wieder: 1. *Vergesellschaftung* (Verstaatlichung) aller Produktionsmittel; 2. *gesellschaftliche* (planmäßige) *Regelung* der gesamten Güterproduktion an Stelle der heutigen Produktionsanarchie, und zwar 3. auf möglichst *gleichheitlich demokratischer Grundlage*, so daß wenigstens jede Klassenherrschaft und jedes Klassenprivilegium dauernd beseitigt wird. Mit diesen Kernforderungen hängt *notwendig* zusammen 4. die *Verteilung des Gesamtproduktes* nach irgendeinem einheitlichen Maßstab. Denn das Gesamtprodukt gehört der Gesellschaft und muß erst an die einzelnen Genossen nach irgendeinem Maßstabe *verteilt* werden. Mit der gesellschaftlichen Regelung der Produktion steht ferner in notwendigem Zusammenhang die *Verteilung der Arbeit und Arbeitskräfte*. Auch ist es unmöglich, daß diese Verwandlung der ganzen Gesellschaft in eine große Produktionsgenossenschaft nicht völlig umgestaltend in alle Lebensverhältnisse, besonders in das Familienleben, die Erziehung der Kinder usw., eingreife. Daraus folgt dann weiter: es gibt keine Privatgeschäfte oder Privatunternehmungen, kein Geld, keinen Zwischenhandel, keine Börsen und Banken, Aktien- oder sonstige Erwerbsgesellschaften u. dgl.

Wir werden der Reihe nach diese Grundforderungen an ihren notwendigen Konsequenzen prüfen und dadurch deren Unhaltbarkeit für jeden Denkenden nachweisen.

## § 2. Die Organisation der Produktion.

### I. Vergesellschaftung des Produktiveigentums.

Die Sozialisten wollen alle Arbeitsmittel oder Produktionsgüter zum ausschließlichen Eigentum der Gesamtheit machen. Nur Genußmittel sollen als Entgelt für geleistete Arbeit Privateigentum werden dürfen. Da stehen wir aber schon vor einem nicht unerheblichen Bedenken. Was gehört zu den Produktivgütern und was zu den Genußgütern? Begrifflich lassen sich beide Güterarten leicht unterscheiden; aber sobald man im einzelnen fragt, ob dieses oder jenes Besitzgut zu den Produktiv- oder zu den Genußgütern gehöre, so ist man in Verlegenheit. Die allermeisten Dinge lassen sich bald zu den Produktiv-, bald zu den Genußgütern rechnen, je nach dem Zwecke, zu dem der Besitzer sie gebraucht. Ein Garten ist gewiß ein Genußgut; er gibt dem Besitzer seine Früchte, bietet ihm die Möglichkeit, sich in ihm zu ergehen und an den Blumen und Bäumen zu erfreuen: aber die Früchte und Gemüse, die er hervorbringt, lassen sich auch verkaufen, sei es nun in ihrer ursprünglichen Gestalt oder indem man sie zuvor zu Genußmitteln von höherem

Werte umarbeitet. Ähnliches läßt sich von einem Hause, einem Pferde, einem Wagen, ja sogar von fast jedem Hausgeräte sagen. Nadel und Faden sind gewiß unmittelbare Gebrauchsgüter in der Familie; aber man kann sie auch verwerten, um damit sich und andern Kleider zu verfertigen oder auszubessern[1].

Sollen nun alle diese Gebrauchsgegenstände Gemeineigentum werden? Das hieße jeden selbst in den kleinsten Dingen von der Gesamtheit abhängig machen. Ein Familienleben mit gegenseitigen Dienstleistungen wäre unmöglich. Man könnte also höchstens den Ausweg wählen, daß man zwar solche Gebrauchswerte, die auch zur Produktion dienen können, den einzelnen überläßt, aber ihnen gesetzlich jede produktive Verwertung untersagt und nur den Selbstgebrauch zuläßt. Das würde aber eine sehr weitgehende polizeiliche Überwachung notwendig machen und zu vielem Unterschleif Veranlassung geben. Denken wir uns beispielshalber, ein Obstgarten werde einem Familienvater unter der Bedingung überlassen, die Früchte desselben nur für den Selbstbedarf gebrauchen zu dürfen, alles übrige an die öffentlichen Vorratskammern abzuliefern. Wieviel von diesen Früchten würde abgeliefert werden? Würde der Besitzer wohl haushälterisch mit den Früchten umgehen? Würde er den Garten in gutem Stand zu halten oder gar zu verbessern suchen? Würde er nicht, was er selbst nicht benötigt, heimlich verschenken oder verkaufen?

### II. Bedarfsbestimmung.

Wir nehmen an, die Scheidung zwischen Produktiv- und Genußgütern sei in ersprießlicher Weise geglückt, und alle Produktionsmittel seien „vergesellschaftet" oder in den Besitz der Gesamtheit übergegangen. Nun soll die nationale Produktion *planmäßig* geordnet werden. „Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, *für* und *durch* die Gesellschaft betriebene Produktion" heißt es im Erfurter Programm, ganz in Übereinstimmung mit der Auffassung von K. Marx (S. 147 ff.) und Fr. Engels[2]. Eine solche Regelung läßt sich aber nur bewerkstelligen, wenn zuvor der ungefähre *Bedarf der Gesamtheit* feststeht. Denn dieser ist der Zweck und das Maß der ganzen Produktion. Er müßte also durch tägliche oder wöchentliche bzw. monatliche, jährliche statistische Erhebungen festgesetzt werden.

[1] Sehr nachdrücklich betont die hier berührte Schwierigkeit *Leroy-Beaulieu* in seinem lesenswerten Buche Le collectivisme, 13 ff.

[2] Nach *Engels* (Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 48) wird „eine *gesellschaftliche Produktion nach vorherbestimmtem Plan*" möglich, wenn einmal das Proletariat mittels der öffentlichen Gewalt alle Produktionsmittel in öffentliches Eigentum verwandelt haben wird.

Vielleicht könnte jemand meinen, solche Erhebungen seien überflüssig, man könne einfach die heutige Konsumtion der sozialistischen Produktion zugrunde legen. Aber selbst angenommen, die heutige Konsumtion sei bis ins einzelne genau statistisch ermittelt, was bei weitem nicht der Fall ist, so läßt sich doch dieselbe in keiner Weise der sozialistischen Produktion zugrunde legen, weil sie das Ergebnis der heutigen Vermögensverhältnisse und auch der heutigen Produktion ist. Sie setzt einerseits große Kapitaleinkünfte und anderseits ärmliches Arbeitseinkommen voraus; sie setzt besonders das Lohn- (Dienstboten-) Verhältnis voraus und ist innig mit der Privatproduktion verknüpft[1].

Ebensowenig läßt sich annehmen, daß die oberste Zentralbehörde im sozialistischen Staat einfachhin den Bedarf an Art und Masse der Produkte *durch einen Machtspruch festsetze* und danach die Produktion regele. Denkbar ist ein solches Verfahren allerdings. Aber um davon zu schweigen, daß dasselbe mit der demokratischen Organisation im Sinne der Sozialisten im Widerspruch steht, wäre es die vollendetste Knechtschaft. Die Freiheit beruht vor allem darauf, daß man selbst nach Gutdünken bestimmen kann, wie man sein Leben in bezug auf Kost, Kleidung, Wohnung, Unterhaltung, Bildungsmittel usw. einrichten will. Wer das nicht mehr kann und sich alles von einer Behörde vorschreiben lassen muß, ist ein Sklave, mag man ihn auch „freien Genossen" nennen. Die Freiheit der Bedarfsbestimmung ist ferner die Grundlage jedes Kulturfortschrittes.

Wir wollen also annehmen, es sei grundsätzlich jedem freigestellt, sich seinen Bedarf zu bestimmen. Wir sagen *grundsätzlich*; denn *praktisch* wird diese Freiheit schon durch den Mangel an reichlichem Einkommen eingeschränkt. Auch der heutige Arbeiter ist grundsätzlich frei in der Bestellung seines Bedarfs; aber praktisch ist diese Freiheit sehr gering wegen des Mangels an Einkommen. Dasselbe würde auch im Sozialistenstaat der Fall sein. Jeder hat ja kein anderes Einkommen als den Ertrag seiner Tagesarbeit. Die Sozialisten verfehlen zwar nicht, uns diesen Ertrag glänzend zu schildern und zu multiplizieren. Aber an dieses Wunder der Brotvermehrung glauben wir nicht. Doch ist dies ein Punkt, den wir weiter unten eingehend prüfen werden. Übrigens scheinen die Hauptvertreter des Sozialismus selbst Zweifel an diesem Wunder zu haben. Bebel wenigstens gesteht ganz offen: „Das Schwelgen wird aufhören; die Armut und das Darben aber auch[2]."

[1] Mit Recht sagt A. *Wagner* (Grundlegung[3], 2. Teil, § 144, S. 320): Die bisherige Konsumtion ist „das Produkt der gegenwärtigen Einkommens- und Vermögensverteilung und eben des privaten Rentenbezugs aus Boden und Kapitalien. Statistische Aufnahmen aus der Wirklichkeit würden also nicht ausreichen".

[2] Unsere Ziele, 30—31.

Wenn alle ungefähr das gleiche Einkommen haben sollen, so ist zu fürchten, daß die Portionen sehr schmal ausfallen würden. An einer andern Stelle meint Bebel, die Bedarfsbestimmung werde leicht sein, „da eigentliche Luxusartikel, die heute nur eine kleine Minorität kauft, verschwinden", und „inwiefern durch Produkte neue Bedürfnisse zu befriedigen sind, darüber entscheidet die Gesamtheit. Dasselbe behauptet auch die vom Vorstand der Sozialdemokratischen Partei im Jahre 1919 herausgegebene Flugschrift: „Was ist, was will der Sozialismus." Vgl. unsern „Sozialismus", S. 260.

Es wird also offen gestanden, und zwar folgerichtig zu den sozialistischen Grundsätzen, daß jeder nur die Bedarfsgüter erhält, welche die Gesamtheit hervorzubringen für gut findet. Die Produktion hängt ja in ihrer Ausgestaltung von den Bedarfsgütern ab. Neue Bedarfsgüter erfordern auch neue Produktionsvorrichtungen. Soll es nun jedem überlassen bleiben, Gebrauchsgegenstände zu bestellen, welche neue Einrichtungen und mithin eine Vermehrung der Gesamtarbeit erheischen? Wenn aber die Gesamtheit oder ihre Vertreter erst entscheiden sollen, ob man den Wünschen der Gesellschaftsglieder nachkommen wolle oder nicht, so ist tatsächlich die Freiheit der Bedarfsbestimmung zum guten Teil beseitigt.

Schlimmer vielleicht als diese Freiheitsbeschränkung ist die jeder Familie auferlegte Pflicht, alle ihre Bedürfnisse zum voraus bei den hierfür angestellten Beamten zur Anzeige zu bringen. Damit man wisse, was und wieviel an Gebrauchsgütern hergestellt werden solle, und so den Plan der Nationalproduktion entwerfen könne, muß feststehen, was jeder braucht oder haben will. Mann oder Frau oder alle beide müssen also bei dem Bedarfsbureau ihre großen und kleinen Anliegen zur Kenntnis der Beamten bringen, um dann zur bestimmten Zeit das Bestellte in den öffentlichen Vorratskammern gegen Arbeitsscheine einzulösen. Wir wollen ja, um den Sozialisten nichts Lächerliches anzudichten, annehmen, daß von den gewöhnlichsten Gebrauchsgegenständen immer ein gewisser Vorrat vorhanden sei, so daß jeder ohne weiteres sie in öffentlichen Läden gegen Arbeitsscheine erhalten kann[1]. Aber das ließe

[1] J. Stern, bei dem Naivität und Keckheit im Behaupten um die Palme streiten, meint, einer Bedarfsbestimmung bedürfe es nicht, weil alles in Hülle und Fülle vorhanden sei. „Jedem, der sich ausweist, sein Arbeitsquantum verrichtet zu haben, steht das unbeschränkteste Recht auf jeden Konsum in jeder beliebigen Quantität zu. Er bezieht seine Kleidungsstücke aus den öffentlichen Magazinen, speist im Hotel, was ihm beliebt, oder wenn er es vorzieht, zu Hause in einer höchst komfortablen Privatwohnung, die mit den öffentlichen Hotels in Verbindung steht (Telephon, Rohrpost und wer weiß, was sonst noch erfunden wird), und woher er auf die bequemste Weise (durch die Rohrpost?) die Speisen bezieht, die er wünscht, oder er läßt sie sich zu Hause bereiten (von

sich doch nur für die gewöhnlichen Gebrauchsgüter bewerkstelligen. Wenn nicht einmal die heutige Produktion, die den Bedürfnissen zuvorzukommen strebt, alle Bedarfsgegenstände allzeit und überall vorrätig zu halten vermag, so würde das in der sozialistischen Gesellschaft noch viel weniger der Fall sein, oder sie müßte denn in den Fehler fallen, den ihre Anhänger der heutigen Gesellschaft vorwerfen, nämlich aufs Geratewohl massenhaft alle Gebrauchswerte herstellen und in den staatlichen oder kommunalen Vorratskammern aufschichten.

Es bleibt also dabei: jede Familie wird genötigt sein, alle ihre großen und kleinen Bedarfsgegenstände — wenn wir allenfalls von den ganz allgemeinen und alltäglichen absehen — vor den Bedarfsbeamten zu Protokoll zu geben. Man glaube nicht, das sei eine geringe Last. Heute hat es jeder in seinem Belieben, alle seine Bedürfnisse entweder durch eigene Arbeit oder durch Kauf, bei wem, wann und wo er will, daheim oder draußen zu befriedigen. So ist ihm die Möglichkeit gegeben, das Innere seines Haushaltes neugierigen Blicken zu verbergen; denn auch die Kaufleute, Handwerker, Ärzte, Apotheker sind durch ihr Interesse zur Verschwiegenheit genötigt. Im Sozialistenstaat aber könnte jeder durch Einsicht in die Bedarfslisten jeder Familie in jeden Winkel, in den letzten Kochtopf hineinschauen. Denn einen eigenen, durch seine Interessen an Verschwiegenheit gebundenen Beamtenstand gibt es nicht mehr, und öffentliche Listen unterstehen der Aufsicht und Einsicht des souveränen Volkes.

---

wem?) oder bereitet sie selbst" (Thesen über den Sozialismus, 12—13). Einem leichtgläubigen Sozialisten mag allerdings beim Anblick dieses Bildes das Herz im Leibe lachen. Man denke sich doch, nach einer „minimalen" Arbeitszeit braucht er seinem Herzen nichts mehr zu versagen. Dicht vor ihm ganze Brunnen von Sekt, Rüdesheimer, Münchener Hofbräu und Kognak, wo jeder nach Belieben in „Hülle und Fülle" schöpfen kann. Daneben ganze Berge von Austern, Fasanen, Wildbret, die köstlichsten Südfrüchte. Mit Verachtung wird man auf die Zeit zurückschauen, wo man mit Schwarzbrot und Kartoffeln fürlieb nehmen mußte. Hat man sich sattgegessen, so geht man ins Theater oder ins Konzert, macht eine Spazierfahrt usw., bis man sich am Abend — der Erholung müde — auf das weiche Ruhebett schlafen legt! Stern hat nur *eines* vergessen zu sagen: *wer* denn alle diese schönen Dinge herbeischaffen und zubereiten, *wer* die sozialistischen Herrschaften bedienen, ihnen die Theatervorstellung geben, das Pferd satteln und die komfortable Wohnung herrichten soll. Stern ist zwar ganz trunken von den Erfindungen der modernen Elektrotechnik. Aber glaubt er denn wirklich, die Elektrizität werde schließlich den Sozialisten die Speisen bereiten und servieren, die Wohnung herrichten oder gar Theatervorstellungen geben? Und dann: wo sollen all diese schönen Dinge in solcher Masse sich finden und herrichten lassen, daß jeder nach „minimaler" Arbeit seinen Wünschen freien Lauf gewähren kann? Man muß sich nur wundern, daß Stern all diese törichten Träumereien mit solch überlegener Miene zu Markte bringt. Jeden, der ihm nicht aufs Wort glaubt, nennt er bornierten Philister! Das ist jedenfalls die billigste Art der Beweisführung.

### III. Verteilung der Arbeitskräfte.

Wir nehmen an, die Bedarfsbestimmung sei der Zentralbehörde auf Grund der von allen Gemeinden oder Provinzen eingelaufenen Bedarfslisten gelungen. Nun handelt es sich darum, die Nationalarbeit zu organisieren oder die Produktion „für und durch die Gesellschaft" (Erfurter Programm), also planmäßig und einheitlich zu betreiben, oder wie Marx sich ausdrückt, die Arbeit „gesellschaftlich planmäßig zu verteilen". Dazu ist vor allem die genaue Kenntnis der Zahl, Fähigkeit und Stärke der Arbeitskräfte nötig, über die jede Gemeinde oder jeder Bezirk zu verfügen hat. Denn man kann unmöglich allen Provinzen oder Gemeinden dasselbe Arbeitspensum auferlegen ohne Rücksicht auf die verfügbaren Kräfte. Es ist allerdings nicht notwendig, daß die Zentralbehörde, der „Produktionsrat", selbst die Arbeit an die einzelnen verteile. Das kann sie den Gemeinden überlassen. Wohl aber ist notwendig, daß sie festsetze, was und wieviel die einzelnen Bezirke zu produzieren und zu liefern haben, und das setzt die Kenntnis der vorhandenen Arbeitskräfte voraus. Wir wollen jedoch annehmen, zugleich mit den Bedarfslisten seien auch genaue statistische Angaben über die Zahl und Leistungsfähigkeit der Arbeitskräfte in den einzelnen Bezirken eingelaufen.

Da stehen wir aber schon wieder vor einer Schwierigkeit. Damit den Bezirken oder Gemeinden ihr Arbeitspensum zugeteilt werden könne, genügt nicht, daß die im Augenblick der Arbeitsverteilung vorhandenen Kräfte bekannt seien, sondern es muß auch feststehen, daß sie wenigstens für einen bestimmten Zeitraum, etwa für ein Jahr, an Ort und Stelle bleiben. Es fragt sich also: soll die heutige Freizügigkeit bestehen bleiben oder nicht? Bebel (Die Frau, 463) neigt zur ersteren Annahme. Allein wie kann bei einer beständig hin und her wogenden Bevölkerung von einer planmäßigen Organisation der Arbeit die Rede sein? Wie kann eine Gemeinde das bestimmte Maß von Erzeugnissen liefern, wenn vielleicht schon in Bälde ein großer Teil ihrer Arbeitskräfte in andere Gemeinden übersiedelt? Will man also eine planmäßige Güterhervorbringung, so muß man die Bevölkerung wenigstens zeitweilig an einen bestimmten Wohnsitz binden, so daß während dieser Zeit die Auswanderung in eine andere Gemeinde nur mit obrigkeitlicher Ermächtigung stattfinden darf.

Damit sind wir aber noch nicht am Ende der Schwierigkeit. Was wird geschehen, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, wo die Übersiedlung aus einer Gegend in eine andere gestattet wird? Denn wir wollen annehmen, daß man nicht gesetzlich oder von Obrigkeit wegen jedem seinen Aufenthaltsort anweist, sondern daß man hierin jedem freie Wahl läßt.

Das ist ein wesentliches Erfordernis wahrer Freiheit. Was würde also geschehen, wenn im Zukunftsstaat volle Freiheit der Wohnungsveränderung bestände? Wir fürchten, die Wander- und Vagabundierlust möchte eine Art epidemischer Krankheit werden. Heute werden wenigstens die nicht vollständig Besitzlosen durch ihr *eigenstes Interesse* für längere Zeit oder auch dauernd an einen bestimmten Wohnort gefesselt, und selbst der Besitzlose muß sich in der Wahl seines Aufenthaltsortes nach der Aussicht auf seinen Unterhalt richten. Diese Rücksichten fallen aber im Sozialismus weg. Jeder Genosse weiß, daß er überall im weiten Vaterlande gleichmäßig zu Hause ist, daß er überall allen andern als gleichberechtigt dasteht und Anspruch auf Anstellung und Unterhalt hat. Die Bauern in der Eifel oder auf der Rauhen Alb wissen, daß sie ebensogut das Recht haben, am Rhein oder am Neckar zu wohnen. Warum soll der eine jahraus jahrein auf der Lüneburger Heide oder auf dem Harz wohnen und arbeiten, während der andere an den reizenden Ufern des Rheins oder der Mosel sich aufhält? Warum soll der eine nicht ebensogut als der andere ein „Städter" werden können und dem Stadtkinde die Freuden des Landlebens in der Eifel verschaffen?

Wird man vielleicht die Rücksicht auf Kinder oder Kranke anführen, um uns begreiflich zu machen, wie trotz allem die Seßhaftigkeit im Sozialistenstaat bestehen könne? Allein die Sorge für Kinder und Kranke übernimmt ja überall der Staat, sie kann also der Wanderlust kein Hemmnis bereiten. Oder wird man die *Heimatsliebe* der sozialistischen Genossen betonen? Wir sagen *Heimatsliebe*; denn die *Vaterlandsliebe* im weiteren Sinn, d. h. die Liebe zum Gemeinwesen, zu dem man gehört, kann der Sozialist überall gleichmäßig befriedigen. Sein Vaterland ist nicht die Gemeinde oder ein bestimmter Ort, sondern der ganze Staat. Jeder Sozialist hat ja in jeder Gemeinde des großen Gemeinwesens dasselbe Recht, in der Geburtsgemeinde besitzt er nicht *mehr* Rechte als in jeder andern. Warum soll er sich also dauernd zu seinem Geburtsort hingezogen fühlen? Die Grundlage der Liebe zur heimischen Erde ist das *Eigentumsrecht*. Bei einem besitzlosen Bettler reicht die Liebe zum heimatlichen Boden nicht weiter als das Versorgungs- oder Unterstützungsrecht. Erst wenn eine Familie lange an demselben Orte gewohnt und gearbeitet hat, wenn sie dort ihre kleine Geschichte besitzt, wenn sich zahlreiche freundnachbarliche und verwandtschaftliche Beziehungen gebildet, entsteht die Liebe zur engeren Heimat. Alles das setzt aber das Privateigentum, und zwar durchschnittlich das Grundeigentum, wenigstens den Besitz eines Hauses oder kleinen Anwesens, eines eigenen „Daches" voraus. Diese Grundlagen fehlen aber dem Sozialismus, wo jeder Fußtritt Erde allen Staatsangehörigen gleichmäßig angehört. Es befremdet uns deshalb gar nicht, daß sozia-

listische Stimmen schon wiederholt die Vaterlandsliebe als „Vorurteil", ja geradezu als „Unsinn" bezeichnet haben.

### IV. Verteilung der Arbeit; Berufswahl.

Fr. Engels, ein Hauptprophet des Sozialismus, nennt den Übergang aus der Anarchie der kapitalistischen Produktion in die „planmäßige, bewußte Organisation" derselben im Kommunismus den „Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit[1]". Sehen wir einmal zu, wie es mit diesem „Sprung in das Reich der Freiheit" beschaffen ist.

Der Gemeinde oder vielmehr den vom Volke gewählten Vorstehern liegt es ob, das von der Zentralbehörde bestimmte Arbeitspensum an die verschiedenen Arbeiter oder Arbeiterinnen zu verteilen. Sie hat festzusetzen, wer sich dem Landbau, der Industrie, dem Bergbau, der Verteilung der Produkte, der Besorgung der Verkehrsmittel usw. zuwenden soll. Es ist gleichgültig, ob die Gemeindebehörde unmittelbar selbst die Stellung bezeichne, die jeder einzelne innerhalb eines Produktionszweiges einnehmen soll, oder ob sie die Verteilung den für diesen Produktionszweig bestimmten Genossen überlassen will. Immerhin hat sie zu bestimmen, wer sich den verschiedenen Produktionszweigen zuwenden soll. Hierbei wird selbstverständlich wieder vorausgesetzt, daß die Produktionsvorstände über eine seßhafte Bevölkerung zu verfügen haben.

Oder läßt sich die Verteilung der verschiedenartigen Arbeiten vielleicht anders bewerkstelligen? Nicht wenige sozialistische Schwärmer wollen die Wahl der Beschäftigung dem Belieben eines jeden anheimstellen. So A. Bebel[2], Stern[3] und Kautsky[4]. „Jeder einzelne", sagt Bebel, „entscheidet über den Arbeitszweig, in dem er beschäftigt sein möchte. Die große Zahl der verschiedensten Arbeitsgebiete ermöglicht den verschiedensten Wünschen Rechnung zu tragen . . . Die einzelnen Arbeitszweige und Abteilungen wählen ihre Ordner, welche die Leitung zu übernehmen haben. Das sind keine Zuchtmeister, wie die heutigen Arbeitsinspektoren und Werkführer, sondern Genossen, welche die ihnen übertragene verwaltende Funktion an Stelle einer produzierenden ausüben." Je nach Wunsch kann die sozialistische Gesellschaft „die eine Jahreszeit mehr sich auf ländliche, die andere mehr

[1] Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 76. Auch K. Kautsky (Karl Marx' ökonomische Lehren, Stuttgart 1890, 259) hat sich diese Phrase angeeignet.

[2] Die Frau, 379.

[3] Thesen über den Sozialismus, 37 ff.

[4] Am Tage nach der Revolution, 20.

sich auf industrielle und kunstgewerbliche Produktion werfen[1]. Nicht nur in bezug auf gewerbliche, sondern auch auf wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung ist jedem Gelegenheit zu passender Abwechslung gegeben[2].

Eine Gegenfrage. Wie kann noch von einer „einheitlichen, planmäßigen Regelung der Arbeit" die Rede sein, wenn jeder tun kann, was er will? Da kommen die Sozialisten und klagen über die „Produktionsanarchie" und wollen doch schließlich diese Anarchie zum Prinzip erheben! Oder glauben sie im Ernst, es genüge, einen Produktionsplan zu entwerfen und bekanntzumachen, und dann würden ohne weiteres die nach Millionen zählenden Genossen sich aus eigenen Stücken so nach Ort, Zeit und Beschäftigungsart verteilen, wie es der Produktionsplan fordert? Das sind unmögliche Träumereien! Überläßt man die Wahl den einzelnen, so wird alles den leichteren, angenehmeren, ehrenvolleren Beschäftigungen zuströmen. Die Gewerbtätigkeiten sind nun einmal sehr ungleich, und auch der Sozialismus kann an dieser Ungleichheit nichts ändern. Die Tätigkeit eines „Ordners" oder Mitglieds des Produktionsrates ist eine leichtere Sache als die eines Maschinenheizers oder Hauers in einem Bergwerk, oder eines Arbeiters in einer chemischen Fabrik in glühend heißer Temperatur und in einer mit schädlichen Stoffen geschwängerten Luft, und noch angenehmer als die widerlichen Arbeiten der Straßen- und Kloakenreinigung. Die Sozialisten können die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß viele Beschäftigungen lästig, beschwerlich und gefahrvoll sind und den Menschen Überwindung kosten. Wenn man die Wahl den einzelnen überläßt, so werden sich ohne Zweifel für derartige Arbeiten nicht ausreichende Kräfte finden[3].

Bebel[4] meint, Straßenreinigen, Waschen und andere unangenehme Arbeiten könnten in der sozialistischen Gesellschaft durch rein mechanische Vorrichtungen besorgt werden, so daß sie aufhören würden, widerwärtig zu sein. Allein wenn wir auch in dieser Beziehung die allergrößten Zugeständnisse machen wollten: zu glauben, alles Unangenehme werde sich durch Maschinen besorgen lassen, ist naiv. Es wird immer

[1] Die Frau, 463. [2] Ebd. 398, 400 ff.

[3] Marx, der sich in bezug auf seine Zukunftspläne nur selten aus dem Halbdunkel verschwommener Redensarten herauswagt, behauptet, in der „höheren Phase" des Kommunismus werde die Gesellschaft auf die Fahne schreiben: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" „Jeder nach seinen Fähigkeiten" soll wohl heißen, jeder werde seinen Fähigkeiten entsprechend der Gesamtheit dienen. Aber wer entscheidet über die Fähigkeiten eines jeden? Soll man das Urteil über seine Befähigung und die Wahl der Beschäftigung dem einzelnen überlassen? Dann wird die Anarchie herrschen. Soll darüber eine Kommission oder sonst jemand entscheiden? Dann haben wir die schlimmste Sklaverei. Aus diesem Entweder — Oder kommt der Sozialismus nicht heraus.

[4] Die Frau, 409.

sehr viele unangenehme Arbeiten geben, die nur durch persönliche Leistung sich erledigen lassen. Außerdem müssen die Maschinen besorgt und geleitet werden. Oder glaubt Bebel wirklich, die Sozialisten würden es einst in der technischen Vervollkommnung so weit bringen, daß man die Maschinen bloß in die Schächte hineinzujagen braucht, um sie bald mit Kohlen beladen wiederkommen zu sehen? Die bisherige Erfahrung lehrt, daß mit dem Fortschritt des Wirtschaftslebens die widrigen Beschäftigungen eher zu- als abnehmen. Lassen sich heute einige unangenehme Arbeiten durch Maschinen besorgen, so sind dafür andere noch unangenehmere aufgekommen. Man denke nur an so viele chemische Fabriken, die zuweilen eine ganze Gegend verpesten[1].

Wer also nicht annehmen will, im Zukunftsstaat werde Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Liebe zur Zurücksetzung und Beschwerde allgemein werden, dem wird nichts übrigbleiben als zuzugeben, daß schließlich obrigkeitliches Kommando oder der unabänderliche Beschluß der Volksmehrheit für Besetzung der unangenehmen und niedrigen Stellen sorgen muß. Damit ist aber die Freiheit der Berufswahl beseitigt und der Unzufriedenheit und Klage eine reiche Quelle geöffnet. Wir dürfen nicht vergessen, daß „alle Klassenunterschiede abgeschafft werden", daß volle „Gleichberechtigung" und „Gleichheit der Existenzbedingungen" herrschen sollen. Ist es mit dieser Gleichheit verträglich, daß man durch Mehrheitsbeschluß die einen zu niedrigeren und beschwerlicheren Arbeiten zwinge als die andern?

### V. Einige unmögliche Auswege.

Die freie Berufswahl ist ein so wesentlicher Bestandteil der menschlichen Freiheit, daß ohne sie das Leben zur Sklaverei wird. Begreiflich deshalb, daß die Sozialisten und ihre Gönner sich um Mittel umgesehen haben, ihr trotz aller planmäßigen Regelung der nationalen Arbeit ein Plätzchen im sozialistischen System zu verschaffen.

Schäffle glaubt, durch ein „Regulierungssystem" ließe sich die Freiheit der Berufswahl mit der öffentlichen Organisation der Arbeit vereinigen. Eigens zu diesem Zweck eingesetzte Berufsämter könnten durch Herabsetzung der Besoldung den übermäßigen Zudrang zu gewissen Berufen hemmen und durch entsprechende Gehaltserhöhung auf solche Berufszweige ablenken, bei denen Arbeitermangel herrscht. Der Vorschlag setzt jedoch voraus, „Berufsämter" könnten nach Gutdünken die Besoldung der Arbeit hinauf- oder hinabsetzen, soweit dies der Organi-

[1] Merkwürdig ist, daß Bebel zur selben Zeit, wo er uns das Verschwinden der unangenehmen Arbeiten verheißt, ausführlich schildert, mit welch gewissenhafter Sorgfalt man in der sozialistischen Gesellschaft alle Arten von Auswürfen verwerten werde! Er stellt uns in dieser Beziehung die Chinesen als Muster vor!

sation der Arbeit dient. Damit wäre die sozialistische „Werttheorie" über den Haufen gestoßen; denn der Wert der Produkte hinge nicht mehr von der nötigen Arbeitszeit ab, sondern von äußeren Umständen: von der größeren Nachfrage oder dem größeren gesellschaftlichen Bedürfnis. Werden es sich sodann die Arbeiter gutmütig gefallen lassen, daß man ihnen plötzlich den Sold verringere, etwa weil in einem andern Berufszweige Mangel an Arbeitskräften eingetreten ist? Dieses Auskunftsmittel hätte endlich zur Folge, daß die niedrigeren und unangenehmeren Beschäftigungen, bei denen meistens am wenigsten geistige Arbeit erforderlich ist, die bestbesoldeten wären und die Besoldung in dem Maße abnähme, als die Arbeit an Ansehnlichkeit und Geistigkeit zunimmt; denn naturgemäß wird der Zudrang zu den höheren und angenehmeren Arbeiten immer stärker bleiben. Ein solches Verfahren wäre aber nicht nur an sich unbillig, sondern würde auch jeden Trieb nach höherer Bildung, nach Emporsteigen in der Gesellschaft im Keime ersticken.

Der Amerikaner E. Bellamy, der es unternommen hat, in einem Roman[1] den sozialistischen Zukunftsstaat auszumalen, will der Schwierigkeit der richtigen Berufsverteilung durch Regulierung der Arbeitszeit begegnen. Ist die Zahl der Bewerber für einen Beruf zu groß, für einen andern zu gering, so wird die Arbeitszeit von der „Regierung" für den ersteren verlängert und für den letzteren verkürzt. „Tatsächlich reicht natürlich eine mäßige Herabsetzung der Arbeitszeit oder die Gewährung anderer Vorzüge hin, die nötigen Freiwilligen für irgendeine der Menschheit notwendige Verrichtung zu sichern." Sollten sich trotzdem keine Bewerber finden, so braucht die Verwaltung nur zu erklären, dieselbe sei ein „besonderes Wagnis, und diejenigen, welche sie übernehmen, seien der Dankbarkeit der Nation besonders würdig, um von Freiwilligen überlaufen zu werden (!). Unsere jungen Leute sind sehr ehrgeizig und lassen sich eine solche Gelegenheit nicht leicht entgehen". Wird der Zudrang zu einem Gewerbe zu groß, so sollen diejenigen unter den Bewerbern ausgewählt werden, welche sich die meisten Kenntnisse darin erworben haben[2].

Wir geben diese Stelle, weil sie charakteristisch ist für die Behandlungsweise Bellamys. Er träumt sich Menschen zusammen, die fast allen Leidenschaften und Armseligkeiten der heutigen Adamskinder entrückt sind und von Eifer und Hingebung für das Gemeinwohl brennen. Sind das etwa die wirklichen Menschen, die wir vor uns sehen? Bellamy selbst widerlegt diese Ansicht, indem er in grellen Farben die gemeine, rücksichtslose Selbstsucht der heutigen Menschheit schildert. Man

[1] Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887; herausg. von G. v. Gizycki. Leipzig, Reclam.

[2] Ebd. 55.

muß mit den Menschen rechnen, wie sie nun einmal sind und bleiben werden, und für diese ist das Regulierungssystem Bellamys unbrauchbar. Oder glaubt Bellamy wirklich, die in einem Berufe seit längerer Zeit Beschäftigten würden es sich ruhig gefallen lassen, daß man die Arbeitszeit immer mehr verlängere, weil sich zu viele Bewerber für denselben melden? Wird sich eine solche für verschiedene Gewerbe verschiedene Arbeitszeit zur Zufriedenheit aller von der Regierung festsetzen lassen? Der Zudrang zu den Gewerben ist nicht etwas Unveränderliches, sondern ändert sich je nach der wankelmütigen Neigung der Menschen oder nach Zeit und Umständen. Für ein ganzes Reich immer durch Bestimmung der Arbeitszeit die Zahl der Bewerber dem Bedürfnis entsprechend regulieren, ohne schwere Mißgriffe zu tun und Unzufriedenheit zu wecken, ist nicht möglich.

Nehmen wir nur die Sache konkret. Bergwerksarbeit ist viel lästiger, unangenehmer und gefährlicher als etwa die Beschäftigung eines Kunstgärtners, eines Aufsehers, Künstlers usw. Um genügende Bewerber zu finden, müßte man also die Arbeitszeit für die Bergleute recht gering ansetzen. Was folgt daraus? Daß man auch die Zahl der Bergleute bedeutend vermehren muß, wenn man die nötigen Rohstoffe, z. B. Steinkohlen, zutage fördern will. Das von den Bergwerksarbeitern Gesagte gilt in gleicher Weise von allen niedrigen und unangenehmen Arbeiten, z. B. den Verrichtungen des Straßenreinigens, der Stallknechte, Steinklopfer, Kaminfeger u. dgl. Für alle diese niedrigsten Gewerbe müßte man die Zahl der Angestellten bedeutend vermehren, um den Ausfall an Arbeitszeit durch die Zahl der Arbeiter zu decken. So würden also die Arbeitskräfte den höheren und geistigeren Beschäftigungen entzogen, und die ganze Gesellschaft erhielte einen beständigen Druck nach unten. Je niedriger und unangenehmer ein Gewerbe wäre, um so mehr Arbeitskräfte würde es beschäftigen. Hierzu kommt noch, daß nach Bellamy alle den gleichen Anteil am Nationalprodukt haben sollen; ein Pferdeknecht z. B. erhält bei geringer Arbeitszeit gerade so viel als ein Künstler oder Gelehrter oder Arzt, der vielleicht doppelt so lang arbeiten muß!

Bebel glaubt einen andern Ausweg gefunden zu haben. Er hofft zwar zunächst das allermeiste von dem Gemeinsinn der Arbeiter, die sofort freiwillig in die etwa entstehenden Lücken eintreten werden, sobald sie die Ordner dahin „dirigieren". Reicht dieses Mittel nicht aus, so müssen alle der Reihe nach die unangenehmen Arbeiten übernehmen: „Da gibt es keine falsche Scham und keine widersinnige Verachtung nützlicher Arbeit[1]." Ja noch mehr: er meint, die hohe Ausbildung in der Zukunftsgesellschaft werde es ermöglichen, daß schließlich jeder Arbeiter

[1] Die Frau, 408.

der Reihe nach alle Funktionen übernehmen könne. „Es ist also nicht ausgeschlossen, daß bei vorgeschrittener Organisation und bei höherer Durchbildung aller Glieder diese Funktionen alternierende werden, die nach einem bestimmten Turnus alle Beteiligten ohne Unterschied des Geschlechtes übernehmen[1].“ Bebel behauptet dies zunächst nur von den Funktionen innerhalb eines Produktionszweiges. Allein später gibt er dieser Behauptung eine viel weitere Ausdehnung. In der sozialistischen Gesellschaft wird man dem Abwechslungsbedürfnis die größte Rechnung tragen können, weil jeder Gelegenheit hat, sich in allen Gewerben auszubilden. „Für Handfertigkeiten und kunstgewerbliche Übungen bleibt Zeit in Menge vorhanden. Große, mit allem Komfort, technisch aufs vollendetste eingerichtete Lehrwerkstätten erleichtern Jungen und Alten die Erlernung einer Tätigkeit. Chemische und physikalische Laboratorien, entsprechend allen Anforderungen an den Stand dieser Wissenschaften, werden vorhanden sein und nicht minder Lehrkräfte. Jetzt erst wird man gewahr werden, welch eine Welt von Trieben und Fähigkeiten das kapitalistische Produktionssystem unterdrückte oder in falscher Weise zur Entwicklung kommen ließ[2].“

Also für alle unangenehmen Beschäftigungen, für die sich nicht freiwillig Arbeiter melden, wird einfach der Reihe nach jeder Genosse sich hergeben müssen! Jeder muß, wenn die Reihe an ihn kommt, Straßenreiniger, Kaminfeger, Stallknecht usw. werden. Denken wir uns die Herren Ebert, Scheidemann, David, Bernstein, die „ohne falsche Scham“ der Reihe nach alle unangenehmen Beschäftigungen übernehmen müssen, für die sich keine freiwilligen Bewerber finden. Kann man in einem solchen Zwangssystem noch von Freiheit reden?

Wenn nun gar Bebel der Ansicht ist, in der zukünftigen Gesellschaft werde die Erziehung und technische Ausbildung jeden zu allen Funktionen und Gewerben befähigen, so verdient das gar keine ernstliche Widerlegung. Man vergegenwärtige sich nur, was das heißen will: jeder übernimmt der Reihe nach alle gesellschaftlichen Funktionen, z. B. in einer Fabrik: Direktor, Werkführer, Maschinenheizer, Buchführer, einfacher Arbeiter oder Handlanger; dann wendet er sich einem andern Gewerbe zu, wird Redakteur, Setzer, Telegraphist, Maler, Architekt, Schauspieler, Landwirt, Kunstgärtner, Astronom, Professor, Chemiker, Apotheker usw. Kann da etwas Gründliches herauskommen?

So absurd die Annahme ist, es werde einst gelingen, die Arbeiter durch allseitige Entwicklung zu allen gesellschaftlichen Verrichtungen zu befähigen, so hat sie doch an Marx einen Vertreter gefunden. Er meint, „in einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft“ werde

[1] Ebd. 379. [2] Ebd. 399.

„die knechtende Unterjochung der Individuen unter die Teilung der Arbeit und damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit" verschwinden (vgl. oben 148f.). Damit kann nicht gemeint sein, daß die körperlichen und geistigen Arbeiten gleich würden, was doch gar zu widersinnig wäre. Der Sinn der Behauptung ist vielmehr, die kommunistische Entwicklung werde immer mehr jeden Arbeiter zu allen geistigen und körperlichen Verrichtungen befähigen und den Unterschied zwischen Hand- und Kopfarbeitern beseitigen. Auch im „Kapital" sucht Marx darzutun, daß die moderne Entwicklung immer mehr das „Teilindividuum" durch das „total entwickelte Individuum" zu ersetzen und dem Arbeiter „absolute Disponibilität", d. h. Verwendbarkeit in allen Verrichtungen, zu verleihen strebe.

Wenn Marx nur sagen wollte, man könne einen Arbeiter zu sehr verschiedenen, rein mechanischen Verrichtungen befähigen, so wollen wir das zugeben; aber behaupten, einst werde jeder auch in höheren, vorzugsweise geistigen Kenntnissen und Fertigkeiten ein „total entwickeltes Individuum" sein oder „absolute Disponibilität" haben, gehört in das Kapitel der Münchhausiaden. Marx beruft sich zwar auf die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze und ist so vorsichtig, diese allseitige Ausbildung des Individuums erst für eine „höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft" in Aussicht zu stellen. Aber dieses In-die-Ferne-rücken hilft hier nichts. Man mag sich den Menschen noch so entwickelt denken, er ist und bleibt ein sehr beschränktes Wesen, und je mehr sich der Kreis der menschlichen Fertigkeiten und Kenntnisse erweitert, um so weniger vermag ein einzelner sich in allem auszubilden. Gerade darauf beruht das Gesetz, daß die Arbeitsteilung um so größer wird, je mehr die Gesellschaft in der Kultur voranschreitet. Es gab eine Zeit, wo einer in fast allen bekannten Wissenschaften wohl bewandert sein konnte; heute ist das eine Unmöglichkeit. Diese Unmöglichkeit wird mit dem Kulturfortschritt immer größer. Wenn die Entwicklung bisher in dieser Richtung vor sich ging: wie sollen wir da erwarten, im sozialistischen Zukunftsstaat werde dieselbe die gerade entgegengesetzte Richtung einschlagen?

### VI. Widerlegung einer Einwendung.

Wenn man den Sozialisten vorwirft, daß sie schließlich die einzelnen kraft obrigkeitlichen Kommandos dorthin werden „dirigieren" müssen, wo das Gemeinwohl Arbeitskräfte erheischt, und dadurch die Berufsfreiheit aufheben, so sind sie gleich mit dem Einwurf zur Hand, auch heute herrsche keine Freiheit in der Berufswahl; die meisten seien durch

die Not gezwungen, den ersten besten Beruf zu ergreifen, der sich ihnen darbietet. „Die Sozialdemokratie", meint Kautsky[1], ein Hauptprophet der Sozialdemokraten, „kann die Abhängigkeit des Arbeiters von dem wirtschaftlichen Getriebe, in dem er ein Rädchen bildet, nicht beseitigen, aber an Stelle der Abhängigkeit des Arbeiters von einem Kapitalisten, dessen Interessen den seinen feindlich gegenüberstehen, setzt er seine Abhängigkeit von einer Gesellschaft, deren Mitglied er selbst ist, einer Gesellschaft gleichberechtigter Genossen, die gleiche Interessen haben."

Wir verzeichnen das Zugeständnis Kautskys, mit dem kommunistischen „Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit" sei es nichts. Aber wir sollen uns trösten. In der Zukunftsgesellschaft sind wir nicht mehr abhängig von einem Individuum, sondern von einer Gesamtheit, deren Teil wir sind. Als ob die Freiheit bloß in der Unabhängigkeit von einem Individuum bestände! Aber Knechtschaft ist Knechtschaft! Ob mir mein Tun und Lassen von einem Individuum oder von einer Gesamtheit vorgezeichnet werde, was macht das für einen Unterschied? Was soll das Bewußtsein über mich vermögen, ich sei das zwanzigste oder dreißigste Millionstel einer Gesamtheit, die mir befiehlt, heute Kaminfeger, morgen Stallknecht oder Briefträger zu sein?

Die Behauptung, auch heute sei der Arbeiter unfrei und von der Produktion abhängig, ist insofern richtig, als keine absolute Freiheit existiert. Aber zwischen absoluter Freiheit und allseitiger Gebundenheit ist ein weiter Weg. Daß die meisten heute gar nicht frei seien in der Berufswahl, ist unwahr. Die große Masse der Bevölkerung hat unstreitig einen großen Spielraum in der Berufswahl. Es gibt verhältnismäßig wenige, die nicht beim Verlassen der Volksschulen eine ganze Reihe von Berufen vor sich offen sehen. Eine völlig unumschränkte Freiheit wird es nie geben und hat es auch nie gegeben. Sie liegt auch gar nicht im Interesse der Gesellschaft, zu deren Vorteil es eher gereicht, wenn die Berufsstände eine gewisse Dauer und Festigkeit besitzen und sich aus den eigenen Reihen fortwährend ergänzen. Eine Familie, in der ein Beruf schon seit Geschlechtern überliefert ist, hat durchschnittlich in sittlicher und technischer Beziehung große Vorzüge vor einer andern, die in demselben Berufe ein Neuling ist.

Daß es daneben heute noch manche Fälle gibt, wo infolge übergroßer Armut die Berufswahl nahezu illusorisch wird, geben wir gerne zu. Aber im Vergleich zu dem, was im sozialistischen Zukunftsstaat geschähe, sind das seltene Ausnahmen. Außerdem läßt sich durch eine vernünftige Sozialreform diesem Übelstande zum guten Teile abhelfen.

[1] Das Erfurter Programm, 169.

Endlich — und das ist der entscheidendste Punkt — ist der Zwang in der heutigen Gesellschaft ein bloß moralischer, von der Willkür anderer unabhängiger, während er im Sozialismus die Gestalt eines obrigkeitlichen Kommandos annähme. Heute ist es das allereigenste Interesse, das jeden nötigt, einen Beruf zu ergreifen und sich dafür auszubilden. Auf Grund dieses moralischen Zwanges vollzieht sich die Verteilung der Berufe ohne Befehl und Gesetz. Selbst die niedrigsten und abstoßendsten Beschäftigungen finden durchschnittlich genügende Bewerber, und nach getroffener Wahl gibt sich im allgemeinen jeder zufrieden, solange er in seinem Beruf ein genügendes und sicheres Auskommen findet. Die heute in den Arbeiterkreisen vielfach herrschende Unzufriedenheit gilt nicht dem Berufe selbst, sondern der ungenügenden Entlohnung, der übermäßigen Anstrengung. Man suche ihre Lage zu bessern, und die Zufriedenheit mit ihrem Berufe wird bald wiederkehren, soweit nicht doktrinäre sozialistische Verhetzungen sie daran hindern. Allerdings, wenn man den Arbeitern die Idee beigebracht hat, daß alle Menschen die gleichen Rechte und die gleichen Existenzbedingungen haben sollen, dann wird es unmöglich, sie mit ihrem Stande auszusöhnen; aber gerade an diesem Gleichheitsfanatismus muß auch der Sozialismus zugrunde gehen, weil er etwas vollständig Unmögliches erstrebt.

### VII. Unmöglichkeit der staatlichen Organisation aller Arbeiten.

Ein weiterer Fehler im sozialistischen System ist die stillschweigende Voraussetzung, alle gesellschaftlichen Dienste und Leistungen ließen sich als Teile einem öffentlich geregelten Arbeitssystem einfügen. Diese Voraussetzung ist irrig. Es wird immer eine große Zahl von persönlichen Dienstleistungen geben, die sich ihrer Natur nach nicht staatlich zentralisieren lassen, wenn man nicht ein förmliches Kasernenregiment einführen will, so z. B. alle Dienste, welche die unmittelbare Pflege des Leibes betreffen in bezug auf Kost, Kleidung, Reinlichkeit, Küchen- und Hausdienst, Wäsche, Ausbesserungsarbeiten u. dgl. Soll jeder seinen Rock zu einem „öffentlichen" Schneider bringen? Soll jeder sich bei staatlich angestellten Barbieren und Friseuren zur Toilette melden? Sollen öffentliche Waschstuben und Bügelanstalten eingerichtet werden? Denn wir dürfen nicht vergessen, daß das Dienstbotenverhältnis, wie überhaupt jedes Lohnsystem, vom Sozialismus grundsätzlich verurteilt wird. Und wenn nun gar in einer Familie die Frau krank oder sonst arbeitsunfähig geworden oder gestorben ist? Oder meinen die Sozialisten, alle persönlichen Dienstleistungen ließen sich im Zukunftsstaat durch Automaten besorgen?

Gegen diese Einwendung hat man schon auf die heutigen Gasthöfe und Wirtschaften hingewiesen, wo alle zu jeder Zeit nach Wunsch bedient

werden und ihrem Herzen nichts zu versagen brauchen. Warum ließe sich nicht auch in der sozialistischen Gesellschaft durch öffentliche Küchen- und Speiseanstalten, durch öffentliche Wäschereien und Werkstätten in großem Stile für alle derartigen persönlichen Bedürfnisse sorgen? Allein um von den auflösenden Wirkungen zu schweigen, welche solche öffentliche Mahlzeiten und ähnliches auf das Familienleben ausüben würden: wäre das nicht eine wahre Knechtschaft, alle für die Befriedigung ihrer persönlichen Bedürfnisse von öffentlichen Anstalten abhängig zu machen? Dann möchten wir auch sehr bezweifeln, daß derartige öffentliche Speise- und Waschanstalten zur allgemeinen Zufriedenheit ausfielen. Die heutigen Anstalten dieser Art beruhen auf einem ganz andern Prinzip. Es sind Privatunternehmungen, bei denen der Eigentümer oder Unternehmer das größte Interesse daran hat, seine Gäste anzulocken und nach Möglichkeit in jeder Weise zufriedenzustellen. Denn sind diese unzufrieden mit der Gattung und dem Preise des Gelieferten, so verliert er seine Kunden. Er hat eben Mitbewerber, die auch ihrerseits alles aufbieten, um Kunden anzulocken.

Die sozialistischen Speiseanstalten dagegen wären öffentliche Einrichtungen, die von Beamten besorgt würden, ihren Bedarf nur aus den öffentlichen Vorratskammern beziehen könnten und keine Mitbewerber zu fürchten hätten. Würden diese vom Gemeinwesen bestellten Köche, Kellermeister, Kellner und wie sie alle heißen, so unermüdlich beflissen sein, ihre Gäste zufriedenzustellen, wie dies in den heutigen Privatanstalten der Fall ist? Das möchten wir sehr bezweifeln. Der „Genosse" Koch oder Kellner steht seinen Gästen ebenbürtig gegenüber, und wenn sie mit seinen Leistungen nicht zufrieden sind, so hat er dabei gar nichts zu verlieren. Diese sozialistischen Anstalten würden, fürchten wir, noch weit, weit hinter unsern Militärküchen zurückbleiben. Und nun denke man sich gar, daß alle Angestellten der Reihe nach ihre Funktionen wechseln und keine ordentlich verstehen: derselbe, der heute Koch ist, soll morgen Kellner, übermorgen Wasserträger, einen Tag später „Waschfrau", dann Kellermeister sein, endlich wieder für einen Tag lang Koch werden, solange ihn überhaupt die eigene Lust oder die öffentliche Leitung in dieser Anstalt festhält. Doch genug der Tollheiten.

## § 3. Ertragshöhe und Fortschritt im Sozialismus.

### I. Sozialistische Träume.

Die Wortführer der Sozialisten versprechen ihren Anhängern goldene Berge. Wenig Arbeit und viel Genuß, das ist die wahre Quintessenz des Sozialismus[1]. Das beweist z. B. das Bebelsche Buch „Die Frau".

[1] Schon der sonst behutsamere Marx hat in dieser Richtung den Ton ange-

Wenn wir diesem Volkstribun glauben wollen, so wird die Arbeit im Sozialismus „spielend" vor sich gehen; sie wird so produktiv sein, daß zwei bis drei Stunden täglicher Arbeit ausreichen, um allen Bedürfnissen vollkommen zu genügen[1]. Egoismus und allgemeines Wohl stehen in Harmonie, sie „decken sich[2]". Die ganze moralische Atmosphäre regt jeden an, „es dem andern zuvorzutun[3]". Einen Unterschied zwischen Faulen und Fleißigen, Intelligenten und Dummen gibt es nicht, weil, was wir darunter verstehen, verschwunden ist[4]. Eine ungeahnte „Welt von Trieben und Fähigkeiten", welche das kapitalistische Produktionssystem unterdrückte, wird entstehen[5]. „Man kennt weder politische Verbrechen und Vergehen mehr noch gemeine[6]." Die Kasernen und sonstigen Militärbauten, Justiz- und Verwaltungspaläste, Gefängnisse harren einer besseren Bestimmung[7]. Die Nationen werden sich „verbrüdern". Die Zeit des „ewigen Friedens" ist gekommen.

Ganz besonders wird der Ackerbau das ganze Land durch die trefflichsten Verkehrsmittel in einen großen Garten verwandeln und das Volk aus den Städten auf das Land locken. Wie in den Städten, so wird man auf dem Lande Museen, Theater, Konzertsäle, Spiel- und Speisesäle, Lesezimmer, Bibliotheken, Geschäftslokale, Bildungsanstalten[8], Parks und Promenaden, öffentliche Bäder, Laboratorien, Spitäler usw. besitzen.

Im Sozialismus wird es „Gelehrte und Künstler jeder Art in ungezählter Menge[9]" geben. Tausende glänzender Talente kommen zur Entfaltung: Musiker, Schauspieler, Künstler und Gelehrte, nicht von Profession — denn alle müssen ja an der Produktionsarbeit teilnehmen —, aber aus Begeisterung, durch Talent und Genie. „Es wird eine Ära für Künste und Wissenschaften entstehen, wie sie die Welt noch nie gesehen hat, und dementsprechend werden die Schöpfungen sein, die sie erzeugt[10]." Jedem ist auch Gelegenheit gegeben, seinen Veränderungstrieb zu befriedigen. Er kann fremde Länder und Erdteile besuchen, Expeditionen und Kolonisationen aller Art, die es in Menge geben wird, sich anschließen, wenn er Entsprechendes der Gesellschaft leistet[11]. Kurz: Herz, was willst du mehr? Das goldene Zeitalter des Saturnus wird wiederkehren und alle Menschen beglücken.

### II. Arbeitsamkeit und Wirtschaftlichkeit im Sozialismus.

Schade, daß vom Traum zur Wirklichkeit keine Brücke führt! Es ist kein Zweifel, daß in einem starkbevölkerten und zivilisierten Lande die

---

geben. Er läßt in der höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem sich das Individuum „allseitig" entwickelt hat, „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen" (vgl. oben S. 149).

[1] Die Frau, 50. Aufl., 403. [2] Ebd. 382. [3] Ebd. 406. [4] Ebd. 405, 409. [5] Ebd. 399. [6] Ebd. 444. [7] Ebd. 443. [8] Ebd. 439. [9] Ebd. 401. [10] Ebd. 459.

[11] Ebd. 463. Ähnlich wie Bebel weiden auch J. Stern (Thesen über den Sozialismus, 25 u. 34), Kautsky (Am Tage nach der sozialen Revolution, 48) und N. Lenin (Staat und Revolution, S. 89 ff.) ihre Phantasie am sozialistischen Zukunftsparadiese. Dieses Vergnügen ist bei lebhafter Einbildungskraft billig zu haben.

Erde nur um den Preis angestrengter Arbeit und großer Sparsamkeit im Verbrauch der Arbeitsmittel ihre Bewohner ernährt. Am Antrieb hierzu fehlt es, wie der Augenschein lehrt, in der heutigen Gesellschaftsordnung nicht. Das eigene Interesse, die Notwendigkeit der Selbsterhaltung und des Emporkommens zwingen die allermeisten zu rastlosem, energischem Schaffen. Am Rennen und Jagen nach Erwerb haben wir deshalb eher Überfluß als Mangel; ebensowenig gebricht es an sparsamer Verwertung der Arbeitsmittel: der Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel usw. Davon hängt eben in den meisten Fällen der Erfolg einer Unternehmung ab. Die Losung der Privatunternehmer ist, mit möglichst wenig Aufwand von Arbeit, Stoff und Zeit möglichst viel, wohlfeil und gut zu produzieren. Es werden freilich immer dazwischen Pfuscher und Schwindler ihr Unwesen treiben, aber auf die Dauer können sie sich doch nicht halten. Der Schwindel wird in 99 von 100 Fällen ans Tageslicht kommen, und wenn er zuweilen glückt, so geschieht dies meist nicht ohne Mitschuld der leichtgläubigen und gierigen Käufer und meistens auch der Gesetzgebung und Regierung, welche zur Verhinderung der Schwindelunternehmungen nicht das Ihrige tun.

Wie stände es nun mit dieser ausdauernden Arbeitsamkeit und der Sparsamkeit in bezug auf die Produktionsmittel im sozialistischen Staate?

Marx versichert (vgl. oben S. 148 f.): „In einer höheren Phase der kommunistischen Entwicklung" werde „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis" sein, d. h. ihr werdet sein wie die Götter. Bebel sucht seinen Meister mit großen Verheißungen noch zu überbieten. Ihm „leuchtet" es ein, „daß eine solche auf voller Freiheit und Gleichheit organisierte Arbeit, wo einer für alle, alle für einen stehen, das höchste Gefühl der Solidarität erweckt, einen Geist freudiger Schaffenslust und einen Wetteifer erzeugt, wie er in dem heutigen Wirtschaftssystem nie und nirgends zu finden ist. . . . Und dieser Geist wirkt auch wieder auf die Produktivität der Arbeit ein und auf die Vervollkommnung des Produkts[1]." „Weiter hat jeder einzelne und haben alle miteinander das Interesse, da sie gegenseitig füreinander arbeiten, daß alles möglichst gut und vollkommen und auch möglichst rasch geliefert wird, entweder um Arbeitszeit zu sparen oder um Zeit für Erzeugung neuer Produkte zur Befriedigung höherer Ansprüche zu erlangen."

Doch das sind leere Worte. Was für ein Interesse hat denn im Sozialismus der Arbeiter daran, sich Tag für Tag redlich abzumühen und haushälterisch mit den Arbeitsmitteln umzugehen? Die Frucht seines Fleißes kommt ja ihm nur zum allergeringsten Teil zugute.

[1] Die Frau, 380.

Wenn wir uns eine Million „Genossen" in einem sozialistischen Gemeinwesen denken, so erhält jeder nur ein Millionstel von dem Ertrag seiner Arbeit. Und wenn er träge ist, was liegt ihm daran, es geht ihm bloß ein Millionstel von dem verloren, was er durch seinen Fleiß herstellen würde.

Selbst Schäffle (Quintessenz des Soz., 31), der doch große Sympathien für den Sozialismus hegt, meint: „Es genügt bei einer Produktionsgemeinschaft von Millionen allein noch nicht, daß Produzent A weiß: mein ‚soziales Arbeitseinkommen' ist davon bedingt, daß auch die 999 999 andern ‚Kooperations'-Genossen fleißig sind wie ich. Das erweckt noch nicht die nötige Kontrolle, erstickt wenigstens nicht den Trieb der Faulheit, der Unredlichkeit, hindert nicht die Unterschlagung von Arbeitszeit gegenüber dem Ganzen, vereitelt nicht schon eine verschmitzte oder faktiöse Durchsetzung unrichtiger Taxationen der Einzelleistungen. Der Sozialismus müßte jeden einzelnen mindestens so stark mit seinem Privatinteresse für die Gesamtleistung interessieren, als es bei der liberalen Produktionsweise geschieht, — er müßte jede Einzelabteilung für außerordentliche Kollektivleistung zu prämiieren, für wirtschaftliche Nachlässigkeit büßen zu lassen wissen; er müßte ebenfalls und noch besser besondern technischen Fortschritt materiell auszeichnen, individuelles Verdienst ums Ganze gerecht belohnen; auch er müßte die zahllosen Arbeitskräfte je an die Stelle ihrer produktivsten Verwendung nicht durch obrigkeitliches Kommando, sondern durch die Macht des Individualinteresses zu dirigieren verstehen."

An dieser Macht des Privatinteresses fehlt es aber im Sozialismus. Wollte man sich im Sinne Schäffles auf Auszeichnungen und Prämierungen einlassen, die mächtig genug wären, um zu jahrelangem, rastlosem Schaffen anzutreiben, so würden bald große Ungleichheiten in den Existenzbedingungen eintreten und damit Neid, Eifersucht und Unzufriedenheit Platz greifen. Solche Auszeichnungen passen auch nicht zur sozialistischen Werttheorie.

Wir glauben deshalb, daß der Sozialismus, anstatt mit kurzer Arbeit Überfluß hervorzubringen, sehr bald gezwungen wäre, die heutige Arbeitszeit noch zu verlängern, um der Not zu steuern. Nach den eingehenden Berechnungen Soetbeers und Böhmerts betrug in Preußen das Einkommen pro Kopf[1]:

| | | | |
|---|---|---|---|
| im Jahre | | 1876 | 316 Mark |
| „ | „ | 1888 | 329 „ |
| „ | „ | 1890 | 342 „ |
| „ | „ | 1893/1894 | 350 „ |
| „ | „ | 1897/1898 | 390 „ |

[1] Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Art. „Einkommen"; Böhmert, Die Verteilung des Einkommens in Preußen und Sachsen (1898).

Nationalökonomen berechneten für Deutschland im Jahre 1912 auf den Kopf ein Einkommen von 640 Mark (vgl. Pesch, Lehrb. d. Nationalökonomie, II² [1920], 378). Wenn heute die Anstrengung aller Kräfte in der Produktion ein so kleines Durchschnittseinkommen erzielt, so wäre sicher zu erwarten, daß im Sozialistenstaat dieses Einkommen noch bedenklich zusammenschmelzen würde. Und nun denke man sich gar eine ganz kurze Arbeitszeit täglich! Nach Bebel soll die Arbeitszeit zwei bis drei Stunden betragen. Die Sozialisten dürfen auch mit dergleichen Verheißungen nicht sparsam sein, wenn sie bei der Arbeiterschaft Gehör finden wollen. Denn wenn diese schließlich im Sozialistenstaat ebensoviel arbeiten muß wie heute, was nützt ihr dann die ganze Emanzipationsbewegung mit ihren großsprecherischen Verheißungen?

Setzen wir also den Fall, die Arbeitszeit der Bergleute werde von acht auf vier Stunden täglich verkürzt. Was ist nun die Folge davon? Daß fortan *die Zahl der Arbeiter, wenn nicht verdoppelt so doch ganz bedeutend vermehrt werden muß.* Wenn vorher 100 000 Arbeiter in einem Kohlenrevier beschäftigt waren, so muß die Zahl derselben auf 200 000 vermehrt werden. Und was von den Bergwerksarbeitern gesagt wurde, gilt von den Hütten- und Fabrikarbeitern, von den Bauern und Feldarbeitern, von den Schriftsetzern, Schneidern, Schustern, Bäckern, von den Angestellten bei Eisenbahnen, Dampfschiffen und andern Verkehrsmitteln. Wo wird der Sozialismus alle die nötigen Arbeitskräfte auftreiben? Wird man überhaupt nur so viel Arbeitskräfte haben, als zur Erzielung der notwendigsten Unterhaltsmittel erforderlich sind?

Freilich rühmen sich die Sozialisten, daß die heutigen *Müßiggänger* alle im Zukunftsstaat an der Produktion teilnehmen müssen. Damit ist aber nur zugestanden, daß die Freiheit der Berufswahl im Kollektivismus unmöglich ist, nicht aber bewiesen, daß das Arbeitspensum des einzelnen sich vermindert.

Nicht wenige Sozialisten setzen große Hoffnungen auf die gegenseitige *Überwachung und Kontrolle*. Aber diese Überwachung ist in vielen Fällen unmöglich, namentlich wenn mehrere in der Trägheit gemeinschaftliche Sache machen. Wo sie aber wirksam wäre, wie etwa in geschlossenen Werkstätten, würde sie zu einem förmlichen System kleinlicher Überwachung und Auskundschaftung führen. Klassische Illustrationen zu dieser Behauptung liefern die nach dem Vorschlag L. Blancs im Jahre 1848 mit Staatsunterstützung gegründeten Nationalwerkstätten[1].

[1] Vgl. *Leroy-Beaulieu*, Le collectivisme, 354.

### III. Fortschritt im Sozialistenstaat.

Ist auf der heutigen Kulturstufe schon die genügende Produktion im Sozialismus unmöglich, so noch viel mehr ein Fortschritt in der Produktion. Daß Privatwirtschaft auf Grund des Sondereigentums den Fortschritt mächtig fördert, ist eine Tatsache, die sich heute mit Händen greifen läßt. Welch ein ungeheurer Fortschritt in wenigen Jahrzehnten! Man denke nur an die Dampfschiffe, Eisenbahnen, Telegraphen, Telephone, Phonographen, Automobile, Luftschiffe, Flugapparate usw. Fast jeder Tag bringt uns neue, ungeahnte Einrichtungen. Jeder ist eben durch sein allereigenstes Interesse gehalten, sich andern nützlich zu machen, ja seine Mitbewerber zu überflügeln. Deshalb ist jeder darauf bedacht, bequemere, nützlichere und wohlfeilere Einrichtungen zu erfinden. Wer das Beste und Nützlichste am wohlfeilsten anbietet, läuft schließlich allen Mitbewerbern den Vorrang ab.

Was würde aus diesem Fortschritt im Sozialismus werden? Bebel steht zwar nicht an, zu behaupten: im Sozialistenstaat würden alle „auf Verbesserung, Vereinfachung, Beschleunigung sinnen. Der Ehrgeiz, zu erfinden, zu entdecken, wird in höchstem Grade angeregt; einer wird an Vorschlägen und Ideen den andern zu überflügeln suchen[1]". Solche Auslassungen verraten nur den Volksagitator. Alle sollen beständig auf Verbesserungen und Entdeckungen sinnen? Aber selbst wenn wir zugeben wollten, die sozialistische, für alle nahezu gleiche Bildungshöhe[2] befähige die Arbeiter, Entdeckungen zu machen, was wir sehr bezweifeln: wo ist denn das Interesse, das zu Entdeckungen und Verbesserungen antreiben soll? Und selbst wenn es an diesem Interesse nicht fehlen sollte: wo findet der Arbeiter Mittel, um in der Gütererzeugung Entdeckungen zu machen?

Entdeckungen und Erfindungen setzen voraus, wenigstens auf wirtschaftlichem Gebiete, daß man selbst Produktivgüter besitze, dieselben nach Wunsch verarbeiten, mit ihnen experimentieren könne. Sie setzen ferner voraus, daß jemand sich gründlich in einem Zweige ausbilde und aus demselben seine Lebensaufgabe mache, daß er mithin nicht nach Belieben eines Ordners oder eines Mehrheitsbeschlusses oder nach dem „Turnus" von einem Zweig in den andern „dirigiert" und so in allem bloß ein Halbwisser werden könne. Schäffle (Quintessenz, 5) spricht von zünftigen „Forschern, Künstlern, Gelehrten", die der Sozialismus anstellen könnte. Aber Bebel, der früher dasselbe behauptet hatte[3], bestreitet jetzt das Vorhandensein solcher Existenzen. Alle sollen sich an der Produktion „physisch" beteiligen, nur die übrigbleibende freie Zeit hindurch darf jeder seinen „Lieblingsstudien" obliegen[4]. Wir möchten stark

[1] Die Frau, 380. [2] Ebd. 401 ff. u. 448 ff.
[3] Unsere Ziele, 32. [4] Die Frau, 401.

bezweifeln, daß nach den allgemeinen Produktionsarbeiten noch viel Lust zu wissenschaftlicher und künstlerischer Tätigkeit übrigbleibe, und noch mehr, daß die „Genossen" diese Zeit ernsten, nachhaltigen Studien und nicht vielmehr dem Müßiggang und Genuß widmen werden.

Doch nehmen wir an, ein Sozialist habe eine wichtige neue Entdeckung gemacht. Nun handelt es sich darum, dieselbe praktisch zu verwerten. Unter Voraussetzung des Privateigentums geht dies sehr leicht vonstatten. Hat der Erfinder Kapital, oder gelingt es ihm, einen einzigen Kapitalbesitzer zu gewinnen, so wird die Entdeckung bald ihren Weg durch die Welt machen, wofern sie sich bewährt. Anders im Sozialismus. Hier muß jeder Entdecker sich entweder an die oberste Leitung der Produktion oder aber direkt an das Volk wenden und die Mehrheit der Abstimmenden für sich zu gewinnen suchen. Das dürfte aber keine geringe Schwierigkeit bieten. Nur schwer sind ganze Körperschaften für Neuerungen zu gewinnen, namentlich wenn die Mitglieder kein Privatinteresse daran haben und zur Übernahme neuer Arbeiten gezwungen werden. Handelt es sich z. B. um neue Maschinen, Heizungs- oder Beleuchtungsapparate, Bauten, Fahrstraßen, Kanäle, Tunnels u. dgl., so kostet die Neuerung vorderhand eine große Vermehrung des nationalen Arbeitspensums. Wird einmal eine Neuerung beschlossen, so muß sie auch in der ganzen sozialistischen Gesellschaft durchgeführt werden, damit die Arbeits- und Existenzbedingungen aller gleichbleiben. Wird man sich nun zu solchen Neuerungen verstehen? Wir fürchten, selbst Einrichtungen, die schon von vornherein ganz zweifellos große Vorteile versprechen, würden nicht eingeführt werden, um wie viel weniger jene viel zahlreicheren, bei denen erst wiederholte Versuche notwendig sind, um sich von ihrer Vortrefflichkeit zu überzeugen.

Nicht zu übersehen ist auch der Umstand, daß heute mehrere Erfindungen gleichzeitig praktisch eingeführt und verwertet werden können, so daß eine allseitige Erprobung derselben möglich ist und schließlich diejenige die Oberhand behält, die sich praktisch bewährt hat. So besitzt man eine Bürgschaft, daß immer die besten und brauchbarsten Einrichtungen endlich obsiegen. Eine solche gleichzeitige Erprobung wäre aber im Zukunftsstaat nicht zu erwarten, weil dieselbe eine beträchtliche Vermehrung der Arbeit erheischt, von der es zweifelhaft ist, ob sie sich in der Zukunft lohnen wird, und von deren Nützlichkeit das Volk sich nur schwer würde überzeugen lassen.

### IV. Kunst und Wissenschaft im Sozialismus.

Wenn es zur Verwirklichung einer Sache genügte, sie kühn zu behaupten, so wäre der Sozialismus nicht Gegner, sondern Förderer der

Künste[1]. Allein, ist schon der Fortschritt auf volkswirtschaftlichem Gebiete in der sozialistischen Gesellschaft in Fesseln geschlagen, so gilt dies noch mehr von dem Fortschritt auf dem Gebiete der Künste und Wissenschaften. Nach Bebel sollen im Sozialismus sich alle ohne Ausnahme unmittelbar an der Produktion beteiligen; es soll mithin keine Gelehrten und Künstler von Profession geben. Das ist folgerichtig gedacht, zeigt aber das Widersinnige des sozialistischen Systems. Denn daß unter dieser Voraussetzung von einem nennenswerten Fortschritt nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand.

Wer Gründliches in Wissenschaften und Künsten leisten will, darf dieselben nicht bloß nebenher in den Mußestunden aus Liebhaberei betreiben, sondern muß sich ihnen von Jugend auf widmen können. Nun will aber der Sozialismus in der Jugend alle Genossen möglichst in alle Produktionszweige einführen, da ja die Produktion die eigentliche oder besser die einzige öffentliche Aufgabe im Sozialistenstaat ist; er will ferner die unangenehmen Arbeiten, wenn sich keine Freiwilligen melden, der Reihe nach allen aufbürden; er will endlich alle das ganze Leben hindurch an die Produktion ketten. Wird da noch von einem höheren, wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffen die Rede sein können? Wird neben den physischen Arbeiten noch wahre Lust und Begeisterung für einen Wissenszweig übrigbleiben? In der heutigen Gesellschaftsordnung ist es das Interesse oder das Bedürfnis, das von Jugend auf zu ernster Arbeit antreibt. Davon hängt die eigene Existenz, das Emporkommen und die Stellung in der Gesellschaft ab. Von einem Einfluß wissenschaftlicher und künstlerischer Leistungen auf die gesellschaftliche Stellung kann im Sozialismus keine Rede sein. Die Besoldung richtet sich nach der geleisteten Produktionsarbeit, nicht nach den Beschäftigungen, die jemand in Mußestunden aus Liebhaberei treiben mag.

Es kommt heute freilich zuweilen vor, daß manche auch ohne Rücksicht auf äußere Vorteile, aus reiner Liebhaberei gründlich gewissen Studien oder Künsten obliegen. Aber das sind doch verschwindende Ausnahmen, und selbst diese erhielten meistens den ersten energischen Antrieb zu solchen Studien durch die Not oder andere äußere Interessen. Sie setzen bloß die einmal liebgewonnene Beschäftigung aus Liebhaberei fort. Im sozialistischen Staat fehlt es aber an derartigen Antrieben in der Jugend, da er in allen Berufen jedem die gleichen Existenzbedingungen verheißt.

Wir wollen jedoch annehmen, die Forderung Bebels, daß sich alle „physisch" an der Produktion beteiligen, werde als unsinnig fallen gelassen, man ziehe es vor, eigentliche Gelehrte, Künstler und Forscher von

[1] Bebel, Die Frau, 401.

Profession anzustellen. Allein damit entgeht man nur der Charybdis, um in die Scylla zu geraten. Man gibt damit die sozialistische Werttheorie auf, derzufolge der Wert aller Gebrauchsgegenstände sich bemißt nach dem zu ihrer Herstellung erforderlichen Arbeitsquantum. Unter dieser Arbeit kann nur mittelbar oder unmittelbar produktive Arbeit verstanden werden. Nun gibt es aber manche Wissenschaften und Künste, die für die Güterproduktion gar keinen oder wenigstens einen höchst geringen Wert haben. Was nützt die Dicht- und Tonkunst der Güterproduktion, was die Astronomie, die Philosophie, die vergleichende Sprachwissenschaft, die Geschichtsforschung, die Geologie usw.? Wenn man aber dennoch solche Arbeiten besolden will, wonach soll sich die Höhe des Soldes bemessen? Doch hierauf werden wir gleich bei der Verteilung der Produkte zurückkommen müssen. Würde ferner die ungleiche Behandlung, die darin liegt, daß man die einen als Gelehrte, Künstler, Forscher, Professoren verwendet, während die andern rauhe und unangenehme Arbeiten in Bergwerken und Fabriken zu leisten haben, nicht die „gleichen Existenzbedingungen" beseitigen und zu Eifersucht und Klagen Veranlassung geben? Wenn die Sozialisten heute über „unproduktive Existenzen" und „Drohnen" zetern, was würde erst im Zukunftsstaat geschehen, wo alle sich gleichberechtigt wissen und die Entscheidung für alle Angelegenheiten in Händen haben?

Schon früher haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß der Sozialismus die Freiheit der Berufswahl aufheben müßte. Wollte man Gelehrte, Forscher und Künstler anstellen, so würde das erst recht der Fall sein. Denn entweder setzt man voraus, die Künstler und Gelehrten seien so gestellt, daß sie Achtung und Ehre und zeitliche Vorteile genießen — und dann werden sich alle zu diesen Stellen herandrängen; oder man nimmt an, sie hätten nichts vor den übrigen voraus, sie genössen nicht mehr Auszeichnung als jeder Schuster und Schneider — und dann dürfte es wohl wenige geben, die es nach solchen Stellen gelüstete. In jedem Fall müßte die oberste Verwaltung die Entscheidung darüber in Händen haben, wer sich dem Gelehrten- oder Künstlerberuf zuwenden dürfe und wer nicht[1].

## § 4. Die Verteilung des Arbeitsproduktes.

Jetzt kommen wir zu dem Punkt im sozialistischen System, auf den seine Anhänger besonders pochen, und der ihm selbst unter den Nichtsozialisten manche Sympathien gewonnen. Ist es nicht unleugbar, so hört man klagen, daß die Produktion beständig zunimmt und trotzdem eine

[1] Über die Preßfreiheit im Zukunftsstaat vgl. unsern Sozialismus[16], 306.

immer größere Zahl Menschen der Armut anheimfällt? Woher diese Erscheinung? Von der ungerechten Verteilung der Produkte.

Gern geben wir zu, daß in der heutigen Güterverteilung manches Fehlerhafte ist und der Verbesserung bedarf. Es gibt nicht wenige Kapitalbesitzer, welche die Arbeiter in ungebührlicher Weise ausbeuten; nicht wenige, die durch unredliche Spekulation fremdes Eigentum an sich zu bringen wissen. Aber was wir entschieden bestreiten, ist, daß der Sozialismus durch seine Vorschläge eine gerechtere und bessere Verteilung herbeizuführen imstande sei.

Wir wollen annehmen, der Produktionsertrag sei im Sozialistenstaat reichlich ausgefallen. Diese Voraussetzung ist nach den früheren Ausführungen mehr als zweifelhaft, aber wir wollen sie machen, um dem Sozialismus die günstigsten Bedingungen zu gewähren. Nun handelt es sich zunächst darum, zu bestimmen, *wie groß der Ertrag der Gesamtarbeit* sei. Bevor man verteilt, muß man wissen, wieviel zu verteilen ist. Wollte man jedem beliebig auf sein Verlangen Wein oder Milch oder Geflügel oder Wildbret verabfolgen, so könnte der Vorrat vielleicht nicht für alle langen. Man müßte also wenigstens für die Naturprodukte, die sich nicht in beliebiger Quantität herbeischaffen lassen, den verfügbaren Vorrat festsetzen. Dies ist aber auch nur für einen einzigen Artikel eine äußerst schwierige Aufgabe, die unzählige Schreibereien mit einem Heer von Beamten nötig machen würde.

Man könnte freilich die Produkte einer jeden Gattung an ein paar Zentralstellen zusammenbringen, um sie dann erst von dort aus zu verteilen. Das würde die Übersicht erleichtern, aber auch eine riesige Verschwendung von Zeit und Arbeit zur Folge haben. Man müßte z. B. den Wein zuerst an gewisse Zentralstellen schaffen und dann von dort wieder teilweise zurück an den Ort, wo er gewachsen ist. Denken wir uns nur, um die Sache an einem Beispiel zu erläutern, es solle bestimmt werden, wieviel Milch in einem Staate zur Verteilung gelangen und wieviel man einem jeden davon geben könne, damit allen in gleicher Weise Genüge geschehe. Wer will das für einen ganzen Staat auch nur annähernd bestimmen, besonders da die Quantität von der Verschiedenheit der Jahreszeit, des Futters und andern Umständen und Zufälligkeiten abhängt und sich von Tag zu Tag ändern kann? Und so müßte es mit all den tausend und tausend Natur- und Kunstprodukten gehalten werden, deren ein großer Staat bedarf.

Kommt nun der Gesamtertrag vollständig zur Verteilung? Keineswegs. Von demselben wird zunächst, wie *Marx* selbst (Kapital, 45) hervorhebt, der Teil ausgeschieden, der zur Fortsetzung der Produktion, Ausbesserung der Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, Herstellung neuer Gebäude, Beschaffung von Rohstoffen usw. nötig ist. Außerdem soll „ein

Reserve- oder Assekuranzfonds gegen Mißfälle, Störungen durch Naturereignisse" angelegt werden. Endlich gehen von dem Gesamtertrag noch ab „erstens: die allgemeinen, nicht zur Produktion gehörigen Verwaltungskosten . . .; zweitens: was zur gemeinschaftlichen Befriedigung von gemeinschaftlichen Bedürfnissen bestimmt ist, wie Schulen, Gesundheitsvorrichtungen usw. . . .; drittens: Fonds für Arbeitsunfähige, kurz, was heute zu der sogenannten offiziellen Armenpflege gehört[1]". Durch diese Vorwegnahme will der Sozialismus alle Steuern überflüssig machen.

Erst der so zusammengeschmolzene Teil des Ertrages soll nun unter die Genossen verteilt werden[2]. Dazu bedarf es offenbar eines klaren, bestimmten und leicht handlichen Maßstabes, und wir fragen nun, welches soll dieser Maßstab sein? Der Sozialismus vermag keinen einzigen brauchbaren Maßstab anzugeben. Die Sozialisten selbst sind in diesem Punkte, wie meistens in positiven Vorschlägen, zurückhaltend. In der Broschüre: „Was ist, was will der Sozialismus?" heißt es, der Produktionsertrag solle „gerecht" verteilt werden. Aber was ist „gerechte Verteilung"? Nach Marx findet in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft die Güterverteilung nach Maßgabe der Leistung statt; in einer höheren Phase wird die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: „Jedem nach seinen Bedürfnissen." Wir wollen der Reihe nach die möglichen Maßstäbe durchgehen und auf ihre Brauchbarkeit prüfen. Es lassen sich fünf Maßstäbe denken, die allenfalls der Güterverteilung zugrunde gelegt werden könnten: 1. die einfache Kopfzahl, 2. die Arbeitszeit, 3. die Leistung, 4. der Fleiß, 5. das Bedürfnis.

### I. Die Kopfzahl.

Einfach die Kopfzahl als Maßstab für die Güterverteilung zu nehmen, ist unseres Wissens noch keinem bedeutenderen Sozialisten eingefallen. Mit gutem Recht. Jedem gleichviel zukommen zu lassen, ob er fleißig oder träge, geschickt oder ungeschickt, kräftig oder schwach sei, viel oder wenig Bedürfnisse habe, wäre offenbar im höchsten Grade unbillig. Das hieße auch eine Belohnung setzen auf die Trägheit und Dummheit und jeden Arbeitstrieb im Keim ersticken.

Der amerikanische Zukunftsdichter Bellamy läßt in seinem Sozialistenstaat (s. oben S. 211) die Produkte in völlig gleicher Weise an alle verteilen. Jeder erhält am Anfange des Jahres eine gleich große Anzahl von Kreditscheinen, für die er sich jederzeit den gleichwertigen Betrag an Genußgütern

[1] Marx, Zur Kritik des soziald. Parteiprogramms, Die Neue Zeit, 9. Jahrg., I, 565—566.

[2] Daß es geradezu unsinnig ist, jedem einzelnen erlauben zu wollen, in den öffentlichen Vorratskammern sich nach Herzenslust zu holen, was und wieviel ihm beliebt, haben wir schon oben (S. 204 A.) gegen Stern bemerkt. Mögen

in den öffentlichen Vorratskammern holen kann. In jeder Gemeinde ist nämlich ein solches Warenlager (Bazar), wo jeder immer alles haben kann, was er will. Der Betrag der Kreditscheine ist so reichlich für alle, daß wahrscheinlich die meisten ihn „bei weitem nicht" ausgeben werden. Sollte das Maß in einem Ausnahmefall doch nicht reichen, so gibt man jedem schon im voraus einen Kredit auf das folgende Jahr. „Die Nation ist reich, und sie wünscht nicht, daß man sich irgendwelches Gute versage[1]." Die Sparsamkeit „wird nicht mehr als eine Tugend angesehen". „Niemand sorgt mehr für den kommenden Tag, weder für sich noch für seine Kinder; denn die Nation verbürgt die Ernährung, die Erziehung und den behaglichen Unterhalt jedes Bürgers von der Wiege bis zum Grabe."

Welch eine Genußsucht sich bei einer solchen Ordnung entwickeln müßte, wenn die Sparsamkeit nicht einmal mehr als Tugend gilt, mag sich jeder selbst ausmalen. Was sodann die Behauptung angeht, der sozialistische Staat sei so reich, daß jeder nicht mehr zu sparen brauche und in jeder Gemeinde immer alles vorrätig sei, so ist das eine gar starke Zumutung an die Leichtgläubigkeit der Leser. Wir verweisen auf das früher (S. 218 ff.) Gesagte.

Aber wie will es Bellamy mit der Gerechtigkeit in Einklang bringen, daß man auf die Leistung, die Begabung, Erfahrung des einzelnen bei der Verteilung keinerlei Rücksicht nehme? daß man den Dümmsten, Schwächsten und Unerfahrensten gerade so entlohne wie den Gescheitesten, Stärksten und Erfahrensten? Bellamy läßt seinen Dr. Leete auf dieses Bedenken antworten, die Größe der Leistung habe mit der Frage der Verteilung der Produkte nichts zu tun. Denn die Frage sei „eine Frage des Verdienstes. Verdienst ist ein moralischer Begriff, und die Größe des Arbeitsproduktes ein materieller. Es würde eine sonderbare Logik sein, welche eine moralische Frage durch einen materiellen Maßstab zu entscheiden versuchte. Der Grad der Anstrengung allein kommt beim Verdienst in Betracht. . . . Belohntet ihr wohl im 19. Jahrhundert ein Pferd, weil es eine schwerere Last zog als eine Ziege?"

Nun, wenn Bellamy den Menschen mit einem Pferde vergleichen will, so muß er sich konsequent bleiben und dem Menschen überhaupt *jedes* Verdienst, auch für die *Anstrengung*, absprechen. Wir erkennen dem Pferde kein wahres Verdienst zu, mag es sich auch noch so angestrengt haben; wir geben ihm das notwendige Futter nicht des Verdienstes willen, sondern damit wir es auch in Zukunft gebrauchen können. So muß es Bellamy auch mit seinen Zukunftsmenschen halten, wenn er sich konsequent bleiben will.

### II. Die Arbeitszeit

allein kann ebenfalls nicht als Maßstab für die Verteilung dienen.

Dieser Maßstab ist erstens *ungerecht*. Denn der geschicktere, geübtere, stärkere und fleißigere Arbeiter leistet in derselben Zeit mehr

sich die sozialistischen Wortführer noch so sehr als wahre Hexenmeister aufspielen, nie werden sie es dahin bringen, daß die Erde „alles in Hülle und Fülle" hervorbringt, am allerwenigsten, wenn die Arbeitszeit für alle eine „minimale" sein soll.

[1] Ein Rückblick, 72.

als derjenige, dem diese Eigenschaften fehlen. Denken wir uns zwei Schreiner, welche beide zehn Stunden an einem Tage gearbeitet haben. Der eine ist stark, erfahren, geschickt und fleißig, der andere träge, stumpfsinnig und ungeschickt. Sollen sie am Abend die gleichen Arbeitsscheine und das gleiche Anrecht auf das Gesamtprodukt erhalten? Das wäre ungerecht und demoralisierend.

Man kann dieser Schwierigkeit nicht entgehen, indem man statt „Arbeitszeit" einsetzt „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit", d. h. die Arbeitszeit, die erheischt wird, „um irgendeinen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich normalen Arbeitsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen". Denn dieser Verteilungsmaßstab könnte nur unter Voraussetzung der Marxschen Werttheorie als gerecht angesehen werden. Besteht der Tauschwert der Gebrauchsgüter nicht allein in der darin „kristallisierten" Arbeit, sondern vor allem in der Verschiedenheit des Gebrauchswertes, so ist es ungerecht, die Verschiedenheit der Arbeitskräfte nicht zu berücksichtigen, sondern alle nach derselben Schablone zu behandeln. Nehmen wir fünf Arbeiter, die nebeneinander in der Fabrik beschäftigt sind. Wie soll sich der Anteil berechnen, der jedem am Gesamtertrag zukommt? Nach dem „Durchschnitt der Geschicklichkeit und Intensität der Arbeit". Aber dieser Durchschnitt ist eine Abstraktion. Tatsächlich hat denselben vielleicht kein einziger. Die einen haben mehr, die andern weniger. Zu glauben, alle hätten dieselbe Geschicklichkeit und arbeiteten mit derselben Intensität, ist töricht. Die Menschen sind eben sehr ungleich. Warum will man beim Arbeiter, der größere Geschicklichkeit besitzt, nur die Durchschnittsgeschicklichkeit in Anschlag bringen und denjenigen, der weniger hat, für die Durchschnittsgeschicklichkeit belohnen, die er nicht besitzt?

Der Verteilungsmaßstab der Arbeitszeit ist also ungerecht. Er ist auch praktisch unbrauchbar. Bebel macht sich hier, wie gewöhnlich, keinerlei Sorgen und dekretiert einfach: „Die Arbeitszeit, die durchschnittlich nötig ist, um einen Gegenstand herzustellen, ist allein das Maß, an dem er für den gesellschaftlichen Gebrauch gemessen wird. Zehn Minuten gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Gegenstand sind gleich zehn Minuten gesellschaftlicher Arbeitszeit in einem andern Gegenstand, nicht mehr und nicht weniger[1]."

Sehen wir einmal zu. Wir wollen wissen, wieviel gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Scheffel Weizen steckt. Um dies zu erfahren, genügt nicht, zu berechnen, wieviel Zeit ein Bauer tatsächlich auf das Düngen, Pflügen, Eggen, Ernten usw. verwendet habe, und dann den

[1] Die Frau, 402.

Ertrag (die Zahl der Scheffel) durch die aufgewendete Stundenzahl dividiere. Der eine Bauer ist fleißig und geschickt und bestellt seinen Acker in kürzerer Zeit und besser als ein anderer. Auch die Entfernung der Äcker von der Wohnung, die Verkehrswege, die Arbeitswerkzeuge sind verschieden. Was aber die Hauptsache ist, der Ertrag hängt ganz wesentlich von der Bodenbeschaffenheit, von der Art und Menge der Dungmittel, von den Witterungsverhältnissen usw. ab. Derselbe Boden liefert in verschiedenen Jahren einen verschiedenen Ertrag. Wer will da bestimmen, wieviel gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Scheffel Weizen stecke? Bei derselben Arbeit wird ein Acker in den fruchtbaren Ebenen am Rhein vielleicht doppelt und dreifach so gut den Sämann belohnen als ein Acker auf dem Harz oder in den holländischen Sandebenen. Man braucht sich nur diese Schwierigkeiten recht zu vergegenwärtigen, um einzusehen, daß die Berechnung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit auch nur für eine einzige Ware ein Unding wäre.

Und doch ist dies nur der Anfang der Schwierigkeiten. Das vom Weizen Gesagte gilt in gleicher Weise von allen Getreide- und Gemüsearten, ja von allen Erzeugnissen der Landwirtschaft (Fleisch, Butter, Käse, Eier u. ä.); es gilt nicht weniger von dem Ertrag des Bergbaus, der Jagd, des Fischfangs. Wer möchte für alle diese Produkte, die jährlich und noch öfter wechseln, die nötige Arbeitszeit berechnen? Wieviel Arbeitszeit steckt z. B. in einem Pfund Hering oder Stockfisch oder in einem Liter Lebertran? Dabei wollen wir ganz davon absehen, wie unrichtig es ist, bei allen Erzeugnissen den Tauschwert nur durch die Arbeitszeit bestimmen zu wollen (S. 162 ff.).

Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man in der Zukunftsgesellschaft besoldete Richter, Ärzte, Chirurgen, Künstler, Gelehrte usw. annimmt. Schäffle schreibt[1]: „Diejenigen, welche dem Ganzen als Richter, Verwaltungsbeamte, Lehrer, Künstler, Forscher gemeinnützige Dienste leisten, würden, statt Sachgüter zu erzeugen . . ., für ihren Bedarf nach Verhältnis ihrer der Gesellschaft geleisteten gemeinnützigen Arbeitszeit am Sachgüterprodukt der Nationalarbeit beteiligt werden."

Nach Verhältnis der geleisteten gemeinnützigen Arbeitszeit! Ob sich Schäffle die ganze Schwierigkeit der Berechnung dieses Verhältnisses vergegenwärtigt hat? Wie soll sich denn die geleistete gemeinnützige Arbeitszeit zum Beispiel beim Forscher und Künstler oder Gelehrten berechnen? Sollen alle gleichmäßig behandelt werden, z. B. alle Ärzte dieselbe Besoldung erhalten, ob sie geschickt oder ungeschickt, erfahren oder unerfahren? Sollen die Ärzte einen höheren Sold bekommen als die Gelehrten oder Künstler oder Lehrer? Wiederum: soll ein Volksschul-

[1] Quintessenz d. Sozialismus, 5.

lehrer dieselbe Besoldung erhalten wie ein Professor an einer Mittel- oder Hochschule? Alle gleich zu behandeln wäre ungerecht und eine Benachteiligung der Begabteren und Strebsameren; eine ungleiche Besoldung würde zu den sozialistischen Grundgesetzen nicht passen und eine reiche Quelle der Eifersucht und Klagen werden.

Man könnte auch nicht die heutige Besoldungsskala beibehalten. Diese würde, wie Schäffle bemerkt, vom Sozialdemokratismus am ersten Tage umgeworfen werden, und mit Recht. Sie widerstrebt der Gleichberechtigung aller und würde notwendig eine Aristokratie schaffen, mit welchem Namen man dieselbe auch bezeichnen möge.

### III. Die Leistung

ist ein weiterer Maßstab, nach dem allenfalls die Güterverteilung vor sich gehen könnte und auf den auch Bebel hinweist. „Die höhere Leistung", meint dieser, „wird höher entschädigt, aber nur für die Leistung entschädigt[1]." Soweit man die Leistung einfach nach der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit berechnen will, haben wir diesen Maßstab schon als unbrauchbar erkannt. Will man sich aber nicht mit dem Ansatz der bloßen Arbeitszeit begnügen, sondern die Leistung nach ihrem wahren Wert berechnen, so muß man außer der Zeit auch Geschicklichkeit, Stärke, Übung und Fleiß in Betracht ziehen. Denn von allen diesen Elementen hängt die Leistung ab. Ganz besonders aber müssen die verschiedenen Arten von Beschäftigungen miteinander verglichen und nach ihrem relativen Wert abgeschätzt werden. Es ist nicht richtig, was die Sozialisten meinen, alle Beschäftigungen hätten für die Gesellschaft denselben Wert und mithin dasselbe Recht auf Entschädigung. Wer wollte im Ernst der Arbeit eines Maschinenheizers oder Stallknechtes denselben Wert beilegen wie den Tätigkeiten eines Arztes oder eines Lehrers an einer Hochschule? Möchte sich nun jemand Scharfsinn und Weisheit genug zutrauen, um mit Berücksichtigung all der genannten Faktoren den relativen Wert jeder Beschäftigung nach den Anforderungen der Gerechtigkeit zu bestimmen? Wie leicht werden sich hierüber ganz verschiedene Urteile bilden! Der eine wird diese, der andere jene Beschäftigung für wertvoller ansehen. Hierin hängt eben sehr viel von subjektiver Meinung ab. Wird sich ein so verwickelter, von subjektiver Meinung abhängiger Maßstab durchführen lassen, ohne zu beständiger Mißgunst und Zwietracht Veranlassung zu geben?

Die eben vorgebrachten Gründe sprechen auch gegen den von Marx vorgeschlagenen Verteilungsmaßstab. Auf einer höheren Entwicklungsstufe des

[1] Unsere Ziele, 30.

Kommunismus soll jedem nach seinen Bedürfnissen von dem Gesamtprodukt mitgeteilt werden. Hierauf wollen wir weiter unten zurückkommen. Auf einer niedrigeren Stufe aber, in der die kommunistische Gesellschaft eben erst aus der kapitalistischen hervorgeht, soll jeder Produzent genau von der Gesellschaft zurückerhalten, was er ihr gibt. „Was er ihr gegeben hat, war sein individuelles Arbeitsquantum. Zum Beispiel der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden; die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Produzenten ist der von ihm gelieferte Teil des gesellschaftlichen Arbeitstages, sein Anteil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er soundso viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln so viel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in einer andern zurück" (vgl. oben S. 148).

Dunkel fürwahr ist der Rede Sinn! „Er erhält einen Schein, daß er soundso viel Arbeit geliefert." Sollte damit gemeint sein, die bloße Arbeitszeit habe als Verteilungsmaßstab zu dienen, so wurde die Ungerechtigkeit und Unbrauchbarkeit desselben schon nachgewiesen. Marx selbst gesteht, daß nicht alle Arbeiter dasselbe leisten. Will man aber das Quantum oder die Masse der verausgabten Arbeit berechnen, so muß auch der Fleiß, das Geschick, die Intensität und die Kraft in Betracht gezogen werden. Diese lassen sich aber in unzähligen Fällen gar nicht bestimmen. Wer will bei einem Arzt oder einem Krankenwärter, bei einem Forscher oder Lehrer das Quantum der gelieferten Arbeit (Intensität, Geschick, Fleiß usw.) berechnen? Wenn aber auch dieses Quantum feststünde, welches ist das Quantum Arbeit, das in einem Pfund Brot oder einem Liter Milch steckt? Endlich ist es, wie oben bemerkt, ungerecht, daß man bloß die Quantität und nicht auch die Qualität der Arbeit in Betracht ziehe. Nicht alle Arbeiten haben für die Gesellschaft denselben Wert.

### IV. Der Fleiß.

Noch weniger als die Leistung kann der Fleiß allein zur Richtschnur der Verteilung dienen. Es wäre ungerecht, bei der Verteilung bloß den Fleiß zu berücksichtigen, weil das den geschickten und schnellen Arbeiter dem dummen und langsamen gleichstellen hieße. Wie könnte man ferner den Fleiß eines jeden genau bestimmen? Bellamy meint, jeder solle im Sozialistenstaat das gleiche erhalten, wenn er die gleiche Anstrengung mache oder das Beste leiste, dessen er fähig sei[1]. Das ist

[1] Ein Rückblick, 75 ff. Der amerikanische Romanschreiber behandelt in seinem Zukunftsstaat die Menschen wie Kinder. In den drei ersten Jahren, wo die jungen Leute in die „industrielle Armee" eintreten (vom 21. Lebensjahre an!), werden sie streng an Gehorsam und Hingabe gewöhnt. Über ihre Leistungen wird Buch geführt, die Tüchtigen werden belohnt, die Nachlässigen bestraft. Erst am Ende dieser Zeit dürfen sie einen besonderen Beruf wählen und müssen nun eine Lehrzeit durchmachen, während welcher das Zeugnisbuch für einen jeden fortgeführt wird, worin

leicht gesagt; aber wer urteilt darüber, ob jeder sein Bestes tue? Wie kann man sich darüber eine sichere Meinung bilden? Höchstens durch ein sehr entwickeltes gegenseitiges Überwachungs- und Ausspähungssystem. Das wäre aber eine unerträgliche Fessel, welche das souveräne Volk schon am zweiten Tage mit Unwillen zerreißen würde. Und selbst wenn eine solche Kontrolle Dauer erlangte, wie leicht ist es, die Aufseher zu täuschen, besonders wenn viele Arbeiter gemeinsame Sache machen! Und welche Bürgschaft böte ein vom Volke gewählter und jeden Augenblick absetzbarer Aufseher? Wenn endlich ein Arbeiter sich Mangel an Fleiß zuschulden kommen läßt, wieviel soll ihm von seiner Besoldung entzogen werden? Wem steht das Urteil darüber zu?

### V. Das Bedürfnis.

Am allerwenigsten wäre es gerecht und durchführbar, den Arbeitsertrag nach dem Bedürfnisse eines jeden zu verteilen. „Jedem nach seinen Bedürfnissen", sagt Marx. Auch nach den unvernünftigen? Marx setzt wahrscheinlich voraus, in der Zukunftsgesellschaft gebe es keine unvernünftigen Bedürfnisse mehr. Etwas behutsamer sagte das Gothaer Programm: „Jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen." Welches sind die vernunftgemäßen Bedürfnisse? Nicht alle haben dieselben Bedürfnisse. Offenbar wäre es nicht ratsam, einem jeden selbst das Urteil über seine Bedürfnisse zu überlassen. Niemand ist in eigenen Dingen ein unparteiischer Richter, und außerdem lehrt die Erfahrung, daß oft Bedürfnis und Bescheidenheit nicht im richtigen Verhältnis zueinander stehen.

Es bliebe also wohl nichts übrig, als in jeder Gemeinde eine „Bedürfniskommission" einzusetzen, welche über die Bedürfnisse der einzelnen zu entscheiden hätte, z. B. wieviel Seidel Bier der Mann benötige. Und da diese Kommission aus lauter Solons und Aristides besteht, welche nicht nach persönlichen Rücksichten, sondern nur nach Recht und Gerechtigkeit urteilen und immer das Richtige treffen, und da ferner die sozialistischen Genossen, wie Bebel sie schildert, von Gemeinsinn erfüllt sind und mit wenigem fürliebnehmen, so wird sich natürlich dieses schwierige Geschäft sehr glatt abwickeln und auch im Sozialismus alles sich in Friede und Freude auflösen!

---

seine Fähigkeit und sein Fleiß genau vermerkt und durch angemessene Belohnung ausgezeichnet wird. In allen Gewerben sind die Arbeiter in drei Grade eingeteilt, in Arbeiter ersten, zweiten und dritten Grades. Die Rangordnung wird periodisch neu festgestellt und in den Zeitungen bekanntgemacht. Die Arbeiter ersten Grades tragen eine goldene, die des zweiten eine silberne und die des dritten Grades eine eiserne Medaille usw. Solche Vorschläge passen höchstens für die Kinderstube!

## § 5. Der Sozialismus wesentlich international.

Schon aus dem oben bei Besprechung der Arbeitskräfteverteilung (S. 206 ff.) Gesagten läßt sich ersehen, daß eine sozialistische Organisation sich höchstens dann durchführen ließe, wenn sie *international*, d. h. wenigstens in allen großen Industriestaaten gleichzeitig durchgeführt würde, also nicht nur in Europa, sondern auch in Amerika, Australien usw. Um zu erkennen, wie vollkommen begründet diese Annahme ist, braucht man nur die Frage aufzuwerfen, wie ein sozialistischer Staat den genügenden Unterhalt für alle seine großen und kleinen Pflegebefohlenen aufbringen könne.

Unsere stark bevölkerten Staaten vermögen nur einen geringen Teil ihres Bedarfs im Inland zu produzieren. Nur durch großartige Einfuhr kann der Bedarf völlig gedeckt werden. Dieser Einfuhr muß selbstverständlich eine mindestens ebenso große Ausfuhr entsprechen, und dazu bedarf es eines großen und sichern Absatzgebietes. Die Kulturstaaten sind also in ausgedehntem Maße auf den internationalen Handel angewiesen. Nun behaupten wir, *ein sozialistisch organisierter Staat kann sich mitten unter oder neben nichtsozialistischen gar nicht halten*; er kann die Konkurrenz mit ihnen nicht bestehen.

Zum Beweise für unsere Behauptung können wir uns auf das eigene Zeugnis der Sozialisten berufen. Sooft man den Sozialisten entgegenhielt, daß in den von ihnen gegründeten Genossenschaften (Buchdruckereien, Bäckereien u. dgl.) die Löhne nicht höher, die Arbeitseinrichtungen nicht besser, die Arbeitsstunden nicht geringer seien als in andern Privatunternehmungen: antworteten sie immer und mit Recht, eine vollkommen sozialistische Einrichtung mitten unter privatkapitalistischen sei eine Unmöglichkeit. Der Bankrott dieser sozialistischen Organisationen beweist allerdings, daß die gerühmte Brüderlichkeit, die rege Schaffenslust und der opferwillige Gemeinsinn, von dem uns die sozialistischen Prediger so viel zu erzählen wissen, eitel Gerede sind. Aber er kann nicht als Beweis dienen, daß der Sozialismus rein ökonomisch betrachtet undurchführbar sei, weil hier die Voraussetzungen fehlten, von welchen die sozialistische Organisation notwendig ausgehen muß.

Der Grund, warum eine sozialistische Organisation unter nichtsozialistischen nicht bestehen kann, ist leicht einzusehen. Die sozialistische will vor allem das Wohl der Arbeiter fördern. Sie verlangt also möglichst hohen Lohn für den Arbeiter, möglichst kurze Arbeitszeit, möglichst bequeme und gesunde Arbeitseinrichtung usw. Wird nun ein Gemeinwesen, das nach solchen Gesichtspunkten eingerichtet ist, die Waren ebenso

wohlfeil und schnell und in ebensolcher Menge auf den Markt liefern können als ein anderes, das nach ganz andern Gesichtspunkten eingerichtet ist, das möglichst wohlfeil und massenhaft zu produzieren sucht? Gewiß nicht. Es wird die Konkurrenz nicht aushalten. Entweder muß es die hohen Löhne herabsetzen und die Arbeitszeit verlängern oder Bankrott machen.

Was hier von dem Verhältnis kleiner Unternehmungen und Genossenschaften untereinander gesagt ist, gilt in ganz gleicher Weise von dem Verhältnis mehrerer Staaten. Ein sozialistisches Gemeinwesen wird die Konkurrenz mit nichtsozialistischen Staaten auf dem Weltmarkt auch nicht einen Tag bestehen können, und zwar noch viel weniger als eine kleine sozialistische Genossenschaft. Denn mit der Größe der sozialistischen Organisationen nimmt auch deren Schwerfälligkeit und Langsamkeit zu.

Ein sozialistischer Staat unter nichtsozialistischen müßte ferner z. B. für alle Produkte eine doppelte, von ganz verschiedenen Grundsätzen ausgehende Wertbestimmung treffen. Im Innern des Landes würden die Produkte nach der in ihnen enthaltenen gesellschaftlich notwendigen Arbeit taxiert und verteilt; im internationalen Handel dagegen müßten sich die Preise nach Angebot und Nachfrage regeln; er müßte für den internationalen Handel Geld, und zwar auch Papiergeld besitzen, endlich große Warendepots für die Ein- und Ausfuhr. Würden die riesigen Massen von öffentlichen Geldern und Waren nicht auch zu großartigem Unterschleif Veranlassung geben?

Wenn nun gar ein sozialistisches Gemeinwesen mit andern nichtsozialistischen Staaten in einen *Krieg* verwickelt würde, müßte die Gesamtproduktion in kürzester Frist ins Stocken geraten und die Gesamtheit der größten Not anheimfallen. Schon der Umstand, daß Hunderttausende der besten Kräfte plötzlich der Gesamtproduktion entzogen würden, müßte äußerst störend in den Gesamtbetrieb eingreifen und die angestellten Berechnungen in Unordnung bringen. Und wenn gar der Feind ins Land rückte und die Verbindung mit den Zentralstellen unterbräche, was dann? Wie könnte die planmäßige Regelung noch bestehen bleiben? Heute sind die schädlichen Einwirkungen solcher Kriege viel geringer wegen der größeren Dezentralisation und der größeren Unabhängigkeit der Privatwirtschaften untereinander. Und setzen wir den Fall, es komme zu einem Angriffskriege, nach welchen Grundsätzen soll die Aushebung der Soldaten stattfinden, um der vollen Gleichberechtigung aller nicht zu nahe zu treten? Freilich sagt Bebel: Kriege kommen dann gar nicht mehr vor. Aber ob ein Krieg vorkomme oder nicht, hängt nicht bloß vom sozialistischen Staat, sondern auch von den ihn umgebenden Staaten ab. Werden sich die Sozialisten alle Zurücksetzungen, Be-

schimpfungen, Ungerechtigkeiten von seiten der andern Nationen gutmütig gefallen lassen?

Wir hegen deshalb keinen Zweifel: wenn sich der Sozialismus überhaupt verwirklichen ließe, so könnte das nur geschehen, wenn er gleichzeitig in allen wichtigeren Kulturländern durchgeführt würde. An eine solche internationale Durchführung des Sozialismus ist aber ganz und gar nicht zu denken. Von andern Ursachen ganz abgesehen, steht dem schon die nationale Abneigung und Eifersucht im Wege, die in unserer Zeit nicht nur nicht abgenommen, sondern stetig zugenommen hat. Der sogenannte Chauvinismus war nie größer als heute. Und dann denke man erst an die kolossalen Schwierigkeiten einer einheitlichen Regelung der Produktion und Verteilung in bezug auf ein so ungeheures Gebiet, wie es die heutigen Kulturstaaten einnehmen.

## § 6. Die Familie in der sozialistischen Gesellschaft.

Die Familie ist ohne Zweifel ein unentbehrlicher Grundpfeiler jedes geordneten Staatswesens. Zerstört der Sozialismus diesen Grundpfeiler, so muß er als ein Feind der Ordnung und Freiheit, der Zivilisation und des Christentums angesehen werden.

### I. Die Ehe.

1. Wer die Ehe auflöst, zerstört die Familie, deren Wurzel und Grundlage sie ist. Nun zerstört der Sozialismus die Familie durch Proklamierung der freien Liebe. Vernehmen wir nur einige Zeugnisse.

Schon Marx[1] hat erklärt, „es sei albern, die christlich-germanische oder irgendeine Form der Familie für absolut zu halten. Die moderne Industrie reiße die beiden Geschlechter aus dem Hauswesen heraus und schaffe damit die Grundlage für eine höhere Form der Familie und des Verhältnisses beider Geschlechter". Fr. Engels meint[2], in der Zukunftsgesellschaft werde zwar die Monogamie bleiben, aber ohne die Unauflöslichkeit. „Ist nur die auf Liebe gegründete Ehe sittlich, so auch nur die, worin die Liebe fortdauert. Die Dauer des Anfalls der individuellen Geschlechtstriebe ist aber nach den Individuen sehr verschieden, namentlich bei den Männern, und ein positives Aufhören der Zuneigung oder ihre Verdrängung durch eine neue leidenschaftliche Liebe macht die Scheidung für beide Teile wie für die Gesellschaft zur Wohltat. Nur wird man den Leuten ersparen, durch den Schmutz eines Scheidungsprozesses zu waten." Sobald also der „Anfall der individuellen Geschlechtstriebe" aufhört und eine Leidenschaft zu einer andern Person entbrennt, können sich die Ehegatten ohne Ehescheidungsprozeß voneinander trennen.

„In der Liebeswahl", schreibt Bebel über die Stellung der Frau in der sozialistischen Zukunft, „ist sie frei so gut wie der Mann; sie freit oder läßt

[1] Das Kapital, I, 455. [2] Ursprung der Familie usw., 72.

sich freien und schließt den Bund aus keiner andern Rücksicht als auf ihre Neigung. Dieser Bund ist ein Privatvertrag ohne Dazwischenkunft irgendeines Funktionärs, wie die Ehe bis ins Mittelalter ein Privatvertrag war[1] . . . Der Mensch soll in der Lage sein, über seinen stärksten Trieb ebenso frei verfügen zu können als über jeden andern Naturtrieb. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist genau ebenso jedes einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes andern Naturbetriebes. Er hat niemand darüber Rechenschaft abzulegen, ein Unberufener hat sich da nicht einzumischen. Einsicht, Bildung, Unabhängigkeit werden die rechte Wahl erleichtern und leiten. Stellt sich Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung heraus, so gebietet die Moral (!), das unnatürlich und darum unsittlich gewordene Verhältnis zu lösen[2]." Ähnlich redet Kautsky[3].

Hier wird also ganz unverblümt die „freie Liebe" gepredigt. Was bleibt von der Ehe, wenn die Gatten, jeder Laune und Abneigung folgend, ein neues Liebesverhältnis anknüpfen können? Wir wollen uns jedoch mit derartigen Zeugnissen nicht begnügen, sondern dartun, daß der Sozialismus seiner Natur nach die Familie, diesen Grundstein der gesellschaftlichen Ordnung, zerstören muß.

Schon der atheistisch-materialistische Standpunkt der Sozialdemokraten ist mit der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe unvereinbar. Wenn der Mensch kein höheres Ziel hat als möglichst viel irdischen Genuß, wie will man ihn unter das schwere Joch der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe beugen? Soll er für sein Leben mit einem Ehegatten zusammengebunden sein, den er nicht mehr leiden mag, der mit Krankheiten behaftet ist, sich des Ehebruchs oder anderer Verbrechen

[1] Das ist ein Irrtum. Die Kirche hat die Ehe nie als reine Privatsache angesehen, um welche sie sich nicht zu kümmern hätte. Die Ehe ist nach katholischer Lehre ein von Christus eingesetztes und der Verwaltung der Kirche anvertrautes Sakrament. Deshalb hat die Kirche von jeher die Ehegesetzgebung gehandhabt und namentlich Ehehindernisse aufgestellt. Außerdem erklärte sie jede Ehe, die nicht vor der Kirche (in facie ecclesiae) eingegangen wurde, für unerlaubt (illicitum). Wenn sie trotzdem bis zum Konzil von Trient die heimlich eingegangene Ehe als gültig (validum) anerkannte — wofern kein sonstiges Ehehindernisvorlag —, so tat sie dies nur, um größere Übel zu verhindern. Die Eheleute waren auch dann für ewig gebunden. Was hat aber diese Einrichtung mit dem regellosen Geschlechtsverkehr im Sinne Bebels gemein, der jeder öffentlichen Gewalt das Recht abspricht, sich in die Ehesachen zu mischen, und den Eheleuten erlaubt, auseinanderzulaufen, sobald es ihnen beliebt?

[2] Die Frau, 475. Auch das Erfurter und das Görlitzer Programm verlangen „Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher Beziehung dem Manne unterordnen". Damit ist wenigstens die Einheit der Familie, die notwendig ein Haupt erfordert, zerstört. Wer soll entscheiden, wenn Mann und Frau in Erziehung der Kinder, dem Aufenthaltsort u. dgl. nicht miteinander übereinstimmen?

[3] Am Tage nach der Revolution, 43—45.

schuldig macht? Wenn sogar viele Verteidiger der bestehenden Gesellschaftsordnung die Forderung der Unauflöslichkeit des Ehebandes für zahlreiche Fälle als zu hart bezeichnen, wie will man dann die Sozialisten, denen es um möglichst viel Genuß zu tun ist, an dieses Gesetz binden? Mit epikureischer Lebensauffassung ist die Unauflöslichkeit der Ehe unvereinbar.

2. Die Grundlage, auf der zumeist die Unauflöslichkeit der Ehe und dadurch der ganzen Familie beruht, ist die Aufgabe der Kindererziehung. Gerade deshalb hauptsächlich ist, wie wir an anderer Stelle nachweisen werden, die lebenslängliche Dauer der Ehe notwendig, weil sie durchschnittlich zur gebührenden Erziehung der Kinder erfordert wird. Wer die Kindererziehung der Familie entreißt und zur Staatsangelegenheit macht, der zerstört eine Hauptgrundlage der Familie.

Nun aber überliefert der Sozialismus Erziehung und Unterricht vollständig dem Gemeinwesen. Das Gothaer Programm verlangt ausdrücklich „allgemeine und gleiche Erziehung durch den Staat". In etwas dunklerer Form kehrt dieselbe Forderung im Erfurter und im Görlitzer Programm wieder: „Unentgeltlichkeit des Unterrichts, der Lehrmittel und der Verpflegung in den Schulen." „Oberstes Erziehungsrecht der Volksgemeinschaft." Gemeinsame Erziehung beider Geschlechter usw. Hören wir hierüber noch einen Hauptapostel des Sozialismus.

„Jedes Kind, das geboren wird, ob Mädchen oder Knabe, ist ein der Gesellschaft willkommener Zuwachs, weil sie darin den Fortbestand ihrer selbst, ihre eigene Fortentwicklung sieht; sie empfindet also von vornherein auch die Verpflichtung, für das neue Lebewesen nach ihren Kräften einzutreten. Zunächst ist also die Gebärende, die Säugende, die Mutter der Gegenstand ihrer Sorge. Bequeme Wohnung, angenehme Umgebung, Einrichtungen aller Art, wie sie diesem Stadium der Mutterschaft entsprechen, aufmerksame Pflege für sie und das Kind sind die erste Bedingung. Die Mutterbrust dem Kinde zu erhalten, solange als möglich und notwendig erscheint, ist selbstverständlich. . . .

„Größer geworden, harren seiner die Altersgenossen zu gemeinsamem Spiel und unter gemeinsamer Obhut. Abermals ist vorhanden, was nach dem Stande menschlicher Kenntnis und Einsicht für geistige und körperliche Entwicklung geleistet werden kann. Mit den Spielsälen kommen die Kindergärten, später kommt die spielende (!) Einführung in die Anfänge des Wissens und der menschlichen Tätigkeit. Es kommt die geistige und die körperliche Arbeit, verbunden mit gymnastischen Übungen und freier Bewegung auf dem Spiel- und Turnplatz, auf der Eisbahn, im Schwimmbad. Übungsmärsche, Ringkämpfe und Exerzitien für beide Geschlechter folgen sich abwechselnd und ergänzend. Es soll ein gesundes, abgehärtetes, körperlich und geistig normal entwickeltes Geschlecht herangebildet werden. Die Einführung in die verschiedenen praktischen Tätigkeiten, das Fabrikwesen, die Gartenkultur, den Ackerbau, die ganze

Technik des Produktionsprozesses, erfolgt Schritt vor Schritt. Darüber wird die geistige Ausbildung in den verschiedenen Wissensgebieten nicht vernachlässigt. . . .

„Dem hohen Kulturzustand der Gesellschaft entsprechend wird die Ausstattung der Lehrräume, der Erziehungseinrichtungen und Bildungsmittel beschaffen sein. Alle Bildungs- und Lehrmittel, Kleidung und Unterhalt, von der Gesellschaft gestellt, werden keinen Zögling gegen den andern benachteiligen[1]."

Die Erziehung muß für beide Geschlechter gleich und gemeinsam sein. Die Trennung rechtfertigt sich nur in den Fällen, wo die Verschiedenheit des Geschlechtes sie zur absoluten Notwendigkeit macht. Dieses Erziehungssystem, gut geregelt und geordnet und unter ausreichende Kontrolle gestellt, wird bis zu dem Alter währen, in dem die Gesellschaft ihre Jugend für mündig erklärt[2].

Das ist einer von den Sommernachtsträumen, an denen das Bebelsche Buch so reich ist. Wie tief unsittlich dieselben sind, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Folgerichtig ist übrigens diese ganze Beschlagnahme der Erziehung durch den Staat. Wenn der Sozialismus Ernst machen will mit der Gleichheit der Existenzbedingungen für alle, dann muß er vor allem die erste und allgemeinste Quelle der gesellschaftlichen Ungleichheit, nämlich die ungleiche Erziehung und Heranbildung, beseitigen; das kann nur dadurch geschehen, daß er die Erziehung zur öffentlichen Angelegenheit macht. Das würde natürlich die Mütter nicht hindern, ihre Kinder selbst zu stillen und die ersten Jahre zu hegen; aber Mutter und Kinder ständen in der Pflege der Gesamtheit. Es gibt ja keine Dienstboten. Ärzte, Chirurgen, Hebammen usw. stehen im öffentlichen Dienste. Wer arbeiten kann, muß sich an der öffentlichen Produktion beteiligen; die Sorge für die Arbeitsunfähigen aber liegt der Gesamtheit ob: also ist auch die Sorge für die Pflege der Wöchnerinnen und ihrer Kinder Sache der Gesamtheit. Wollte man die Sorge für die Kinder den Eltern überlassen, so könnte es geschehen, daß ein kinderloses Ehepaar, welches nie an der Arbeit verhindert ist, ein weit größeres Einkommen hätte als ein anderes, dem die Sorge für fünf, sechs oder mehr Kinder obliegt und das infolge davon oft an der Arbeit verhindert wird. Und wenn nun gar der Vater oder die Mutter erkrankte, so könnte es geschehen, daß eine Familie in eigentliches Elend geriete, während eine andere im Überfluß lebte. Wie sollte endlich die Mutter ohne Hilfe von Dienstboten imstande sein, eine Schar von sechs, sieben und mehr Kindern zu ernähren und zu erziehen? Wenn

[1] Bebel, Die Frau, 449 ff.

[2] Ebd. 455—456. Ganz ähnliche Forderungen stellt Max Hirsch auf (Vorwärts, 1918, Nr. 356, Beilage).

man also die Erziehung den Eltern selbst überlassen wollte, so müßte es jedenfalls Pflicht der Gesamtheit sein, den Eltern je nach der Zahl der Kinder einen Zuschuß aus öffentlichen Einkünften zukommen zu lassen und auch in Krankheitsfällen für die Kinder Sorge zu tragen. Kurz, die Ernährungslast müßte vom Staat den Eltern abgenommen werden.

Also sowohl die Ernährung als die übrige Erziehung der Kinder müßte in der sozialistischen Gesellschaft eine öffentliche Angelegenheit sein und von der Gesamtheit geleitet und überwacht werden. Damit fällt die Hauptaufgabe weg, um derentwillen man die Ehe als unauflöslich ansehen muß. Zur bloßen Kindererzeugung ist ein lebenslängliches Zusammenleben und Zusammenwirken nicht nötig. Und selbst wenn man die Unauflöslichkeit der Ehe erzwingen wollte, im Sozialismus hätte dennoch die Familie einen tödlichen Schlag erhalten.

Was die Eltern innig zusammenkettet, ist nicht bloß das Dasein der Kinder, sondern vor allem das Bewußtsein, daß von ihren gemeinsamen Arbeiten und Mühen das Wohl und Wehe ihrer Nachkommen abhängt. Die Eltern müssen für Auskommen und Heranbildung der Kinder sorgen: von ihrer Sorge zumeist hängt das Leben, der Stand, die gesellschaftliche Stellung und Ehre und auch das ewige Wohl ihrer Kinder ab. Dieses Bewußtsein treibt sie zu rastlosem Schaffen an. Was sie durch ihre Mühe zusammengebracht, kommt ihren Sprößlingen zugute, in denen sie sozusagen fortleben und welche sie als die gebornen Erben der Früchte ihrer Anstrengungen zurücklassen.

Das Bewußtsein hinwiederum, den Eltern nicht bloß das Leben, sondern auch die Erhaltung und Erziehung und das Fortkommen in der Gesellschaft, kurz alles zu verdanken, kettet die Kinder mit inniger Liebe an ihre Eltern. Sie wissen, daß ihr Schicksal mit dem der Eltern unzertrennlich verknüpft ist, deshalb herrscht auch Gemeinsamkeit der Freuden und Leiden. Das alles fiele im Sozialismus weg, der die ganze Gesellschaft in eine einzige Familie umgestalten will. Was würde auch aus der elterlichen Autorität werden, wenn die Kinder wüßten, daß der Staat für ihre Erhaltung sorgt oder jedenfalls für sie den Eltern das Kostgeld bezahlt? Würde ein solches System nicht auch das Eingehen leichtsinniger Ehen mächtig befördern und ebenso die Auflösung derselben, da ja der Sozialismus die Ehe als reine Privatsache betrachtet?

### II. Erziehung und Unterricht.

Werfen wir noch einen Blick auf Erziehung und Unterricht im Sozialismus. Bebel verspricht die wunderbarsten Erfolge im Erziehungsfach. Nun denke man sich aber die Kinder von ihren Eltern getrennt in großer Anzahl beisammen, zunächst in geräumigen Spiel-

fälen oder Kindergärten, dann in Volksschulen, wo sie „spielend" in die verschiedenen Wissenszweige eingeführt werden. Wird wohl eine solche Massenerziehung eine befriedigende werden? Wir würden dies vielleicht für möglich halten, wenn es sich bloß um militärische Schulung für künftige Soldaten handelte. Aber eine solche Erziehung verallgemeinern ist ein Widersinn.

Man kann sich auch nicht auf die heutigen Erziehungsanstalten berufen, wo die Kinder nicht bloß Unterricht, sondern auch Kost und Erziehung wie in der Familie erhalten. Denn um davon zu schweigen, daß die Kinder meistens erst in einem Alter von zehn oder mehr Jahren derartigen Anstalten übergeben werden und zudem immer nur einen kleinen Bruchteil der Jugend bilden, während der Sozialismus alle Kinder ohne Ausnahme in öffentliche Pflege und Erziehung nehmen will: so liegt der Hauptgrund der Verschiedenheit darin, daß die heutigen Erziehungsanstalten die Familie voraussetzen und von ihr gestützt werden. Die Lehrer sind die Stellvertreter der Eltern und werden von dem Ansehen derselben getragen. Wenn endlich ein Zögling unverbesserlich ist, so wird er zur eigenen und zu der Eltern Schande vor die Tür gesetzt. Das alles fiele im Sozialismus weg. Und nun nehme man dazu noch, daß die sozialistische Jugend ohne jede Religion aufwachsen, daß beide Geschlechter nicht getrennt sein sollen: was wird aus dieser Jugend werden? Es wird wohl nichts übrig bleiben, als mit Knute und Rute die Jugend an Zucht und Ordnung zu gewöhnen. Und was vermag rein äußerer Zwang?

Unmöglich können ferner alle Kinder in allem herangebildet werden. Wir wollen zwar annehmen, bis zu einem gewissen Grade sei die Erziehung und der Unterricht für alle gleich. Aber über diese Grenze hinaus müßte doch eine Scheidung stattfinden. Nicht alle haben Talent zu höheren Studien und noch weniger zu allen höheren Studien. Nicht alle haben Anlagen zu allen Künsten und Handwerken. Will man sich also nicht mit einem ganz niedrigen und ungenügenden Maß von Ausbildung begnügen und die Oberflächlichkeit und Halbwisserei verallgemeinern, so müßte bald, etwa vom zwölften oder dreizehnten Jahre an, eine Scheidung der Kinder stattfinden und die einen diesem, die andern jenem Fach zugeteilt werden. Wer soll nun die Entscheidung treffen? Sie den Kindern oder ihren Eltern oder einem Machtspruch eines Ausschusses oder der Volksmehrheit anheimgeben, wäre untunlich. Die Eltern würden selbstverständlich ihre Kinder meistens für die höchste Ausbildung bestimmen, da sie selbst deren Kosten nicht zu tragen haben. Von den Kindern dagegen würden bald die meisten, und unter ihnen vielleicht die fähigsten, an den erworbenen Kenntnissen genug haben. Die Entscheidung einem Ausschuß übertragen würde leicht

zu ungerechter Übervorteilung oder zu Klagen der Eltern führen, deren Kinder zurückgesetzt wurden.

Man müßte also das Aufsteigen zu höheren Fächern von Prüfungen abhängig machen, und wohl in diesem Sinne redet das Erfurter Programm von Schülern, „die kraft ihrer Fähigkeiten zur weiteren Ausbildung geeignet erachtet werden". Aber auch dieser Ausweg hat seine großen Schwierigkeiten. Entweder sind mit den höheren Graden der Ausbildung gewisse Vorteile für die gesellschaftliche Stellung verbunden oder nicht. Bringt das Aufsteigen keinen Vorteil für das spätere Leben, so werden sich wohl die wenigsten darum bemühen. Entscheidet es dagegen über die spätere Stellung in der Gesellschaft, so haben wir damit schon eine Verschiedenheit von Ständen, und mit der Gleichheit der Existenzbedingungen ist es vorbei. Wenn man ferner einmal die gesellschaftliche Stellung nicht bloß von der geleisteten Arbeit abhängig macht, wie es nach dem folgerichtigen Sozialismus sein sollte, sondern auch von andern Rücksichten: warum will man dann bloß das Talent berücksichtigen? Verdienen nicht auch Tugend, Fleiß, Geburt von Eltern, die sich um das Gemeinwesen verdient gemacht haben, Beachtung? Ist es endlich nicht hart, ja ungerecht, die ganze Lebensstellung eines Menschen von einer Schulprüfung in der Jugend abhängig zu machen?

Ähnlich wie das Aufsteigen zu höherer Bildung müßte auch die Entscheidung darüber, in welchem von den verschiedenen Handwerken, Künsten oder Gewerben jemand ausgebildet werden solle, von Prüfungen abhängig gemacht werden; denn auch hierin ist eine gleiche Ausbildung aller in allem ein Unding. Würden zu viele Kandidaten für einen Erwerbszweig die Prüfung bestehen, so müßten sie von oben her andern Gewerben zugewiesen werden. So müßte schon für die Jugend die Gesamtheit die endgültige Entscheidung über die Ausbildung und die Berufswahl ihrer Angehörigen in die Hand nehmen. Sozialismus und Freiheit sind eben unverträglich miteinander. An diesem inneren Widerspruch: Freiheit mit „allseitig planmäßiger Regelung" der Nationalarbeit vereinigen zu wollen, muß der Sozialismus scheitern.

Wir schließen: Der Sozialismus ist auch in seiner vernünftigsten Formulierung unwahr und undurchführbar. Er ruht auf unhaltbaren Grundlagen, und weit entfernt, die glänzenden Versprechungen halten zu können, mit denen er die unwissenden Massen betört, würde er die Kultur, die uns das Christentum gebracht, zerstören und uns in die Zeiten roher Barbarei zurückschleudern[1].

[1] „Aus alledem ergibt sich klar die Verwerflichkeit der sozialistischen Grundlehre, wonach der Staat allen Privatbesitz einzuziehen und zu Gemeineigentum zu machen hätte. Eine solche Lehre gereicht den arbeitenden Klassen, zu deren Nutzen sie doch

# Drittes Kapitel.

## Das Privatgrundeigentum und seine Gegner[1].

### Erster Artikel.

### Das Grundeigentum im Lichte der Geschichte.

### § 1. Die geschichtliche Methode der Gegner des Grundeigentums.

Der Sozialismus will alle Produktionsmittel vergesellschaften. Daß er keine Aussichten auf dauernde Verwirklichung hat, glauben wir überzeugend dargetan zu haben. Daraus folgt, daß das Privateigentum an Arbeitsmitteln im allgemeinen unentbehrlich ist. Manche geben diese Notwendigkeit privater Produktionsmittel zu, wollen aber Grund und Boden vom Privateigentum ausgeschlossen wissen. Man hat ihnen den Namen Ackersozialisten (Agrarsozialisten) beigelegt, um sie von den extremen Sozialisten zu unterscheiden[2].

Die Waffen, deren sich die Ackersozialisten gegen das private Grundeigentum bedienen, sind dreifacher Art: die einen sind der Geschichte, die andern der Volkswirtschaft, noch andere endlich dem Na-

---

erfunden sein will, lediglich zu schwerem Schaden; sie widerstreitet den natürlichen Rechten eines jeden Menschen, sie verzerrt den Beruf des Staates und macht eine friedliche Entwicklung des Gesellschaftslebens unmöglich" (Leo XIII, Encyclica De condit. opificum).

[1] Den Gegenstand des folgenden Kapitels haben wir eingehender behandelt in unserer Schrift: Das Privatgrundeigentum und seine Gegner[4], Freiburg 1909. Dieselbe ist auch ins Englische, Französische und Tschechische übersetzt.

[2] Zu ihnen gehören, wenn auch nicht alle in derselben Weise, J. Stuart Mill (Prinzipien der Nationalökonomie II, Kap. 2, § 6), Alfred Russel Wallace (Land Nationalisation), Huet (Le règne sozial du christianisme l. 3. chap. 5 ff.), E. de Laveleye (besonders in seinem Hauptwerk: De la propriété et de ses formes primitives[4], Paris 1891), Henry George (Progress and Poverty; The Land Question; Social Problems etc. Die erstgenannte Schrift ist 1881 auch in deutscher Übersetzung erschienen und hat in Amerika eine große Anzahl von Auflagen erlebt). In Österreich und Deutschland zählen zu den Anhängern des Ackersozialismus Stamm (Die Erlösung der darbenden Menschheit), Hertzka (Die Gesetze der sozialen Entwicklung [1886]; Freiland 1890) und M. Flürscheim, der in seinen Schriften (Auf friedlichem Wege; Der einzige Rettungsweg; Deutschland in 100 Jahren usw.) für die Ideen H. Georges Anhänger wirbt. Außerdem ist auf Betreiben Flürscheims ein „Verein für Bodenbesitz-Reform" ins Dasein getreten, der für die Verstaatlichung des Grund und Bodens bzw. der Grundrente Propaganda macht. An der Spitze dieses Vereins, der heute „Bund der Deutschen Bodenreformer" heißt, steht gegenwärtig A. Damaschke. Für weitere Literaturangaben über die Grundeigentumsfrage verweisen wir auf Buchenberger: Agrarwesen und Agrarpolitik I, § 40 ff.; Cathrein, Das Privatgrundeigentum und seine Gegner[4] 11 ff.

turrecht entlehnt. Untersuchen wir hier zuerst die geschichtlichen Einwendungen gegen das Grundeigentum.

1. Es ist besonders E. de Laveleye, der die geschichtliche Seite der Angriffe gegen das Grundeigentum besorgt hat. Nach ihm trifft man überall und bei allen Völkern ursprünglich kollektiven Grundbesitz (der Gemeinde oder des Stammes) an. Erst spät und allmählich, meist durch List und Gewalt, hat sich das Sondergrundeigentum entwickelt und schließlich das Gemeineigentum verdrängt. Hauptsächlich die Römer sind schuld an der Entstehung und Entwicklung des vollen Privatgrundeigentums im heutigen Sinne. Durch diese Tatsachen will er dartun, das Grundeigentum sei keine naturrechtliche Einrichtung, sondern nur eine willkürliche Erfindung, die wieder verschwinden und dem Gemeineigentum Platz machen könne. Ja er behauptet, das Gemeineigentum sei der allgemeinen Anschauung der Menschen entsprechender und biete auch größere Bürgschaften für die Freiheit und Unabhängigkeit der Menschen[1]. Er unterläßt es deshalb auch nicht, uns die gesellschaftlichen Zustände jener Völkerschaften, bei denen er Gemeineigentum an Grund und Boden gefunden zu haben glaubt, in den rosigsten Farben zu schildern.

An dieser Beweisführung fällt gleich eines auf. De Laveleye behauptet, ursprünglich habe überall Gemeineigentum an Grund und Boden geherrscht, aber überall habe allmählich das Privateigentum das Gemeineigentum verdrängt, besonders wo die Bodenkultur aus einer extensiven eine intensive geworden sei, d. h. wo das Kapital zur Erzeugung dessen mitwirken mußte, was man ursprünglich von der Ausdehnung erwartete[2]. Was hätte er nun aus dieser Tatsache schließen sollen? Offenbar, daß wir es hier nicht mit einer willkürlichen, sondern mit einer in der Natur der Verhältnisse begründeten Erscheinung zu tun haben. Wenn überall bei höherer Kultur das Gemeingrundeigentum verschwindet, so ist das wohl ein schlagender Beweis, daß es mit ihr unvereinbar ist. Ja aus dem Laveleyeschen Buche selbst läßt sich der Beweis erbringen, daß das Sondergrundeigentum in dem Maße zunimmt, als die Kultur höher steigt; wo die Kultur am höchsten ist, finden wir auch das Privatgrundeigentum am meisten entwickelt.

Wir behaupten nicht, daß auf höheren Kulturstufen nur Privatgrundeigentum vorhanden sein solle. Neben dem Privateigentum hat auch von jeher in größerem oder geringerem Umfang Gemeineigentum am Boden bestanden und besteht zum Teil heute noch. Aber wenn die Tatsache richtig ist, daß man überall vom ursprünglichen ausschließlichen

[1] So in dem schon angeführten Werke: De la propriété et de ses formes primitives, 537 ff.

[2] Ebd. 5.

Gemeineigentum abgegangen, und zwar um so mehr, je höhere Kulturstufen man erreichte, so ist das wohl ein unzweideutiges Zeichen, daß wir hier eine notwendige Erscheinung vor uns haben. Die von de Laveleye behaupteten Tatsachen sprechen also eher gegen als für den Ackersozialismus.

2. So ohne weiteres dürfen wir jedoch die Behauptung, ursprünglich habe überall Gemeineigentum an Grund und Boden bestanden, nicht hinnehmen. Denn der Hauptbeweis, mit dem er dieselbe zu stützen sucht, ist, näher besehen, wertlos.

Laveleye ist ein Anhänger der modernen Entwicklungslehre, nach der alle Völker denselben Entwicklungsprozeß vom Zustand der Wildheit zu dem der Zivilisation durchmachen. Man stellt sich die Kulturgeschichte wie eine Leiter vor, auf der die Völker neben- oder nacheinander emporsteigen. Die meisten Sprossen lassen sich aus der Geschichte erkennen: einige Völker sind noch auf den untersten Sprossen, einige schon auf den höheren, die verlorengegangenen Zwischensprossen lassen sich nach den Grundsätzen der Entwicklungslehre ergänzen. Diese Idee wendet Laveleye auf das Grundeigentum an. Er unterscheidet drei Hauptperioden in der wirtschaftlichen Entwicklung der Menschheit.

Zuerst waren die Menschen Jäger, welche in wilden Horden die Wälder und Steppen durchstreiften und von der Jagd oder dem Fischfang lebten. Auf dieser Stufe kann, wenn wir etwa Waffen und Kleider ausnehmen, von Privateigentum kaum die Rede sein, da jeder nach Kindesart nur an die Befriedigung seiner augenblicklichen Triebe denkt und es niemand einfällt, sich dauernd etwas zu ausschließlichem Gebrauche anzueignen.

Auf einer höheren Stufe führen die Menschen als Hirten ein Nomadenleben und treiben ihre Herden stets dorthin, wo sich fette Weideplätze befinden. Beim Wechsel der Jahreszeit brechen sie ihre Zelte ab und ziehen weiter. Auf dieser zweiten Stufe hat sich das bewegliche Sondereigentum, besonders an Herden und Gerätschaften, weiter ausgebildet; das unbewegliche Sondereigentum dagegen ist noch unbekannt; höchstens gibt es Grundeigentum des ganzen Stammes oder Clans.

Erst allmählich fingen einzelne Stämme an, sich dauernd an einem Orte niederzulassen und Ackerbau zu treiben. Auch diese dritte Entwicklungsstufe kennt anfänglich kein Privatgrundeigentum. Der Stamm als Gesamtheit nimmt Besitz von dem umliegenden Bezirk, von welchem ein Teil gemeinsam bleibt als Weideplatz und Waldung, ein anderer den einzelnen Familien zu zeitweiligem Gebrauch überlassen wird. Um uns dies begreiflich zu machen, schildert uns Laveleye jene Völker, die auf der untersten Stufe des Ackerbaues stehen: die russischen Dorfgemeinden

die Patriarchalfamilien in den Steppen Asiens, die alten Germanen, die Bewohner Javas usw. Erst auf einer höheren Kulturstufe beginnt das Sondergrundeigentum seinen Eroberungszug, der mit der schließlichen Verdrängung des unbeweglichen Gemeineigentums endet.

Diese Entwicklungstheorie ist ein Phantasiegebilde ohne geschichtliche Grundlage. Es ist allerdings möglich, daß bei manchen Völkerstämmen tatsächlich eine Entwicklung in der geschilderten Richtung stattgefunden hat. Nach der angegebenen Theorie jedoch ist die Entwicklung überall in derselben Weise vor sich gegangen. In dieser Allgemeinheit ist die Theorie nicht nur unerwiesen, sondern unwahr. Sie steht nicht bloß mit der christlichen Offenbarung, sondern auch mit der Geschichte im Widerspruch, welche uns in den allerältesten Zeiten die Menschen auf einer Kulturhöhe schildert, die mit den Zuständen verwahrloster Wilden keine Ähnlichkeit hat. Außerdem bewegt sich die Entwicklungsgeschichte der Menschheit nicht in einer geraden Linie; sie ist vielmehr unendlich mannigfaltig und hängt sowohl von dem Charakter der ersten Bewohner als besonders von den Verhältnissen des Klimas, des Bodens, der Umgebung usw. ab.

Ist aber diese Theorie in ihrer Allgemeinheit unrichtig, so beruft man sich umsonst auf die Eigentumsverhältnisse der unzivilisierten Völker, um uns zu zeigen, wie sich überall die Eigentumsbildung vollzogen habe. Denn es ist doch ebenso möglich, daß diese Völker durch Verwahrlosung von einer höheren Kulturstufe allmählich in Barbarei gesunken sind.

## § 2. Der russische „Mir" und die germanischen Markgenossenschaften.

Bisher haben wir angenommen, die von de Laveleye und andern vorgebrachten geschichtlichen Tatsachen seien richtig. Aber ist es wahr, daß alle Völker, von denen uns de Laveleye berichtet, bei ihrem Eintreten in die Geschichte Gemeineigentum besaßen? Auch diese Stütze seiner Beweisführung ist ganz hinfällig. Wir wollen dies an zwei Beispielen zeigen: den russischen Dorfgemeinden und den deutschen Markgenossenschaften.

1. In Rußland gehörte seit langem der Grundbesitz um die Dörfer herum der Gesamtheit der Dorfgenossen oder dem „Mir". Jeder männliche Bewohner des Dorfes hatte, sobald er eine eigene Familie gründete, das Recht auf einen gleichen Teil des dem „Mir" gehörigen Bodens. Die Häuser im Dorfe mit den dazugehörigen Gärten waren Privateigentum, durften aber nur an Dorfgenossen verkauft werden.

Bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft (1861) waren Land und Leute Eigentum des Fürsten, der Kirche oder des Adels; doch waren die Bauern, die Fronden und Leistungen an den Grundherrn abgerechnet, in der inneren Verwaltung ihres Dorfes ziemlich frei. Nur galt es seit langem als Pflicht, nach einer Reihe von Jahren (in manchen Gemeinden jährlich, in andern nach zwei, drei oder zehn Jahren) den Grundbesitz von neuem zu verteilen. Es ist sicher, daß die Bauern vielfach Widerwillen gegen diese Teilung an den Tag legten. Sie ist auch ein großes Hindernis gegen Bodenverbesserungen.

Seit Haxthausen waren nun manche der Ansicht, der „Mir" stelle die ursprüngliche Einrichtung der russischen Dorfgemeinden dar. Laveleye schließt sich dieser Ansicht an. Allein selbst wenn der „Mir" so alt wäre, als er meint, so wäre damit für das Gemeineigentum am Boden nichts gewonnen, denn der Boden war Eigentum eines Grundherrn[1]. Sodann hat die neuere Geschichtsforschung den Beweis erbracht, daß der „Mir" „auf Anordnungen beruht, welche nicht über das 17. Jahrhundert hinausreichen[2]".

Ursprünglich gab es in Rußland nur freie Bauern und wirkliche Sklaven. Die Bauern waren aber meist nicht Grundeigentümer, sondern freie Pächter, die ihre Pacht nach Belieben aufgeben und in andere Gegenden verziehen konnten[3]. Erst allmählich wurden sie durch Gesetz an die Scholle gebunden. Daß im 14. und 15. Jahrhundert manche Bauern auf eigenem Boden wohnten, den sie durch Urbarmachung oder durch Kauf erworben und über den sie frei als Eigentümer verfügen konnten, gilt unter den russischen Geschichtsschreibern als ausgemacht[4].

Dieses alles hindert Laveleye nicht, zu behaupten, der „Mir" sei die

---

[1] Sehr richtig bemerkt Fustel de Coulanges (Le problème des origines de la propriété foncière 414) gegen Laveleye: Loin d'être la propriété collective le mir est un servage collectif. — Seit dem Zusammenbruch des Zarenreiches sind die Grundeigentumsverhältnisse noch völlig ungeklärt.

[2] Meitzen im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Art. „Feldgemeinschaft".

[3] Keußler, Zur Geschichte und Kritik des bäuerlichen Grundbesitzes in Rußland I 21 ff. Ferner den Artikel „Mir" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften[2] (von Wlad. Gr. Simkhowitsch). Die allgemeinen philosophischen Betrachtungen über Entstehung des Grundeigentums, mit denen Keußler seine Untersuchungen beginnt, gehören nicht der Geschichte an. Auch nach Strahl (Geschichte des russischen Staates I 142) waren die russischen Bauern in den ältesten Zeiten persönlich frei und konnten von einem Ort zum andern herumziehen. Wahrscheinlich lebten sie nicht in geschlossenen Dörfern, sondern in vereinzelten Höfen. Wie es scheint, waren die Großfürsten Eigentümer alles Bodens.

[4] Keußler a. a. O. 22. S. 10: „Die russische Gemeinde hat sich nicht naturwüchsig entwickelt, ist keine durch freie Vereinbarung zustande gekommene Genossenschaft, sondern ist von der Regierung organisiert."

ursprüngliche Dorfverfassung Rußlands. Denn, so führt er aus, wenn bei allen slavischen Völkern, bei den Germanen, in China, in Indien, auf Java Gemeindeeigentum geherrscht habe, so könne man nicht annehmen, der „Mir" sei bloß durch die Gesetze Boris Godunows und Peters des Großen ins Dasein getreten. Diese Beweisführung ist charakteristisch. Hier am Anfang des Buches wird als eine feststehende Tatsache ausgesprochen, bei allen Völkern sei das Gemeineigentum die ursprüngliche Besitzform gewesen, um daraus zu folgern, daß bei den Russen dies ebenso der Fall gewesen sein müsse. Später müssen dann die russischen Bauern als Beweis dafür dienen, daß bei den andern Völkern das Kollektiveigentum dem Privateigentum vorhergegangen sei.

In den früheren Auflagen seines Werkes stützte sich de Laveleye zugunsten seiner Ansicht auch auf die vermeintliche Unmöglichkeit, die Entstehung des Gemeineigentums zu erklären, wenn es nicht von Anfang an vorausgesetzt werde. Diesen Grund hat er in der vierten Auflage mit Recht fallen lassen. Das von Bauern bewirtschaftete Land war nicht ihr Eigentum, sondern Eigentum des Grundherrn. Dieser machte die Gesamtheit der Familienväter solidarisch für ihre Leistungen haftbar. Deshalb mußte auch diese Gesamtheit das Verfügungsrecht über den ihr gemeinsam überlassenen Grundbesitz haben. Sie brachte dasselbe dadurch zur Geltung, daß das den einzelnen zugewiesene Land ihnen nicht dauernd verblieb, sondern nur, bis eine neue Teilung erfolgte[1]. Diese Einrichtung finden wir auch anderwärts, so z. B. schon sehr früh in England, wo die Hörigen eines Dorfes als Gesamtheit dem Grundeigentümer für die zu entrichtenden Abgaben und für Aufrechterhaltung der Ordnung solidarisch hafteten. In dieser Einrichtung hat das Selbstbesteuerungsrecht vieler englischen Städte seinen Ursprung[2].

2. Ebensowenig als in bezug auf Rußland steht rücksichtlich der Germanen der Bestand des Gemeineigentums fest. Vor allem darf man nicht außer acht lassen, daß die Germanen nicht die ursprünglichen Bewohner des Landes waren, welches ihre Nachkommen heute inne haben. Über die Eigentumsverhältnisse dieser ältesten Bewohner, die vielleicht 1000 bis 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung unsere Gegenden besiedelten, wissen wir gar nichts. In diese zum Teil schon bewohnten Gegenden zogen die Germanen als Eroberer ein. Wie gestalteten sich jetzt die Grundeigentumsverhältnisse?

---

[1] Ähnlich erklärt schon Le Play (Réforme sociale t. 3, l. 7, c. 65) die Entstehung des „Mir". Meitzen, v. Keußler u. a. sprechen sich in demselben Sinne aus.

[2] Über den vermeintlichen Agrarkommunismus der südslavischen Völker und der Dorfgemeinden auf Java vgl. Cathrein, Das Privatgrundeigentum und seine Gegner 28 ff.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts gelangte die Ansicht zur Herrschaft, alle freien Männer eines Bezirkes hätten von Anfang an eine Markgenossenschaft gebildet, den Grund und Boden als Gemeineigentum besessen und den Ackerbau als gemeinsame Angelegenheit durch Volksbeschluß geregelt. Durch die Obrigkeit sei den einzelnen Genossen Ackerland zugewiesen worden, das sie nach Ablauf des Jahres mit anderem vertauschen mußten. G. L. v. Maurer scheint zuerst diese Ansicht ausgesprochen zu haben[1], es ist aber besonders G. Hanssen[2], der ihr allgemeine Anerkennung verschafft hat, so daß sie bis heute fast als unangreifbares Dogma galt.

Allein schon Fustel de Coulanges hat diese Theorie einer, wie uns scheint, vernichtenden Kritik unterzogen[3]. Ihm haben sich neuestens R. Hildebrand[4] und G. v. Below[5] angeschlossen, die nachweisen, daß die ganze Markgenossenschaft ein Phantasiegebilde ohne geschichtliche Grundlage ist.

Man beruft sich auf Cäsar, der ausdrücklich leugnet, daß die Germanen Privateigentum an Grund und Boden besaßen[6]; aber daraus folgt nicht, daß Gemeineigentum bestanden habe. Die Völkerschaften, die uns Cäsar schildert, trieben nur wenig Ackerbau und lebten hauptsächlich von Jagd und Viehzucht. Deshalb hatten sie auch noch keine festen Wohnsitze[7], sondern zogen dorthin, wo sie passende Weide-

[1] In seiner „Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung" (1854) 93. [2] Agrarhistorische Abhandlungen (1880).

[3] Besonders in seinen Recherches sur quelques problèmes d'histoire, Paris 1885; Nouvelles Recherches (1891); Le problème des origines de la propriété foncière (in der Revue des questions historiques 1889).

[4] Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, Jena 1896, 57 ff., 2. Aufl. 1907. Die Kritik Hildebrands gelangt allmählich auch in weiteren Kreisen zur Anerkennung. So schreibt Philippovich (Grundriß der polit. Ökonomie I 69): „Gegen die Auffassung, daß auf niedriger Kulturstufe Gemeineigentum an Grund und Boden eine allgemeine, insbesondere auch bei den Germanen üblich gewesene Erscheinung sei, wendet sich in scharfsinniger Kritik Hildebrand a. a. O. Die herrschende, von Laveleye-Bücher besonders verbreitete Auffassung von ursprünglichen Gemeineigentumsverhältnissen wird danach wohl modifiziert werden müssen. Am frei okkupierbaren Boden bilden sich Gemeineigentum und durch Gesamtinteressen beschränktes Eigentum wahrscheinlich gleichzeitig mit der fortschreitenden Besiedelung des Landes aus."

[5] Das kurze Leben einer vielgenannten Theorie (Beilage zur Münchener Allg. Ztg. 1903, I 93 ff.).

[6] De bello Gall. 6, 22: Agriculturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Nec quisquam agri modum certum aut fines habet proprios; sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierunt, quantum et quo loco visum est agri, attribuunt atque anno post alio transire cogunt. —

[7] Anno post alio transire cogunt — neque longius anno remanere uno in loco incolendi causa licet.

plätze und Jagdgründe fanden. Auf dieser Kulturstufe besteht aber überhaupt kein Grundeigentum, weder der Gesamtheit noch der einzelnen, weil der Boden noch keinen Wert hat; er ist in solcher Fülle vorhanden, daß jeder okkupieren kann, soviel er will.

In den Worten gentibus cognationibusque hominum qui una coierunt hat man einen Hinweis auf eine Genossenschaft finden wollen, die sich zu einem bestimmten Zweck durch Vertrag vereinigt. Aber es handelt sich hier um Blutsverwandte, die an demselben Orte zusammenkommen und zusammenwohnen. Die Worte anno post alio transire cogunt können unmöglich im Sinne eines jährlich innerhalb der Genossenschaften stattfindenden Besitzwechsels oder Besitzaustausches gedeutet werden. Was hätte ein solcher Austausch für einen Zweck gehabt? Die Worte besagen nur, der Standort des Ackerbaues sei noch alle Jahre gewechselt und jährlich sei neues Ackerland in Besitz genommen, d. h. gerodet worden, während das alte aufgegeben wurde[1].

Wer waren aber die magistratus ac principes, welche den einzelnen jährlich Land zuwiesen? Da wir aus andern Stellen Cäsars erfahren, daß die germanischen Völker zur Friedenszeit keine gemeinsamen Magistrate und Fürsten besaßen, so haben wir darunter wohl Vorsteher der einzelnen Ansiedlungen oder Dörfer zu verstehen, die durch Geburt, Reichtum und persönliches Ansehen eine herrschende Stellung einnahmen. Die Worte quantum et quo loco visum est atque anno post alio transire cogunt lassen kaum die Auffassung zu, diese magistratus ac principes seien nur durch freie Wahl an die Spitze der Ansiedlung gekommen. Sie zeigen, daß schon zu Cäsars Zeiten eine ständische Gliederung und keineswegs volle Gleichberechtigung bestand. Wer an eine „Markgenossenschaft" glaubt, vermag diese Worte kaum zu erklären.

Ebensowenig als bei Cäsar haben wir bei Tacitus Anhaltspunkte für die Markgenossenschaft mit Gemeineigentum. Nach der Germania (c. 15) kümmerten sich die freien Germanen (ingenui) um den Ackerbau gar nicht. Die Aufsicht über denselben war den Weibern und Greisen und den Schwächsten aus der Familie (infirmissimo cuique ex familia) überlassen. Den Ackerbau betrieben die servi. Darunter haben wir nicht eigentliche Sklaven, sondern, wie Tacitus ausdrücklich angibt, eine Art Kolonen zu verstehen, die ihre getrennte Wirtschaft besaßen und nur bestimmte Abgaben an Getreide, Kleidern und Vieh an den Herrn zu entrichten hatten und nur soweit gehorchten[2]. Wahrschein-

[1] Hildebrand, Recht und Sitte ebd. 94.

[2] Germ. c. 25: Ceteris servis non in nostrum morem descriptis per familiam ministeriis utuntur: suam quisque sedem, suos penates regit. Frumenti modum dominus aut pecoris aut vestis ut colono iniungit, et servus hactenus paret.

lich sind diese servi die Nachkommen der kleinen, abhängigen Leute bei Cäsar. Denn diese können nicht vom Erdboden verschwunden sein, wir müssen sie bei Tacitus wiederfinden, und auf sie paßt die Beschreibung der servi. Die liberti des Tacitus[1] scheinen ebenfalls germanische Bauern zu sein, denen die Schulden ganz oder teilweise erlassen waren.

Aus einer andern Stelle des Tacitus[2] erfahren wir, daß die Germanen damals keine Städte besaßen; sie wohnten meist in Einzelhöfen oder in Weilern (vicis), d. h. einem Komplex von wenigen Höfen, die in der Nähe beisammen, aber doch durch Zwischenräume getrennt waren. Wo die Ansiedelung in Einzelhöfen erfolgte, war das Privateigentum an Grund und Boden von selbst gegeben[3]. Der Ansiedler nahm den Boden für sich in Besitz und betrachtete sich als den Herrn desselben. Die Worte colunt discreti . . . ut fons, ut campus, ut nemus placuit beweisen, daß es noch weite herrenlose Strecken gab, wo jeder beliebig sich ansiedeln und eine Niederlassung gründen konnte. Damit läßt sich das vorausgesetzte „Gemeineigentum der Markgenossen" nicht vereinigen[4].

So bieten Cäsar und Tacitus keinen Anhaltspunkt zur Theorie der Markgenossenschaft mit Gemeineigentum. Hanssen[5] gesteht auch offen, „daß nicht Tacitus die eigentliche Quelle unserer Belehrung über das Agrarwesen der germanischen Vorzeit ist . . ., sondern daß wir suchen müssen . . ., aus unserer Kenntnis der mittelalterlichen Quellen und der noch konservierten Überbleibsel althistorischen Agrarwesens einen Sinn in Tacitus hineinzubringen". Damit ist klar zugegeben, daß man mit einer fertigen Theorie an Tacitus herantrat.

Aber berechtigen vielleicht die althistorischen Quellen zu der Theorie der „Markgenossenschaft mit Gemeineigentum"? Hanssen hat seine Ansicht hauptsächlich auf die Trierschen „Gehöferschaften" aufgebaut, in

---

[1] Ebd. c. 25: Liberti non multum supra servos sunt. [2] Ebd. c. 16.

[3] Daß zur Zeit des Tacitus Privateigentum an Grund und Boden vorhanden gewesen, behauptet auch Waitz (Verfassung des deutschen Volkes in ältester Zeit[3] 124): „Daß dieser (der Begriff des Eigentums an Boden) den Deutschen zur Zeit des Tacitus gefehlt, läßt sich in keiner Weise dartun. Wo der Anbau auf Einzelhöfen erfolgte und keine Feldgemeinschaft bestand, war er von selbst gegeben. Aber auch in der Dorfverfassung hat an der Hofstätte von jeher das volle Recht des Eigentums gelten müssen; von einem Wechsel auch jener, wie Cäsar will, ist bei Tacitus und später nirgends die Rede. Und an die Hofstätte war das Recht auf Land von bestimmter Größe, wenn auch nicht immer von bestimmter Lage, gebunden." Ähnlich drückt sich Inama-Sternegg aus (Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum Schluß der Karolingerperiode, Leipzig 1879, 96 ff.). Vgl. auch Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht I 62.

[4] Daß man aus der dunkeln Stelle German. c. 26, wo von der Verteilung oder dem Wechsel der Äcker die Rede ist, nicht auf eine Markgenossenschaft schließen dürfe, haben wir eingehend gezeigt in „Das Privatgrundeigentum und seine Gegner", S. 42 ff. [5] Göttinger Gelehrte Anzeigen 1873, 940.

denen er „Überreste" des frühesten germanischen Agrarwesens zu finden glaubte. Allein schon K. Lamprecht[1] und besonders Meitzen[2] haben dargetan, daß die Trierschen Gehöferschaften „eine auf und aus grundherrlichem Boden erwachsene Gemeinschaft, keine Fortsetzung und kein Überrest germanischer Feldgemeinschaft, sondern eine relativ junge Bildung ist". Damit fällt das ganze Gebäude der Markgenossenschaft zusammen. Was aber uns noch viel durchschlagender erscheint, ist der Umstand, daß in den altgermanischen Rechten, die bekanntlich als Gewohnheitsrechte in die älteste Zeit hinaufreichen, keine Spur von Gemeineigentum, Markgenossenschaft u. ä. vorkommt. Dagegen tritt uns das Privateigentum an Grund und Boden in schärfster Ausprägung entgegen[3].

## § 3. Das Grundeigentum bei den ältesten Kulturvölkern.

Wollen wir die ursprünglichen Eigentumsformen kennenlernen, so müssen wir uns an jene Völker wenden, von denen uns die ältesten geschichtlichen Denkmäler erzählen. So verlangt es die richtige historische Methode.

1. Die Israeliten. Die Heilige Schrift verdient, auch abgesehen von ihrem Charakter als inspiriertes Buch, die höchste Beachtung, weil sie das älteste und ehrwürdigste Geschichtswerk ist. Was erzählt uns nun der älteste Geschichtschreiber der Welt von den ursprünglichen Eigentumsverhältnissen?

Schon von dem Sohne des Stammvaters des Menschengeschlechtes, von Kain, berichtet Moses, daß er Ackerbau getrieben (Gn. 4, 2) und eine Stadt erbaut habe, die er nach seinem Sohne Henoch benannte (Gn. 4, 17). Tubalkain, der Sohn Lamechs, wird als „Hämmerer und Schmied in allem Erz- und Eisenwerk" geschildert (Gn. 4, 22). Von Noe heißt es, daß er Ackerbauer gewesen und Weinberge angelegt (Gn. 9, 20). Diese Tatsachen widerlegen nicht nur die Fabeln von dem ursprünglichen unsteten Jägerleben aller Menschen, sondern lassen uns auch das Sondergrundeigentum als die ursprüngliche Eigentumsform erkennen, da sich dasselbe aus ihnen notwendig ergibt. Aus dem Berichte der Genesis erhellt, daß Kain und Abel getrennte Wirtschaft besaßen. Während Abel die Viehzucht betrieb, lag Kain dem Ackerbau ob, und zweifelsohne betrachtete der letztere den von ihm bebauten Boden als sein ausschließliches Eigentum, auf dem Abel seine Herden nicht durfte weiden lassen.

[1] Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter I (1886) 445.

[2] Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen I (1895) 611.

[3] Wir haben das ausführlich nachgewiesen in unserer Schrift: „Das Privatgrundeigentum und seine Gegner" S. 44ff., auf die wir den Leser verweisen.

Von den Söhnen Noes lesen wir, daß sie zahlreiche Städte bauten und daß bei der raschen Zunahme der Familien einzelne Glieder derselben sich abzweigten, neue Wohnsitze aufsuchten und die Gründer neuer Völkerschaften wurden. In allen diesen Fällen haben wir ursprünglich Privateigentum des Stammvaters der Familie, das bei seinem Tode gewöhnlich an den Erstgebornen gelangt. Wir sehen somit schon das Erbrecht in vollem Bestande. Als Abraham in vorgerückten Jahren noch kinderlos war, bat er den Herrn um einen Leibeserben, damit nicht der Sohn seines Sklaven Eliezer ihn einst beerbe (Gn. 15, 3). Auch sein Sohn Ismael, den ihm die Agar geboren, wird von der Erbschaft ausgeschlossen, so daß das gesamte Vermögen Abrahams, also dessen Acker und Wohnungen, an Isaak übergeht.

Daß auch die Brunnen und Zisternen als Privateigentum dessen angesehen wurden, welcher sie gegraben, geht aus mehreren Stellen der Heiligen Schrift hervor. So macht Abraham dem König Abimelech in Gerara den Vorwurf, seine Knechte hätten ihm einen Brunnen mit Gewalt widerrechtlich entrissen (Gn. 21, 25). Das mosaische Gesetz verhängt eine schwere Strafe über jeden Eigentümer einer Zisterne, der dieselbe unbedeckt läßt und dadurch schuld ist, daß fremdes Vieh hineinfällt (Ex. 21, 24). Hier ist wohl zu bemerken, daß das Gesetz das Eigentum an der Zisterne nicht erst einführt, sondern als bestehend voraussetzt.

Ganz entscheidend für den Bestand des Privateigentums an Grund und Boden sind das 23. und 33. Kapitel der Genesis. Nach dem Tode Saras wollte Abraham ihre Leiche im Lande Kanaan beisetzen und bat deshalb die Söhne Heths um ein erbeigenes Begräbnis, seine Toten zu bestatten. Sie antworteten ihm: „Keiner von uns mag es dir weigern, daß in sein Grabmal deinen Toten du bestattest." Abraham aber entgegnete: „Höret mich und legt Fürsprache für mich ein bei Ephron, Seors Sohne, daß er mir die doppelte Höhle gebe, welche er besitzt am Ende seiner Ackerflur (agri sui). Um den ganzen Silberwert möge er sie mir überlassen . . . unter euch zu erbeigenem Begräbnis." Ephron wird hier als Privateigentümer eines bestimmten Ackers angesehen und ihm das Recht zuerkannt, denselben frei zu veräußern. Was antwortet Ephron dem Abraham? Wie es noch heute im Oriente vielfach Sitte ist, macht er das nicht ernst gemeinte Anerbieten[1], ihm den Acker samt der Höhle unentgeltlich zu überlassen. „Ich übergebe dir den Acker und die Höhle, welche darin ist." Abraham aber will den Preis dafür bezahlen. Ihm erwidert Ephron: „„Höre mich! Das Land, welches du forderst, ist 400 Sekel Silber wert; das ist der Kaufpreis zwischen mir und dir, aber was ist das? Begrabe deinen Toten!' Da Abraham dies gehört hatte, wog er das Silber dar in geprobter, gangbarer Münze. Und es ward zuerkannt der einstige Acker Ephrons, in welchem die Höhle, Mambre gegenüber, lag, sowohl dieser als auch die Höhle und alle Bäume auf selbem,

[1] Siehe Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande II 168ff.

die ringsum an dessen Saum standen, dem Abraham als Eigentum . . . Und der Acker ward erstanden, und die Höhle in demselben für Abraham zum erbeigenen Begräbnis von den Söhnen Heths." (Gn. 23, 15—20).

Ein formelleres Zeugnis für den Bestand des erblichen, frei veräußerlichen Privatgrundeigentums schon zu Zeiten Abrahams, also 20 Jahrhunderte vor Christus, ist kaum denkbar. Mit Recht bemerkt C. Fr. Keil[1] zu dieser Stelle, das der Handelsvertrag, durch den sich Abraham den Acker zum Erbbegräbnisse „in aller Form Rechtens" erwarb, „umständlich, sozusagen mit juridischer Genauigkeit" erzählt wird. Wie gewissenhaft der Vertrag gehalten wurde, beweist die Tatsache, daß nicht nur Sara und Abraham, Isaak und Rebekka dort bestattet wurden und Jakob die Lia dort beisetzte, sondern daß Jakob selbst fast zwei Jahrhunderte nach dem Tode Saras in der Familiengruft bei Mambre seine letzte Ruhestätte fand (Gn. 49, 29 u. 50, 13). Der ganze Hergang des Vertrags zwischen Abraham und Ephron wird nicht als etwas Ungebräuchliches geschildert, sondern als etwas Selbstverständliches, was sich in die Anschauungen und Gewohnheiten der Beteiligten längst eingebürgert hatte. Wir schließen daraus mit Recht, daß sowohl in Kanaan als in Chaldäa, der Heimat Abrahams, der Kauf und Verkauf von Grundstücken, welcher das Privateigentum an Grund und Boden voraussetzt, etwas längst Bekanntes gewesen sein muß. Wenn trotzdem de Lavelaye das volle Privatgrundeigentum une institution très récente[2] nennt, so ist diese Äußerung jedenfalls cum grano salis zu verstehen.

Vom Patriarchen Jakob berichtet die Genesis, er habe in der Nähe der Stadt Salem einen Teil des Feldes, auf welchem er seine Zelte aufgeschlagen, um hundert Lämmer gekauft (Gn. 33, 19). Ungefähr ein halbes Jahrtausend später wird dieses Feld der ererbte Besitz der Nachkommen Jakobs genannt und zur Grabstätte des Patriarchen Joseph ausersehen (Jos. 24, 32).

Daß das Privateigentum an liegenden Gütern seit der Verkündigung des mosaischen Gesetzes beim israelitischen Volke allgemein bestand, dürfen wir wohl als bekannt voraussetzen. Es genüge hier, an das zehnte Gebot des Dekalogs zu erinnern: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten . . . Haus oder Acker" (Dt. 5, 21), sowie an das strenge Verbot, die Marksteine auf den Feldern zu entfernen oder zu verrücken (Dt. 19, 14; 27, 17). Ja, da uns nirgends eine Hindeutung auf Kollektiveigentum an Grund und Boden begegnet, so ist man wohl zur Annahme berechtigt, öffentlicher gemeinschaftlicher Grundbesitz sei überhaupt beim Volk der Hebräer unbekannt gewesen. Der Umstand, daß die Vererbung der Güter an bestimmte Bedingungen geknüpft war und im großen Jubeljahre die Felder und Häuser wieder an die Familie des ursprünglichen Besitzers zurückkehrten, hebt das Privateigentum nicht auf.

[1] Bibl. Kommentar über das Alte Testament von Keil und Delitzsch I 190.
[2] De la propriété 542.

2. Die alten Ägypter. Über die Grundeigentumsverhältnisse im alten Ägypten behauptet de Laveleye: zur Zeit der Pharaone habe der Boden dem Souverän gehört; der Koran habe dann diese Anschauung geheiligt. Als Beweis dient ihm eine Stelle aus Herodot (2, 109), derzufolge Sesostris den Boden von Ägypten gleichmäßig unter seine Untertanen verteilte und dafür von ihnen eine jährliche Grundrente erhielt. Aber wir haben zuverlässigere und ältere Nachrichten über die ägyptischen Grundbesitzverhältnisse.

Wohl waren die Pharaone absolute Selbstherrscher, ohne deren Willen niemand im ganzen Lande Hand oder Fuß regen durfte (Gn. 41, 44). Trotzdem war nicht das ganze Land ihr Eigentum. Schon für die 2. ägyptische Dynastie (ca. 2900 v. Chr.) konstatiert Ed. Meyer, „daß damals ein großer Teil des Bodens in freiem Eigentum der Bevölkerung stand[1]". Den ägyptischen Joseph setzte Putiphar als unumschränkten Verwalter über sein Vermögen, und Gott segnete, sagt die Heilige Schrift, um Josephs willen das Haus des Ägypters und mehrte sowohl im Hause als auf dem Felde dessen gesamtes Eigentum (Gn. 39, 5). Putiphar war somit Grundeigentümer. Daß er nicht der einzige war, erhellt mit voller Gewißheit aus den weiteren Schicksalen Josephs. Zur Zeit der sieben Notjahre kamen die Ägypter zu ihm, um Getreide zu kaufen. Zuerst gaben sie als Preis Geld, dann ihre Herden. Im zweiten Jahre kamen sie wieder und sprachen: „Unser Geld ist hin und dahin ist auch unser Vieh; auch dir ist's nicht unbekannt, daß wir nichts mehr haben außer unsere Leiber und unser Land. Warum sollen wir sterben vor deinen Augen? Wir und unser Land sollen dein werden. Kaufe uns als Leibeigene des Königs; aber gib uns Getreide, damit nicht aus Mangel an Anbauern das Land eine Wüste werde.' Da kaufte Joseph das ganze Land Ägyptens, denn jeder verkaufte sein Eigentum wegen der Not. Und er machte es zu eigen dem Pharao und die ganze Bevölkerung auf demselben ..., ausgenommen den Boden der Priester, welcher diesen vom König überlassen worden war ... Da sprach Joseph zum Volke: ‚Wohlan, wie ihr sehet, besitzt Pharao euch sowohl als euern Boden zu eigen; nehmet Getreide in Empfang und bestellet die Äcker, daß ihr ernten könnet. Den fünften Teil gebet ab an den König; die vier übrigen gestehe ich euch zu für die Aussaat und den Unterhalt eurer Familien und Kinder.' ... Von jener Zeit an bis auf diesen Tag wird im ganzen Lande Ägypten den Königen das Fünftel gereicht und besteht dies als Gesetz, nur nicht für den Boden der Priester, welcher frei von dieser Verbindlichkeit blieb." (Gn. 47, 18 ff.).

[1] Geschichte des Altertums, 2. Aufl., Bd. II, 1. Abtl. (1909), S. 149.

Also durch freien Vertrag begaben sich die Ägypter in der Not ihres Grundeigentums und erhielten dasselbe als erbliches Lehen vom König zurück gegen die jährliche Entrichtung des Fünftels des Gesamtertrages. Bis zur Zeit Josephs war somit das Privatgrundeigentum allgemein, auch bei der Landbevölkerung. Denn Ackerbauer sind es, welche ihren Besitz an Joseph verkaufen; sonst wäre ja die Befürchtung der Ägypter unbegründet, die Ackersleute möchten aussterben, wenn man ihnen nicht Getreide gebe und sie als Leibeigene des Königs kaufe. Vielleicht lassen sich die aus mündlichen Berichten geschöpften Angaben Herodots über die Verteilung des Landes unter König Sesostris auf die eben geschilderte Tatsache zurückführen. Soviel geht ferner aus den Berichten des Geschichtschreibers von Halikarnassus[1] ebenso wie aus den späteren Nachrichten Diodors von Sizilien[2] hervor, daß wenigstens zur Zeit der römischen Republik sowohl die Priester als die Soldaten in Ägypten steuerfreien Grundbesitz hatten. Zwei Drittel des Bodens gehörten ihnen als Eigentum an, während das übrige Drittel die königlichen Domänen bildete, aus welchen das Staatsärar seine Einkünfte bezog.

Wir haben übrigens nicht bloß das Zeugnis der Heiligen Schrift, sondern auch Beweise aus der Profangeschichte. Die ägyptische Archäologie macht es auf Grund der zuverlässigsten Denkmäler unzweifelhaft, daß schon in den allerältesten Zeiten der Boden, wenigstens zum Teil, Privateigentum war. Schon aus der Zeit der vierten memphitischen Dynastie liegt nach dem Zeugnisse Mr. Birchs, eines der gründlichsten Kenner der ägyptischen Altertümer, ein Beweis dafür vor. Auf einer Tafel aus der Regierungszeit des Königs Senefru (Soris), des Gründers der genannten Dynastie, berichtet ein Beamter mit Namen Amten, er habe seine Ländereien teils von seinen Vorfahren ererbt, teils vom König geschenkt erhalten[3]. Also erbliches Privatgrundeigentum schon beim Beginn der vierten ägyptischen Dynastie, welche wahrscheinlich sehr lange vor Abraham regierte[4].

[1] Hist. l. 2, c. 168 et 177.

[2] Biblioth. l. 1, c. 73.

[3] Ancient History from the Monuments. Egypt from the earliest times to B. C. 300. By S. Birch, L. L. D. etc. London, Society for promoting christian knowledge, 31.

[4] Lepsius und M. Duncker setzen die Regierungszeit Senefrus um das Jahr 3000 v. Chr. an. Daß in Ägypten seit den ältesten Zeiten Privatgrundeigentum bestanden habe, nehmen unseres Wissens die bedeutendsten Ägyptologen alle an. So z. B. der schon angeführte Mr. Birch (Egypt from the earliest times 45 ff.), der ausdrücklich behauptet, zur Zeit der vierten Dynastie seien die Adeligen große Erb-Grundeigentümer gewesen; ebenso Ed. Meyer (Geschichte des Altertums[2] I. 1 [1907], S. 149) hält es für bewiesen, „daß damals ein großer Teil des Bodens in freiem Eigentum der Bevölkerung stand".

3. Babylon. Die älteste Geschichte Babyloniens ist zwar in mancher Beziehung, trotz aller Ausgrabungen und Forschungen, bis heute noch in Dunkel gehüllt. Über die damaligen Kulturzustände, namentlich über das Privatgrundeigentum, geben uns aber die erhaltenen Denkmäler interessante Aufschlüsse.

In den von P. Scheil O. P. entdeckten „Gesetzen Hammurabis[1]", die aus der Zeit von 2123—2081 v. Chr. stammen, wird das Privateigentum an Grund und Boden als eine längst bestehende Einrichtung behandelt. So lautet § 30: „Wenn ein Hauptmann oder Mann sein Feld, Garten und Haus anstatt der Nutzung vernachlässigt und preisgibt und ein anderer sein Feld, Garten und Haus in Besitz nimmt und drei Jahre nutzt: wenn er (jener) zurückkommt und sein Feld, Garten und Haus verlangt, so soll es ihm nicht gegeben werden; derjenige, der es in Besitz genommen und genutzt hat, der soll es weiter nutzen." § 31: „Wenn er es ein Jahr preisgibt und zurückkommt, so soll ihm Feld, Garten und Haus gegeben werden und er es wieder übernehmen." § 36: „Feld, Garten und Haus eines Hauptmannes, Mannes oder Zinspflichtigen darf nicht verkauft werden." § 38: „Ein Hauptmann, Mann oder Zinspflichtiger kann von Feld, Garten und Haus seiner Frau und Tochter nichts verschreiben (d. h. es geht nach § 28 an den Sohn) und es nicht für Schuldverpflichtungen geben." § 39: „Von Feld, Garten und Haus, das er gekauft und (als Eigentum) besitzt, kann er seiner Frau und Tochter verschreiben und für seine Schuld geben." § 40: „An einen Geschäftsmann oder einen andern Staatsbeamten kann er sein Feld, Garten und Haus verkaufen; der Käufer erhält Feld, Garten und Haus, die er gekauft, zur Nutzung." Man unterschied also zwei Arten von Grundeigentum: freies Grundeigentum und königliche Lehen, die nur an Lehensträger verkauft werden konnten. § 59: „Wenn jemand ohne Wissen des Gartenbesitzers in jemandes Garten Holz fällt, soll er ½ Mine bezahlen." § 60: „Wenn jemand ein Feld, um es als Garten anzupflanzen, einem Gärtner übergibt, dieser den Garten anlegt, ihn vier Jahre pflegt, so sollen im fünften Jahre Eigentümer und Gärtner miteinander teilen, der Eigentümer seinen Anteil in Bewirtschaftung nehmen."

Außer den Gesetzen Hammurabis sind sehr viele Urkunden aus der ältesten Zeit veröffentlicht worden, die das Grundeigentum als eine vollkommen ausgebildete Institution erkennen lassen. Eine Reihe derselben hat Th. Friedrich übersetzt und veröffentlicht. Wir finden darunter Verträge über Verpachtung von Feldern, von Wagen und Schiffen, Abrechnungen über Einkünfte der Tempel. Bei den Pachtverträgen ist der Eigentümer des Feldes genannt. Auch Kaufverträge über Grundstücke finden sich. — Wie aus der Zeit Hammurabis, besitzen wir auch zahlreiche Verträge aus der Zeit der Könige Rim-Sin, Samsi-iluna u. a.[2] Viele haben den Verkauf von Häusern und Gärten, andere von Begräbnisstätten zum Gegenstande[3].

[1] Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250, übers. von Winkler 1902.

[2] Beiträge zur Assyriologie. Herausg. von Delitzsch und Haupt V (1906) 413ff. [3] Vgl. Cathrein, Das Privatgrundeigentum S. 75ff.

Ähnlich wie für Babylon bekunden auch für Assyrien die ältesten geschichtlichen Nachrichten und Denkmäler den Bestand des Privatgrundeigentums[1].

## § 4. Das Grundeigentum bei den Naturvölkern.

Viele Evolutionisten berufen sich auf die Naturvölker, um darzutun, daß ursprünglich überall Gemeineigentum an Grund und Boden bestanden habe. Aber bei genauerem Zusehen beweist gerade das Beispiel dieser Völker, daß das Privateigentum am Boden überall entsteht, wo nicht äußere Verhältnisse es unmöglich machen.

Bei den Eskimos Nordamerikas besteht kein Grundeigentum, weil dasselbe unmöglich ist. Auch abgesehen davon, daß der Boden fast das ganze Jahr mit Eis und Schnee bedeckt ist, vermag der Bodenertrag, der an einigen Stellen der weiten Fläche erzielt werden könnte, bei weitem nicht, das Volk zu ernähren. Dieses ist auf Jagd und Fischfang angewiesen und muß deshalb je nach der Jahreszeit und der Jagd- und Fischgelegenheit oft Hunderte von Meilen durchwandern, um seinen Unterhalt zu finden. Privateigentum an Boden ist deshalb für sie, wenn nicht unmöglich, so doch wertlos. Was aber Privateigentum sein kann, ist es auch bei den Eskimos: Hütten oder Zelte der einzelnen Familien, Hunde, Renntiere, Schlitten und die Werkzeuge der Jagd und des Fischfangs. Wer zuerst ein Wild erlegt, wird dessen Eigentümer. Bei den Grönländern erbt beim Tode eines Mannes der älteste Sohn das Zelt und das Weiberboot; er muß aber die Mutter mit den übrigen Kindern, die die Kleider unter sich teilen, ernähren[2]. Ähnliches gilt von den Eskimos in Alaska[3]. Bei allen Eskimos findet man einen Unterschied zwischen reicheren und ärmeren Familien.

Das von den Eskimos Gesagte läßt sich von allen nomadisierenden Stämmen behaupten. Die Samojeden z. B., die Tungusen, die Jakuten in Sibirien kennen nur Stammeseigentum. Sie durchziehen mit ihren Renntierherden die ungeheuren öden Tundren und halten sich gerade dort auf, wo Nahrung für die Renntiere und Jagd- und Fischereigelegenheit zu finden. Hier kann sich kein Grundeigentum bilden, dagegen stehen die Renntierherden, die Zelte oder die Hütten (Tschums) und überhaupt alle beweglichen Güter im Privateigentum[4]. Selbst wo Rinder- und Schafzucht besteht, wie bei den Kalmücken am Altai, wird der Boden meist nicht bebaut, weil es rentabler ist, die Wiesen als Weiden zu benutzen und im Herbst zu jagen.

---

[1] Vgl. darüber Cathrein, Das Privatgrundeigentum und seine Gegner S. 78 ff.
[2] Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins der Menschheit, II, 493.
[3] Ebd. II, 503.
[4] Ebd. I, 214 ff.

Auch bei den Indianern in Nordamerika gab es früher und in Südamerika gibt es noch heute (Patagonier, Feuerländer, manche Stämme im Innern Brasiliens) nomadisierende Stämme, die oft den Aufenthaltsort wechseln und deshalb auf Grundeigentum keinen Wert legen. Dieselbe Erscheinung treffen wir bei herumstreifenden Stämmen in Australien, bei den wandernden Gewerbekasten in Indien, bei den Zwergvölkern, den Buschmännern und Hottentotten Afrikas usw.. Höchstens Stammeseigentum bildet sich aus. Von den Australiern am Carpentariagolf schreibt Palmer auf Grund langjähriger Beobachtung[1]: „Die Gebiete eines jeden Stammes werden gegenseitig anerkannt, und obwohl deren Grenzen nicht genau bestimmt sind, so wissen sie doch gut, wenn sie auf neutralem oder strittigem Boden sind. Keine Privatperson hatte ein besonderes Recht auf einen bestimmten Teil des Bodens, jeder hatte bloß das Recht, auf dem Gebiete seines Stammes zu jagen. Der Boden gehörte dem Stamm; jeder nicht zum Stamme Gehörige, der auf dessen Boden jagte, wurde als Eindringling behandelt und bestraft, wenn er sich nicht etwa als Bote oder Herold beglaubigen konnte. Die Eingebornen vermögen nicht anzugeben, wann und wie sie Eigentümer ihres Territoriums wurden. Im allgemeinen werden die Grenzen respektiert. Wenn zuweilen Stämme an bestimmten Plätzen auf fremdem Jagdgrund, z. B. an Lagunen, zusammenkamen, taten sie das immer mit Erlaubnis des Eigentümers. Nur auf Kriegs- und Rachezügen tragen sie kein Bedenken, fremdes Gebiet zu durchziehen."

Wir können also konstatieren, daß dort, wo Gemeineigentum an Grund und Boden besteht, dies in den vorliegenden Verhältnissen seinen besondern Grund hat. Alle diese Völker treiben keinen eigentlichen Ackerbau, sie leben von Jagd und Fischfang oder ziehen mit ihren Herden je nach der Jahreszeit an verschiedene Orte.

Überall aber, wo ein wenn auch primitiver Ackerbau beginnt, stellt sich sofort auch das Privateigentum an Grund und Boden ein. Von den Westaustraliern schreibt E. J. Eyre[2]: „Man hat gemeint, die Eingebornen Australiens hätten keine Idee von Grundeigentum oder Eigentumsrecht; das ist ganz irrig. Ich habe gefunden, daß besondere Distrikte mit einem Radius von 10—20 (englische) Meilen als das Eigentum des dort lebenden Stammes betrachtet werden. Diese Distrikte werden unter die Glieder des Stammes in Parzellen verteilt. Jeder Mann hat ein Stück Land, dessen Grenzen er genau regeln kann. Dieses Eigentum wird vom Vater zu Lebzeiten unter die Söhne verteilt und geht in fast erblicher Weise auf die Nachfolger über. Ein Mann kann über sein Land verfügen und es verkaufen. Frauen erben nie."

[1] Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins, III, 304.
[2] Vgl. ebd. III, 274.

Von den Australiern am King George Sound sagt Scott Nind[1]: „Die allgemeine Jagd- und Fischzeit ausgenommen haben die zusammenlebenden Familien das ausschließliche Recht, in dem an ihre Wohnungen angrenzenden Gebiet zu jagen und zu fischen. Jedoch ist sein Recht auf dieses Besitztum nicht so ausschließend, daß nicht auch andere Personen Anspruch auf die Benutzung hätten; und so kann ein solches Gebiet mehr als Eigentum des Stammes angesehen werden. Soll zum Behuf der Jagd der Boden abgetrennt werden, so muß der Eigentümer zugegen sein."

Noch bestimmter ist das Privateigentum am Boden bei den Westaustra-Perth anerkannt[2]. Der Missionär Salvado schreibt darüber: „Jedes Individuum hat seinen eigenen Grundbesitz, auf dem es jagen, Gummi und Wurzeln sammeln darf: das Recht, das ihm die Geburt auf seinen Besitz gibt, wird von allen heilig gehalten. Oft habe ich", berichtet Salvado, „sogar Freunde im Streite einander sagen hören: ‚Dies ist mein Land, das deinige ist Kanturbi; gehet alle fort von hier.' Dementsprechend bildet jede Familie sozusagen einen eigenen Bezirk, an dessen Genuß aber auch die benachbarten Familien teilhaben, wenn man in gutem Einverständnis lebt. Will ein Feind oder ein Fremder auf dieses Gebiet sich niederlassen, so wird er von dem Eigentümer getötet. Ist eine Frau der Niederkunft nahe, so sucht sie in der Nähe einer Quelle oder eines Wasserbehälters zu bleiben, um dem Neugeborenen das Geburtsrecht auf den Boden zu verschaffen, auf dem sich das Wasser befindet."

Von den Australiern am nordwestlichen Gestade berichtet George Grey[3]: „Der Grundbesitz gehört nicht einem Stamm oder mehreren Familien, sondern einem einzelnen Mann, und die Grenzen seines Eigentums sind so genau bestimmt, daß jeder Eingeborene die Grenzen seines Bodens kennt und die Gegenstände angeben kann, welche die Grenzmarken seines Gebietes bilden." Grey führt noch das Zeugnis des Direktors des Sydney College, J. D. Lang, an, der schreibt: „Ob die Eingeborenen des australischen Kontinents eine Idee vom Eigentum an Grund und Boden haben? Ich antworte ganz entschieden: Ja ... Jeder Stamm hat seinen eigenen Distrikt ... Außerdem sind bestimmte Bezirke nicht bloß das Eigentum eines Stammes, sondern werden allgemein von den Eingeborenen als das Eigentum einzelner Individuen dieses Stammes anerkannt; und wenn der Eigentümer eines Bezirkes das Gras niederzubrennen entschlossen ist, um die alten Tiere leichter zu fangen und eine neue Saat von besserem Gras für den entstehenden Wald zu erlangen, so ladet er nicht nur alle seine

[1] Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins d. M., III, 281.
[2] Ebd. S. 287. [3] Ebd. S. 290.

Stammesgenossen, sondern auch ganze Stämme von andern Distrikten zu einer großen Jagd mit darauffolgendem Schmaus und Kriegstanz ein; das Wild auf diesem Boden wird von allen als das Eigentum des Bodenbesitzers betrachtet."

Wenn schon die allerersten Anfänge einer Bodenkultur zum Privatgrundeigentum führen, so steht zu erwarten, daß bei steigender Kultur auch das Eigentum mehr und mehr ausgebildet wird. Das bestätigt denn auch das Tatsachenmaterial, das die Ethnographie liefert. Überall, wo wir eine seßhafte, ackerbautreibende Bevölkerung antreffen, finden wir auch den Privatbesitz des Bodens. Allerdings gibt es Stämme, die unter der Herrschaft despotischer Häuptlinge leben und diese als die einzigen eigentlichen Eigentümer des Bodens ansehen — das gilt namentlich von mehreren afrikanischen Stämmen bis in die neueste Zeit; aber tatsächlich blieb der Besitz unter die verschiedenen Familien verteilt, wenn sie auch schwere Abgaben an den despotischen Häuptling zu entrichten hatten und selbst ihres Besitzes leicht beraubt werden konnten. Doch sind diese Stämme wenig zahlreich. Das Gewöhnliche ist, daß das Privatgrundeigentum der Familien oder auch der Individuen anerkannt und geschützt wird.

Joh. Lery fand bei den Tupis in Brasilien Eigentum an liegenden Gütern: Hütten und Äckern. Er sagt u. a.: „Was die Äcker betrifft, so hat jeder Mussakat (Hüttenvorsteher) etliche besondere; dieselben erwählt er, wo es ihm gefällt. Sie kümmern sich aber wenig um die Abteilung derselben, wie man die Marksteine setze und wie man sie abmesse." Das kam wohl daher, weil sie den Standort der Dörfer oft wechselten[1]. Sehr ausgebildet war das Privatgrundeigentum von jeher bei den Araukanern, bei denen ein jeder absoluter Herr war über die von ihm bebauten Felder[2]; bei den Haitiern zur Zeit der Entdeckung Amerikas[3], bei den Pueblos u. a. Bei den seßhaften Indianern am St. Lorenz bestand bei der Ankunft der Europäer zwar kein strenges Privateigentum, doch hatte jede Familie ihren Besitz. Ließ sich ein Stamm irgendwo nieder, so wurden die Felder und die umliegenden Wälder in ebenso viele Lose geteilt, als es Familien gab. Jede Familie bebaute den ihr zugewiesenen Teil und brachte den Ertrag in ihr Haus.

Bei den seßhaften Naturvölkern Asiens finden wir Privateigentum an Boden z. B. bei den Lolos und den Miaos in China, bei den Badagos, den Todas, den Nagas, den Karenen in Indien, den Tagalen, Visayas, den Kianganen auf den Philippinen. In der Südsee besteht Privateigentum bei den Gilbertinern, den Maori auf Neuseeland, den Tonganern, Gambiern usw. Bei den Negern Afrikas besteht das Grundeigentum fast allgemein, denn wenn auch wie z. B. bei den Krunegern theoretisch der

[1] Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins III, 70.
[2] Ebd. S. 215. [3] Ebd. II, 460.

Stamm als der eigentliche Eigentümer seines Gebietes gilt, kann doch jede Familie einen Teil des Bodens für sich bebauen und die Früchte sich aneignen. Daß der Stamm als der eigentliche Eigentümer seines Gebietes angesehen wird, erklärt sich aus dem Zustand, in dem die Negerstämme leben. Die Stämme sind in häufige Kriege miteinander verwickelt. Will ein Stamm sein Gebiet behaupten, so darf er nicht gestatten, daß ein Teil desselben an Fremde verkauft werde oder daß sich Fremde ohne Erlaubnis des Häuptlings sich dort niederlassen. Das hindert die private Benutzung des Bodens von seiten der Einheimischen in keiner Weise. Festbegründet ist das Privatgrundeigentum z. B. bei den Bambaras, bei den Gallas, den Kikujus, den Baganda, den Dschaggas.

Wie sehr man das Eigentum überhaupt und namentlich das Eigentum an Grund und Boden bei den verschiedensten Völkern vor Verletzungen zu hüten suchte, beweist der Umstand, daß man vielfach besondere Götter als Schützer der Eigentumsgrenze betrachtete und anrief. Bei den Griechen und Römern standen die Grenzen der Felder unter dem Schutz des Zeus ὅριος oder Jupiter terminalis. Bei den Naturvölkern wurden die Grenzen durch Tapus (tabus) oder verschiedene Zaubermittel geschützt. In Polynesien besteht das Kennzeichen des Tabu zuweilen aus einem in besonderer Weise gefalteten Kokosnußblatt oder aus einem in den Boden gesteckten Stab, der die Anpflanzungen vor Diebstahl schützen soll. Auf Timor werden einige Palmblätter neben einen Garten als Zeichen des Pomali (tabu) in den Boden gesteckt, um ihn gegen Diebe zu schützen. Wenn bei den Santals jemand ein Stück Wiese vor dem Abweiden oder ein neubesätes Feld vor dem Betreten schützen will, so richtet er auf dem Boden ein Bambusrohr auf, an dem ein Strohbündel befestigt ist. Das Zeichen wird von allen verstanden und beachtet. Auf Madagaskar sieht man auf den Wegen oder Feldern lange in die Erde gesteckte Pfähle, an deren Spitze ein Grasbündel befestigt ist, sei es, um das Betreten des Weges zu untersagen oder um anzuzeigen, daß die Erträgnisse bestimmten Personen vorbehalten sind. Die alten Bewohner von Cumana am Karibischen Meer pflegten ihre Pflanzungen durch einen einfachen Baumwollfaden abzugrenzen; sie glaubten, daß jeder, der diese Grenzlinie verrücke, sofort sterben werde. Wenn an der Goldküste ein Grundeigentümer sieht, daß jemand einen Eingriff in sein Land getan hat, so hängt er die jungen inneren Zweige eines Palmbaumes um die Stelle herum auf, wo der Übergriff geschehen ist, und richtet zugleich ein Gebet an einen Fetisch, den Schuldigen und seine Familie, falls sie wiederkämen, zu töten. Auf Ceylon hängt das Volk, um Diebstahl von Früchten zu verhindern, gewisse Figuren rund um den Obstgarten und weiht dieselben den bösen Geistern; dann wagt es niemand, die Früchte zu berühren[1].

Wir sehen aus dem Gesagten, daß überall und bei allen Völkern die Tendenz vorhanden ist, das Privateigentum an Grund und Boden ein-

[1] Vgl. viele ähnliche Beispiele bei Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, 47 ff.

zubürgern und daß dasselbe überall entsteht, wo nicht rein äußere Hindernisse entgegentreten, die in örtlichen oder klimatischen Verhältnissen und in der damit zusammenhängenden außergewöhnlichen Lebensweise ihren Grund haben. Wir schließen daraus mit Recht, daß die Bildung des Grundeigentums keine willkürliche, sondern eine in der menschlichen Natur begründete ist.

## Zweiter Artikel

### Volkswirtschaftliches Bedenken gegen das Grundeigentum.

Während de Laveleye besonders die geschichtlichen Einwendungen gegen das Grundeigentum geltend machte, betonte Henry George hauptsächlich die volkswirtschaftlichen Bedenken. Nach letzterem soll das Privatgrundeigentum die Hauptschuld an der ungleichen Güterverteilung und dem stetig zunehmenden Pauperismus tragen. Sein Hauptbeweis für diese Behauptung ist folgender.

Drei Faktoren wirken in der Produktion zusammen: Land, Kapital und Arbeit. Der Gesamtertrag des jährlich neu hervorgebrachten Reichtums einer Nation verteilt sich auf diese drei Produktionsfaktoren. Der Teil des Produktes, der dem Grundeigentümer als Besitzer des Landes zukommt, heißt Grundrente oder einfachhin Rente[1]. Was übrig bleibt, fällt als Zinsen dem Kapital und als Lohn der Arbeit zu. Stellen wir dieses Verhältnis mathematisch dar, so erhalten wir folgende Gleichung:

$$\text{Produkt} = \text{Grundrente} + \text{Zinsen} + \text{Löhne},$$

und hieraus durch Subtraktion:

$$\text{Produkt} - \text{Grundrente} = \text{Zinsen} + \text{Löhne}.$$

Nun läßt sich aber nach George in doppelter Weise dartun, daß bei Zunahme der Produktivität die Grundrente beständig zunimmt, während Zinsen und Löhne gleichbleiben oder gar sinken. Also muß ein

[1] Dieser in der Nationalökonomie fast allgemein angenommene Begriff der Grundrente deckt sich also mit der Grundrente im volkstümlichen Sprachgebrauch nicht. Nach dem letzteren redet man nur von Grundrente, wenn der Grundeigentümer nicht selbst den Boden bebaut, sondern demselben einem andern zur Bebauung überläßt und dafür ein jährliches Entgelt (Grundrente) erhält. In der Nationalökonomie dagegen heißt Grundrente der Teil des Produktes, der dem Eigentümer des Bodens als solchem zukommt, mit Abzug alles dessen, was auf Rechnung von Verbesserungen zu setzen ist. Denn diese repräsentieren Kapital und Arbeit. Wenn wir im folgenden von Kapital reden, so verstehen wir darunter immer mit George alle Produktionsgüter mit Ausschluß des Grund und Bodens, und der menschlichen Arbeit.

immer größerer Teil des Nationalproduktes dem Grundeigentum zufließen zum Schaden des Kapitals und der Arbeit[1].

1. Den ersten Beweis für die stetige Zunahme der Grundrente und Abnahme der Zinsen und Löhne entnimmt George dem Ricardoschen Grundrentengesetz, das von den allermeisten Nationalökonomen als richtig anerkannt wird.

Nach diesem Gesetz wird die Grundrente bestimmt durch den Überschuß des Ertrages eines Grundstückes über denjenigen Ertrag, den der schlechteste noch angebaute Boden bei gleichem Produktionsaufwand einbringt. Mit andern Worten: der Ertrag des schlechtesten angebauten Bodens bezeichnet die oberste Grenze dessen, was Arbeit und Kapital überhaupt, auch auf den fruchtbarsten Grundstücken, vom Ertrage erhalten. Der gesamte diesen Punkt überschreitende Ertrag kommt dem Grundeigentümer als solchem zugute und heißt Grundrente. Dieser Überschuß wird aber mit der Zunahme der Kultur und dem Anwachsen der Bevölkerung immer größer; denn der beste Boden wird zuerst unter den Pflug gebracht. Bei Zunahme der Bevölkerung wird immer schlechterer Boden zur Kultur herangezogen, bis man schließlich auch solchen Boden kultivieren muß, der eben nur die Produktionskosten ersetzt. Dieser Punkt bezeichnet nach unten die äußerste Grenze der Bodenkultur. Boden, der unter dieser Grenze der Ertragsfähigkeit steht, bleibt unbebaut.

Dieses Grundrentengesetz soll uns nun den Schlüssel zum Verständnis der sonst unerklärlichen Tatsache an die Hand geben, daß, trotz der Zunahme der Produktivität und des Reichtums, dennoch ein immer größerer Teil dem Pauperismus anheimfällt. Es zeigt uns nämlich, daß bei steigender Produktivität die Grundrente sich beständig vermehrt, und zwar in demselben Maße, als die Löhne und Zinsen abnehmen. Der Fortschritt in der Produktion kommt wesentlich nur der Grundrente zugute. Da nun die Natur als solche trotz aller Nützlichkeit keine Grundrente abwirft, so folgt, daß das Privatgrundeigentum nichts ist als die Macht, sich einen immer wachsenden Teil der von Kapital und Arbeit hervorgebrachen Produkte anzueignen[2].

Wir entgegnen zunächst indirekt: Die Schlußfolgerung, zu der George gelangt, ist im Widerspruch mit den offenkundigsten Tatsachen, also unrichtig; folglich muß auch seine

[1] Von George hat Damaschke diesen Beweis entlehnt und wiederholt ihn immer wieder in seinem Buch „Die Bodenreform", das im Jahre 1918 in 15. Auflage (71.—85. Tausend) erschienen ist. Vgl. daselbst S. 56ff. Daß der Boden der Gesamtheit gehöre, setzt Damaschke überall voraus, ohne es zu beweisen.

[2] Progress and Poverty, 124.

Beweisführung unhaltbar sein. Was sagen die Statistiken zu der Behauptung, daß die Grundrente einen relativ immer größeren Teil des Nationalreichtums verschlinge? Wählen wir beispielshalber Großbritannien (England und Schottland), über welches uns genaue Angaben vorliegen.

In Großbritannien und Irland betrug das gesamte eingeschätzte Einkommen, soweit es „zur Kenntnis der Steuerbehörde" gelangte, in 1000 Pfd. St.:

| Einkommen aus | 1875 | 1890 | 1895 | 1900 | 1905 | 1907 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Grundbesitz . . . . . | 162432 | 197652 | 55769 | 52814 | 52258 | 52053 |
| Hausbesitz . . . . . | | | 151646 | 174431 | 201573 | 210397 |
| Gesamtes Einkommen überhaupt | 571056 | 669359 | 690252 | 791735 | 912130 | 943702 |

Betrachtet man also den Grundbesitz allein mit Ausschluß des Hausbesitzes — und nur auf den ersteren bezieht sich eigentlich das Ricardosche Grundrentengesetz —, so ist das Einkommen aus demselben nicht nur relativ zum gesamten geschätzten Einkommen, sondern sogar absolut zurückgegangen[1]. Die Behauptung, die Grundrente sauge einen relativ immer größeren Teil des Nationalvermögens auf, ist also in ihrer Allgemeinheit im Widerspruch mit den Tatsachen.

Was von Großbritannien gilt, läßt sich ebenso vom europäischen Festland behaupten. Die schnell und riesig anwachsenden Vermögen sind nicht bei den Grundeigentümern, sondern bei Industriellen, Kaufleuten und Bankiers zu suchen. Wenn die Beweisführung Georges irgendwelchen Wert hätte, müßten die Grundbesitzer am Rhein und in Westfalen heute förmlich im Überfluß schwelgen. Dem ist aber nicht so. Schon wiederholt wurde im preußischen Landtag der Notstand der Grundbesitzer

[1] Handwörterbuch der Staatswissenschaften[3], Artikel „Einkommen". Nach Philipovich (Grundriß der politischen Ökonomie I, 319) betrug in Großbritannien das Einkommen in Millionen Mark:

| | |
|---|---|
| aus ländlichem Grundbesitz . . . . . | 1881 : 1385<br>1899 : 1060 |
| aus Häuserbesitz . . . . . | 1881 : 2349<br>1899 : 3400 |
| aus landwirtschaftlichem Betrieb . . . . . | 1881 : 1382<br>1899 : 1056 |
| aus öffentlichen Renten . . . . . | 1881 : 796<br>1899 : 788 |
| aus Handel, Industrie und liberalen Berufen . . | 1881 : 5107<br>1899 : 8248 |
| aus öffentlicher Anstellung . . . . . | 1881 : 664<br>1899 : 1310 |

Auch diese Zahlen beweisen ein Zurückgehen des Einkommens aus ländlichem Grundbesitz und landwirtschaftlichen Betrieben.

von den Vertretern der Regierung und von den Parteien des Hauses offen anerkannt. Vielfach kann sich der Bauernstand, auch wenn er den eigenen Boden bebaut, also die Grundrente im volkswirtschaftlichen Sinne selber bezieht, kaum über Wasser halten. Ebenso weist die Pacht an sehr vielen Orten einen Rückgang auf. In Preußen (den neuen Provinzen) ist die Domänenpacht von 41,14 Mark pro ha im Jahre 1891 auf 40,37 Mark im Jahre 1898 und 36,96 im Jahre 1906 zurückgegangen. Die Hypothekenschuld der ländlichen Distrikte ist in Preußen in der Zeit von 1886—1904 um 5,1 Milliarden Mark gestiegen[1]. Ganz ähnliche Klagen über den Rückgang der Landwirtschaft tönen uns aus andern Ländern entgegen.

Der Weltkrieg hat allerdings für einige Zeit die Lage der Landwirte gehoben. Man darf aber doch ihre heutige Lage nicht in allzu glänzenden Farben schildern. Auf dem Parteitag der rheinischen Zentrumspartei am 17. September 1919 antwortete Landesökonomierat Bollig auf die Frage: „Kann der Bauer unter den heutigen Verhältnissen, wenn sich Produktionskosten und Verkaufspreise einander gegenüberstellen, noch bestehen?" mit einem entschiedenen Nein. Er fügte hinzu, in der Landwirtschaft „sind die Produktionskosten unter Berücksichtigung der Ertragsverringerung gestiegen um 480%, die Preise sind gestiegen um 312%, wenn man die Durchschnittsprämie mit einrechnet.

Doch möge man über die augenblickliche Lage der Landwirtschaft urteilen wie man will, es wäre verkehrt, aus den ganz anormalen augenblicklichen Verhältnissen allgemeine Schlüsse über die Entwicklung der Landwirtschaft zu ziehen.

Wir wollen uns aber mit dieser indirekten Antwort nicht begnügen. Wir können auch direkt den Fehler in der Beweisführung Georges dartun. Aus dem Ricardoschen Grundrentengesetz würde allerdings folgen, daß ein immer größerer Teil des Gesamtproduktes einer Nation dem Grundeigentum zugute käme, wenn wir einen ganz abgeschlossenen Staat hätten, in dem die Bevölkerung beständig zunimmt und alle Zufuhr von außen abgeschnitten ist. Dann würde natürlich die Nachfrage nach den Bodenprodukten immer größer, mithin würden die Preise derselben und also auch die Grundrente beständig steigen. Ein solches Land gibt es aber nicht. Durch die modernen Verkehrsmittel sind auch die entferntesten Länder einander nahegerückt. Die Dampfschiffe, Eisenbahnen, im Bunde mit dem Telegraphen, haben aus der ganzen Erde einen einzigen großen Markt gemacht. Die Produkte Amerikas und Australiens werden auf allen Märkten Europas feilgeboten, das Fleisch der in Sydney und Melbourne geschlachteten Schafe

[1] Vgl. die statistischen Angaben im Artikel „Agrarkrisis" von Conrad im Handwörterbuch der Staatswissenschaften[3].

wird frisch in London verzehrt, das Getreide der Vereinigten Staaten überschwemmt unsere Kornhallen. Umgekehrt sind die Erzeugnisse europäischer Industrie in Kanton und Honolulu fast ebenso leicht zu haben als in unsern Landstädten.

Durch diesen gesteigerten Weltverkehr entsteht ein Wettbewerb aller Länder der Erde in den Bodenprodukten. Steigen die Preise in einem stark bevölkerten Lande bis zu einer gewissen Höhe, so werden ausländische Erzeugnisse in Masse eingeführt. Dadurch werden die Preise wieder herabgedrückt; folglich sinkt auch die Grundrente. Diesen Druck wird die Landwirtschaft vielleicht noch deshalb empfindlicher fühlen, weil die Arbeitslöhne inzwischen gestiegen sind infolge des Aufschwunges der Industrie und des Handels, ferner infolge der Abwanderung vom Land in die Städte oder selbst ins Ausland. Es wird also für den Landwirt viel schwieriger sein, die nötigen Arbeitskräfte und auch das nötige Kapital in geringen Quantitäten und zu geringen Zinsen zu erhalten. Alle diese Ursachen üben natürlich ihre Rückwirkung auf die Grundrente aus. Daß diese Ausführungen keine Phantasien sind, sondern den tatsächlichen Verhältnissen entsprechen, weiß jeder, der auch nur oberflächlich mit der Lage unserer Landwirtschaft bekannt ist.

Um ferner zu begreifen, daß die behauptete Verschiebung des Nationaleinkommens zugunsten der Grundrente eine leere Dichtung ist, braucht man sich nur daran zu erinnern, daß die Unfälle unglücklicher Ernten infolge von Frost, Hagel, Überschwemmung, Viehseuchen u. dgl. wiederum zum guten Teil den Grundbesitz treffen, während man in industriellen und Handelskreisen derartige Vorkommnisse infolge der leichten Beschaffung ausländischer Erzeugnisse kaum verspürt. — Man entgegne nicht, daß es dem Grundbesitzer heute ein leichtes ist, sich durch Versicherung gegen solche Unglücksfälle zu schützen. Diese Leichtigkeit mag vorhanden sein; aber soweit nicht unter Grundbesitzern selbst auf Gegenseitigkeit beruhende Versicherungsanstalten bestehen, ist die Versicherungsprämie nur ein Tribut, den die Landwirtschaft an das Kapital zu bezahlen hat. Von den Steuern, die heute auf dem Grundbesitz so schwer lasten und denen sich der Grundeigentümer nicht so leicht entziehen kann wie der Kapitalbesitzer, wollen wir gar nicht reden.

Das Gesagte genügt vollständig, um einzusehen, wie unrichtig die Behauptung Georges ist, daß *allgemein* ein immer größerer Teil des Nationaleinkommens als Grundrente in die Taschen der Grundeigentümer fließe[1].

2. Aber, erwidert George, wohin geht denn der wachsende National-

[1] Die Unrichtigkeit der Behauptung, daß der Besitz von Grund und Boden sich immer mehr in den Händen weniger konzentriere, haben wir schon oben S. 174 ff. nachgewiesen.

reichtum? Produkt ist ja = Rente + Zinsen + Löhne. Nun ist es aber unzweifelhaft, daß trotz der steigenden Kultur die Zinsen und Löhne nicht steigen, also kommt der Zuwachs am Produkt nur der Grundrente oder dem Grundeigentum zugute. Dieses ist der zweite Beweis Georges für die beständige Zunahme des relativen Anteils der Grundrente am Nationalvermögen.

Hier werden zwei Behauptungen aufgestellt: trotz steigender Produktivität steigen a) die Zinsen nicht, b) die Arbeitslöhne nicht, also steigt auch ihr relativer Anteil am Gesamtvermögen nicht, folglich muß die Grundrente wachsen.

a) Untersuchen wir zunächst die erste Behauptung in bezug auf die Zinsen oder das Kapital. Unter Kapital verstehen wir alle Arbeitsmittel mit Ausnahme des Bodens und der menschlichen Arbeitskraft, also nicht nur Geld, sondern auch Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel u. dgl.

Nach George ist der Zins an sich gerecht und hängt innig mit dem Lohn zusammen. Er stellt den Grundsatz auf, „daß Zins und Lohn zusammen steigen und fallen". „Wenn der Lohn sinkt, muß auch der Zins im Verhältnis sinken, sonst wird es vorteilhafter, Arbeit in Kapital umzuwandeln, als sie direkt aufzuwenden, während, wenn der Zins sinkt, der Lohn ebenfalls entsprechend sinken muß, da sonst die Vermehrung des Kapitals verhindert werden würde[1]."

Daß zwischen Zins und Lohn ein Zusammenhang besteht und sie sich gegenseitig beeinflussen, kann zugegeben werden, aber unrichtig ist die Behauptung, daß sie gleichmäßig sinken und steigen. Eher kann man behaupten: wenn die Löhne steigen, wird der Zins sinken; denn die Löhne müssen aus dem Ertrag des Unternehmens bestritten werden, und bei gleichbleibendem Ertrag wird dem Kapital um so weniger zufließen, je mehr die Löhne steigen. Die Statistiken beweisen denn auch, daß im letzten Jahrhundert die Zinsen in fast allen Ländern gesunken, die Löhne dagegen gestiegen sind.

In Preußen war noch im Beginn des 19. Jahrhunderts der hypothekarische Zinsfuß sehr allgemein 6—7%, für zinstragende sichere Papiere 5%. Er ging dann Ende der 1830er Jahre auf weniger als 3½% herunter und war für hypothekarische Darlehen 5%. Bei den Obligationen war er Anfang der 1890er Jahre auf weniger als 3½% gesunken, um 1899 wiederum auf 4% zu steigen; im Jahre 1907 war er etwa 3¾%, während der Hypothekenzinsfuß zwischen 3½ und 4½% war[1]. In den Vereinigten Staaten steigt der Zins, je weiter man nach dem Westen geht, während er sich im Osten in der neueren Zeit dem

[1] Progress and Poverty 146.

europäischen wesentlich genähert und gegenwärtig wohl auf 4% und darunter anzunehmen sein dürfte[1].

Daß dagegen die Löhne im Durchschnitt gestiegen sind, und zwar relativ mehr als die Preise der wichtigsten Lebensmittel, haben wir schon früher gezeigt (S. 178 ff.).

Aber, könnte man fragen, wenn der Zins für das Kapital gleichbleibt oder sinkt, wo kommt dann der stetige und große Zuwachs an Nationalreichtum hin? Die Steigerungen der Löhne sind nicht derart, daß sich behaupten ließe, der unleugbar große Zuwachs an Nationalreichtum falle ihnen zu. Will man also nicht zugeben, die Grundrente erhalte einen immer größeren Teil am Nationalreichtum, so muß man annehmen, dieser Zuwachs an Reichtum komme den Zinsen bzw. dem Kapital zugute. Nun haben wir aber selbst gezeigt, daß die Zinsen abnehmen.

Wir erwidern mit einer Unterscheidung. Versteht man unter Zinsen nur die Zinsen einer einzelnen bestimmten Kapitalsumme, so ist die Behauptung richtig. Versteht man aber unter Zinsen die Gesamtsumme aller Zinsen, die auf sämtliche Teile des vorhandenen Kapitals entfallen, so ist die Behauptung in ihrer Allgemeinheit unrichtig.

Das vorhandene Kapital ist nicht unveränderlich, sondern vermehrt sich in einem aufblühenden Kulturland rasch. Infolge hiervon kann es geschehen und geschieht vielfach, daß die Zinsen der einzelnen Kapitalteile geringer werden, so daß die Zinsen z. B. von 10 auf 5 oder 4% herabsinken. Trotzdem kann die Gesamtsumme aller auf das bedeutend vermehrte Kapital entfallenden Zinsen viel größer geworden sein. Wenn an einer Tafel 20 und an einer andern 5 Gäste sitzen, wenn ferner an der ersteren 10 Pfund Brot verteilt werden, an der letzteren bloß 5, so wird an der ersten Tafel doppelt soviel Brot verzehrt als an der zweiten, obwohl jeder einzelne an der ersten Tafel nur halb soviel erhält als an der zweiten.

Solang ein Land erst am Beginn der Kulturentwicklung steht, nur eine geringe Bevölkerung zählt und noch wenig geordnete soziale Verhältnisse besitzt, ist durchschnittlich wenig Kapital vorhanden, dagegen vielleicht ein ausgedehntes, vielversprechendes Gebiet zu spekulativen Unternehmungen. Daher ist das Kapital gesucht, das Ausleihen desselben aber mit großem Risiko verbunden. Folglich werden die Zinsen hoch stehen. So wurden früher in Kalifornien für ein Darlehen 20 Prozent und mehr bezahlt; heute hingegen sind die Zinsen gesunken, weil die Entwicklung bereits in ruhigere, geordnetere Bahnen einlenkt, das Kapital

[1] Vgl. Conrad, Grundriß zum Studium der polit. Ökonomie, I (1907), 304—305.

enorm angewachsen ist und auch die Arbeitskräfte infolge der Einwanderung, besonders aus China, wohlfeiler geworden sind. Trotzdem entfällt heute in Kalifornien ein viel größerer Anteil des neu produzierten Reichtums auf das Gesamtkapital als früher.

Wenden wir die genannte Unterscheidung auf die Beweisführung Georges an, so ist es leicht, den Fehler derselben zu entdecken. In der Formel Produkt = Grundrente + Zinsen + Löhne bezeichnet das „Produkt" den gesamten Zuwachs an Reichtum, den eine Nation innerhalb einer bestimmten Periode, z. B. eines Jahres, erhält. Also bedeutet auch der Faktor „Zinsen" nicht die Zinsen eines *einzelnen* Kapitalteils, sondern die *Gesamtsumme* der Zinsen *aller* Kapitalteile. Diese wird aber bei steigender Kultur nicht geringer, wie George behauptet, sondern durchschnittlich größer.

b) Ebenso unrichtig als die Behauptung, der Anteil des Kapitals am Nationalreichtum werde immer geringer, ist die andere Behauptung, der *relative* Anteil der *Arbeit* am Gesamtvermögen eines Volkes (der *Lohn*) nehme immer ab.

George hält uns freilich das von Lassalle verwertete eherne Lohngesetz entgegen, wonach die Löhne die Tendenz haben, trotz des Fortschrittes der Produktion auf das geringste Maß des zum Lebensunterhalt und zur Fortpflanzung Nötigen herabzusinken (Progress and Poverty 16 and 203). Allein selbst wenn dieser Grundsatz zugegeben würde — und er kann nicht zugegeben werden —, so wäre damit für George nichts gewonnen; denn dieser nimmt das Wort „Lohn" in der obigen Formel (Produkt = Rente + Zinsen + Löhne) in einem ganz *andern Sinn* als die Nationalökonomen in dem angeführten Grundsatz, macht sich also einer Verwechslung schuldig.

Wie uns George selbst ganz richtig belehrt, kann das Wort *Lohn* (wages) in doppeltem Sinne gebraucht werden: im *eigentlichen* Sinn als Entgelt für gedungene Arbeit und im *uneigentlichen* und weiteren Sinn als Ertrag oder Gewinn der Arbeit. In diesem weiteren Sinn begreift man unter Lohn alles, was durch Arbeit erworben wird. Des Landmannes Lohn ist die reiche Ernte, soweit sie die Frucht seiner Anstrengung, seines Fleißes und seiner Erfahrung ist; des Kaufmannes Lohn ist der Gewinn, den er durch seine Tätigkeit aus seinem Geschäfte zieht. Wird nun in der Formel Produkt = Rente + Zinsen + Löhne der Lohn im *eigentlichen* Sinne verstanden, so ist die Formel offenbar unrichtig. Wo bliebe der Teil des Produktes, der auf Rechnung des Fleißes, der Geschicklichkeit, des Erfindungsgeistes des *Industrieunternehmers*, des *Handelsmannes* usw. zu setzen ist? Der Unternehmergewinn kann doch offenbar nicht als *Lohn*

im eigentlichen Sinne, d. h. als Entgelt für gedungene Arbeit angesehen werden.

Wenn aber manche Nationalökonomen mit Lassalle und andern Sozialisten behaupten, der Lohn habe die Neigung, auf das geringste Maß des zum Lebensunterhalt und zur Fortpflanzung Notwendigen herabzusinken, sprechen sie, wie schon bemerkt, vom Lohn im engeren und eigentlichen Sinn. Deshalb wollen auch die Sozialisten, wie sie behaupten, die Lohnknechtschaft in jeder Form beseitigen und den Lohnarbeiter von der Herrschaft des Kapitals befreien. Kein Nationalökonom hat je behauptet, alle auf die Arbeit entfallenden Einkommen der Industriellen, Kaufleute, Bankiers usw. hätten die Neigung, auf das zum Lebensunterhalt Notwendige herabzusinken. Es kann sich somit George für seine Formel: Produkt = Rente + Zinsen + Löhne, nicht auf den obigen Grundsatz der Nationalökonomen berufen, da diese vom Lohn in einem ganz andern, viel engeren Sinne reden. Trotzdem tut er es an unzähligen Stellen. Alles, was die Nationalökonomie vom Lohn im engeren Sinne sagt, dehnt er im Handumdrehen auf den Lohn im weiteren Sinne aus und baut dann auf diese Begriffsverwechslung seine Angriffe gegen die Grundrente und das Privateigentum.

Es ist also unbewiesen, ja unrichtig, daß bei Zunahme der Produktion ein immer größerer Teil des Nationalreichtums an die Privatgrundeigentümer abfließe.

## Dritter Artikel.

### Unentbehrlichkeit des Privatgrundeigentums.

Zwei Wahrheiten ergeben sich aus unserem Überblick über die Geschichte des Grundeigentums (S. 243 ff.): das Privatgrundeigentum ist so alt als die Menschheit, und es hat in demselben Maße an Ausdehnung gewonnen wie die Kultur. Diese unleugbare Tatsache ist für jeden, der nicht auf der Oberfläche bleibt, ein vollgültiger Beweis für die Notwendigkeit des Sondergrundeigentums auf höheren Kulturstufen. Doch machen wir einmal im Geiste die Probe und untersuchen wir, ob wohl bei einem kultivierten Volke ausschließliches Gesamteigentum an Grund und Boden durchführbar wäre, selbst abgesehen von der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer allgemeinen Zwangsenteignung.

Es sind drei Arten denkbar, in denen der Staat als alleiniger Grundeigentümer das ganze Land für öffentliche Zwecke verwerten könnte. Entweder 1. bewirtschaftet der Staat unmittelbar selbst den Boden, oder 2. er verpachtet denselben zum größten Teil an Privatunternehmer, oder 3. er begnügt sich endlich damit, die Grundrente durch eine direkte Grundsteuer zum größten Teil einzuziehen, ohne die Eigentümer

mit Gewalt aus ihrem Besitz zu vertreiben. Wir wollen der Reihe nach diese drei Möglichkeiten prüfen.

1. Direkte Staatswirtschaft für den gesamten Grundbesitz ist unseres Wissens nur von den extremen Sozialisten vorgeschlagen worden. Die Ackersozialisten, wie de Laveleye, H. George, Stuart Mill u. a., welche den Staat zum alleinigen Grundeigentümer machen wollen, sprechen sich aufs schärfste dagegen aus. Der Grund hiervon ist unschwer zu erraten. Wer den ganzen Boden staatlich bewirtschaften will, bringt fast notwendig die gesamte Produktion in die Hände des Staates. Die Verkehrsmittel müssen schon deshalb öffentliches Eigentum sein, weil sie sich auf staatlichem Boden befinden; und wenn der Staat direkt selbst allen Boden bebaut, so sieht man nicht ein, warum er die Verwaltung der Verkehrsmittel Privatunternehmern überlassen sollte. Die Verkehrsmittel dienen zu einem sehr großen Teil der Landwirtschaft, sei es nun, daß die Landwirte ihre Produkte oder Rohstoffe untereinander austauschen oder dieselben auf den Markt bringen. Bei ausschließlicher direkter Staatswirtschaft gäbe es aber keine Privatlandwirte mehr, und der Staat würde folglich in seiner eigenen Wirtschaft von andern abhängig, wenn er den zur Bewirtschaftung seiner Ländereien nötigen Transport Privatpersonen überließe. Auch der Personenverkehr dient nicht zum geringen Teil direkt oder indirekt der Landwirtschaft.

Daß die Bergwerke, Salzwerke ausschließliches Staatseigentum wären und dem direkten Staatsbetrieb unterständen, versteht sich von selbst. Da endlich auch die Fabriken und Häuser, sowohl auf dem Land als in den Städten, sein Eigentum wären, weil sie auf seinem Boden stehen, so müßte das ganze Vermietungswesen ebenfalls in den Händen des Staates ruhen. Ohne seine Einwilligung dürfte nichts gebaut oder niedergerissen werden. Das Versicherungswesen für Gebäude, Grundstücke, Ernten fiele hinweg; ebenso fast der gesamte Realkredit, da der Staat der einzige Grundeigentümer wäre. So zieht die direkte staatliche Bewirtschaftung des Grundeigentums fast notwendig die Verstaatlichung des gesamten Erwerbslebens nach sich. Selbst die kleinen Obstverkäufer, Gemüse- und Milchlieferanten, welche die Produkte ihres kleinen Besitztums auf den Markt bringen, kämen in Wegfall. Alles müßte vom Staate bezogen werden. Wir glauben, von diesem Staatsbetrieb bis zum vollen Sozialismus wäre nur mehr ein sehr kleiner Schritt. Was gegen den Sozialismus vorgebracht wurde, gilt deshalb auch gegen die direkte Bewirtschaftung des gesamten Grundbesitzes durch den Staat.

Namentlich scheint es uns unzweifelhaft, daß an Leistungsfähigkeit die staatliche Landwirtschaft bedeutend hinter der Privatwirtschaft zurückbleiben würde. Je dichter die Bevölkerung wird, um so intensiver muß der Ackerbau werden. Nun ist aber eine sehr intensive Wirtschaft fast nur

unter Voraussetzung des Privateigentums und vor allem des mittleren und kleinen Privateigentums möglich[1]. Bei einer allgemeinen Staatswirtschaft würde es an dem Interesse fehlen, welches der heutige Eigentümer an der möglichsten Nutzbarmachung seines Bodens hat. Der vom Staate angestellte Arbeiter oder Aufseher hat nur das Interesse, seinen Posten so auszufüllen, daß man ihn nicht entlassen kann, oder daß er allenfalls eine bessere Stellung erhält. Der Ertrag seiner Arbeit — abgesehen von seiner Besoldung — kommt nur zum allergeringsten Teil ihm selbst zugut.

Man macht hiergegen die Vorteile geltend, welche der Staatsbetrieb mit den ihm zu Gebote stehenden reichen Mitteln durch Herstellung von Verkehrswegen, bessere Bewässerung, Drainierung, Düngung, große Maschinen u. dgl. der Landwirtschaft zuwenden würde. Allein — um davon zu schweigen, daß diese Einrichtungen auch dem Privateigentum zugute kommen können — dieselben lassen sich nie verallgemeinern. Ihre lohnende Anwendung erfordert Bedingungen, die sich nicht überall vorfinden. Außerdem werden diese Vorteile reichlich aufgewogen durch die dem Großbetrieb im Vergleich zum Kleinbetrieb unzertrennlich anhaftenden Nachteile. Eine unleugbare Tatsache ist, daß die Latifundienbildung überall abnahm, wo die Bevölkerung dichter und der Ackerbau intensiver wurde. Insbesondere steht dies für die Vereinigten Staaten fest (vgl. oben S. 175). In Frankreich, Deutschland und Italien ist der übergroße Grundbesitz heute schon eine nicht allzu häufige Erscheinung.

Allein selbst wenn seine rein wirtschaftlichen Vorteile größer wären, so müßte man sich doch gegen einen allgemeinen Staatsbetrieb wehren, weil derselbe die Vernichtung des Bauernstandes bedeutet. Der Bauernstand bildet selbst in den Industriestaaten immer noch mehr als ein Drittel der Bevölkerung, in andern Ländern aber mehr als die Hälfte, und die Sittenreinheit, treue Anhänglichkeit an die Religion und die bestehenden Einrichtungen, die ihn auszeichnen, beruhen wesentlich auf seiner freien Stellung auf erbeigenem Boden und auf dem Bewußtsein, als Herr auf seinem Grunde zu stehen und die Früchte seiner Arbeit den Kindern und Enkeln zu hinterlassen. Eine allgemeine Staatswirtschaft würde diesen soliden Stand mit einem Schlage vernichten und eine von der Scholle losgelöste, von der Regierung abhängige, hin und her wogende Bevölkerung an seine Stelle setzen. Wieviel echtes und wahres Familienglück würde dadurch auch zerstört werden!

Die Ackersozialisten übersehen über gewissen volkswirtschaftlichen Vorteilen, welche sie sich vom Gemeingrundeigentum versprechen, die großen

[1] Schäffle (Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie 25): „Die Latifundien-Großwirtschaft wird um so schwieriger und uneinträglicher, je intensiver und künstlicher die Bodenkultur wird."

geistigen und sittlichen Nachteile, die daraus für die ganze Gesellschaft entstehen würden. Man denke beispielsweise nur an die allseitige Abhängigkeit vom Staat, in welche die überwiegende Mehrheit der Bürger geriete. Diese Abhängigkeit müßte in einem demokratischen Staatswesen mit seinen zahlreichen politischen, religiösen und wirtschaftlichen Parteien und seinem häufigen Wechsel der Regierungs- und Verwaltungsbeamten besonders verderblich wirken.

2. Weniger Bedenken scheint auf den ersten Blick das Pachtsystem gegen sich zu haben[1], nach dem der Staat den gesamten Grundbesitz in Beschlag nehmen, aber an Privatunternehmer verpachten soll. Die wirtschaftliche Tätigkeit der Regierung würde sich auf die Verpachtung und Einziehung der Pachtzinse beschränken.

Allein auch gegen diesen Vorschlag erheben sich schwerwiegende Bedenken. Seine Durchführung würde ebenfalls den freien Bauernstand vernichten. Die Stellung eines Grundeigentümers ist wesentlich von der eines bloßen Pächters verschieden. Die Grundlage des eigentlichen Bauernstandes ist die innige Verkettung mit dem Boden, das Bewußtsein, daß er auf seinem Boden lebt, von dem man ihn nicht vertreiben kann, und daß seine Nachkommen an seine Stelle treten werden.

Hierzu käme ein weiterer Nachteil. Heute ist in den meisten Staaten Europas nahezu die Hälfte der Bevölkerung mit der Landwirtschaft beschäftigt. Diese Zahl würde aber unseres Erachtens durch Einführung eines allgemeinen staatlichen Pachtsystems bedeutend verringert. Ein Pächter braucht ein größeres Gebiet als ein Grundeigentümer, weil er nicht nur seine Familie zu ernähren hat wie dieser, sondern auch den Pachtschilling aus seinem Gut herausschlagen muß. Namentlich in der Nähe größerer Städte findet eine beträchtliche Zahl von kleinen Grundbesitzern ihr genügendes Auskommen. Diese Zahl würde vermindert und damit auch die Zahl der Familien, die direkt vom Ackerbau leben. Die Ackersozialisten wollen durch ihre Verstaatlichungsvorschläge einer größeren Zahl von Familien die Wohltat des Landlebens zuwenden; allein es würde wahrscheinlich das gerade Gegenteil von dem eintreffen, was sie beabsichtigen.

Dieser Ausfall würde — so entgegnet man — durch die Zerteilung der Latifundien reichlich gedeckt werden. Wo jetzt eine einzige Familie

[1] Einen Befürworter hat dieses System an L. Walras Études d'économie sociale, Lausanne 1896) gefunden. Der Staat soll allmählich ohne Zwang durch gütliche Übereinkunft sämtliches Grundeigentum zum gangbaren Marktpreis ankaufen, um dann dasselbe stückweise an den Höchstbietenden zu verpachten. Die Mittel zur Verzinsung und Amortisation der hierfür nötigen Anleihen würde die dem Staat nunmehr zufließende Grundrente, deren künftige Steigerung vorausgesetzt wird, allmählich selbst liefern. Vgl. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge, XV, 90.

mit ihren Arbeitern und Angestellten wohnt, könnte eine zahlreiche Landbevölkerung angesiedelt werden. Allein diese riesigen Latifundien bestehen in den meisten Ländern fast nur in der Einbildungskraft der Ackersozialisten. Eine gewisse Anzahl ausgedehnter Grundbesitze mit Parkanlagen und Wäldern ist einem großen Lande nicht schädlich, sondern nützlich, sowohl in bezug auf die Gesundheit als die Bodenfruchtbarkeit. Wenn in einem Lande sich aus einer ungebührlichen Ansammlung von Latifundien schreiende Mißstände ergeben sollten, so kann die öffentliche Gesetzgebung die Interessen der Gesamtheit wahren, ohne das Eigentumsrecht aufzuheben. Doch nimmt die Gefahr der Latifundienbildung, wie schon bemerkt, immer mehr ab. Übrigens läßt sich nicht leugnen, daß für den *ersten Anfang* der Kultur solche Latifundien ihre Bedeutung haben. Häufig vermag nur ein Großgrundbesitzer mit sehr reichen Mitteln die großen Kosten zu tragen, welche die erste Bepflanzung, Bewässerung, Herstellung der Gebäulichkeiten, Verkehrswege usw. erheischt. Auf die Dauer werden sie sich aber im allgemeinen nicht zu behaupten vermögen.

Um uns die Durchführung eines allgemeinen Pachtsystems als möglich erscheinen zu lassen, liebt man es, auf England hinzuweisen, wo trotz des Pachtsystems die Landwirtschaft in Blüte ist. Warum könnte dieses System nicht fortbestehen, wenn der Staat an die Stelle des Grundeigentümers träte und den Pächter in seiner Stellung beließe? Dieser Einwurf ist, genauer besehen, nicht ein Beweis *für*, sondern *gegen* das staatliche Pachtsystem. Denn zwischen dem englischen und dem von den Ackersozialisten vorgeschlagenen Pachtsystem waltet ein weitgehender Unterschied ob. Vor allem gibt es in England neben den Pächtern eine nicht unbedeutende Zahl mittlerer Grundbesitzer, welche auf die Bewirtschaftung der Pachtgüter durch ihre Konkurrenz und ihr Beispiel einen großen moralischen Einfluß ausüben. Sodann — und das ist die Hauptsache — steht in England zwischen dem Staat und dem Pächter ein Privateigentümer, der genötigt ist, über seine Güter die Aufsicht zu führen und für ihre Instandhaltung und Verbesserung zu sorgen, wenn er einen nennenswerten Pachtzins erhalten will. Auch der Pächter selbst kann unter Umständen Verbesserungen vornehmen, wenn er mit dem Eigentümer Verträge abschließt, für deren Heilighaltung die Staatsgewalt als eine über den Parteien stehende Macht Bürgschaft leistet. Deshalb kann bei diesem System der Ackerbau gedeihen, obwohl zuzugestehen ist, daß er in sittlicher und geistiger Beziehung bei weitem nicht leistet, was das Privateigentum, und daß es diesem auch in rein wirtschaftlicher Beziehung durchschnittlich nachsteht. Der Pächter hat fast nie das intensive Interesse des Grundeigentümers an der Hebung seines Besitzes.

Ganz anders gestaltet sich die Lage, wenn der Bauer *staatlicher*

Pächter ist. Wer wird jetzt für kostspielige, weitausschauende Verbesserungen sorgen? Der Staat? Dann wird halbwegs direkte Staatswirtschaft eintreten müssen mit einem ganzen Aufgebot von Ackerbauinspektoren und andern Staatsbeamten, welche überall im Lande nach dem Stande der Pachtgüter, Gebäulichkeiten, Straßen, Drainierungen usw. forschen, dem Ackerbauminister die nötigen Verbesserungen vorschlagen und im Falle der Genehmigung ausführen lassen. Wir sagen: im Falle der Genehmigung. Denn unmöglich könnte es dem Belieben eines jeden von den vielen erforderlichen Inspektoren überlassen bleiben, Verbesserungen anzubringen, weil sonst vielleicht das Gesamteinkommen übermäßig in Anspruch genommen würde. Überhaupt würde sich die oberste Staatsgewalt wohl schwerlich zu umfangreichen Verbesserungen verstehen, weil dieselben seine Einnahmequelle bedeutend schmälern müßten. Nach der Absicht der Ackersozialisten soll ja das Einkommen aus der Verpachtung des gesamten Grundbesitzes die meisten Abgaben ersetzen und ausreichen, um die wohltätigsten öffentlichen Einrichtungen zu treffen.

Der Pächter hätte also selbst für die nötigen Verbesserungen zu sorgen. Wird er es tun? Das läßt sich bezweifeln. Er versteht sich nur dann zu energischer Wirtschaft, zu Drainierungen, Anpflanzungen von Bäumen usw., wenn er die Gewißheit hat, daß er oder die Seinigen die Früchte seiner Arbeit voll und ganz ernten können. Diese Sicherheit hätte der staatliche Pächter nicht. An eine gleichförmige gesetzliche Regelung aller Pachtverträge in bezug auf Zinshöhe, Dauer u. dgl. wäre ja nicht zu denken, da die Güter voneinander ganz verschieden sind sowohl bezüglich der Größe und Fruchtbarkeit, als der günstigen oder ungünstigen Lage. Auch den Pächtern kann schwerlich allgemein dieselbe Pachtzeit zur Pflicht gemacht werden. Man wird also den Staatsbeamten einen weiten Spielraum für die Festsetzung der Vertragsbedingungen lassen müssen. Damit ist aber der Bestechung von unten und der Erpressung von oben der Weg geöffnet, und was schlimmer ist, dem Pächter ist die Sicherheit seines Verbleibens genommen. Die heutigen Beamten können unmöglich für unabsehbare Zeiten Verträge abschließen. Nach einer Reihe von Jahren, und wären es 12—15 Jahre, müßte der Vertrag erneuert werden, und der Pächter hätte keine Bürgschaft dafür, daß er auf seinem Gute verbleiben könne, am allerwenigsten heute, wo so oft die politischen Parteien wechseln und die Regierung im Interesse ihrer Anhänger ausbeuten. Je weiter das Machtgebiet der Regierung reicht, um so empfindlicher wird sich das Parteiwesen geltend machen. Jedenfalls hätte der Wechsel der Parteien leicht einen großen Wechsel in den Beamten, in der Verleihung der Pachtgüter an Parteigenossen unter günstigen Bedingungen zur Folge.

Wir könnten noch auf die Schwierigkeit einer allgemeinen Umwandlung der heutigen Eigentümer in Pächter hinweisen. Freiwillig werden die Bauern nicht auf ihr Eigentum verzichten, und ebensowenig die Adeligen und Korporationen. Eine Zwangsenteignung würde eine tiefgehende Erbitterung bei einem großen Teile der Bevölkerung zur Folge haben. Und dann, sollen die ihres Besitztums Beraubten entschädigt werden oder nicht? Das letztere wäre eine schreiende Ungerechtigkeit. Wenigstens müßten ihnen die auf den Boden verwendeten Arbeiten und Kapitalien vergolten werden. Wer will aber bestimmen, wieviel von dem augenblicklichen Wert eines Gutes auf Rechnung des von seinem Eigentümer und seinen Vorgängern aufgewendeten Kapitals zu setzen sei? Wo sollen ferner die riesigen Summen hergenommen werden, die zu einer ausreichenden Entschädigung für alle Eigentümer des Landes nötig wären?

3. Es bleibt uns noch eine dritte Möglichkeit für die Verstaatlichung des gesamten Grundbesitzes zu erörtern, welche besonders von Henry George befürwortet, jedoch schon vor ihm von J. Stuart Mill vorgeschlagen wurde und im wesentlichen auch von A. Damaschke und dem „Bund Deutscher Bodenreformer" angenommen wird[1]. Weil die Enteignung der Grundeigentümer viel böses Blut machen und zu einer bedenklichen Staatswirtschaft führen würde, soll sich der Staat damit begnügen, den größten Teil der Grundrente, d. h. desjenigen Teiles des Bodenertrages, der auf Rechnung des Naturfaktors mit Abzug von Kapital und Arbeit kommt, durch eine erhöhte Grundsteuer einzuziehen. So würde die Stellung der heutigen Eigentümer äußerlich dieselbe bleiben, und doch wäre tatsächlich der Staat der eigentliche Eigentümer geworden.

Diese Maßregel würde, hofft George, die Löhne erhöhen, den Gewinn des Kapitals vermehren, den Pauperismus ausrotten, die Armut verbannen, allen, die es wünschen, lohnende Arbeit verschaffen, den menschlichen Kräften ein freies Gebiet zur Entfaltung eröffnen, die Verbrechen vermindern, die Sittlichkeit, den guten Geschmack und die Bildung heben, die Regierung läutern und die Zivilisation auf noch herrlichere Höhen erheben[2]. Die großen, dem Staat aus der Grundrente zufließenden Summen würden zu öffentlichen Zwecken verwendet. „Man könnte öffentliche Bäder, Museen, Bibliotheken, Gärten, Lesezimmer, Musik- und Tanzhallen, Theater, Universitäten, technische Schulen, Schützenhäuser, Spielplätze, Turnhallen usw. einrichten. Wärme, Licht und Bewegungskräfte könnten ebensogut wie Wasser auf öffentliche Kosten durch unsere Straßen geleitet werden. Die Straßen könnte man mit Fruchtbaumalleen bepflanzen. Entdecker und Erfinder könnten belohnt,

[1] Vgl. Damaschke, Die Bodenreform, 15. Aufl., S. 62.
[2] Progress and Poverty, 319 ff.

wissenschaftliche Forschungen unterstützt werden, auf tausend Wegen könnte man mit den öffentlichen Einkünften Bestrebungen zum Wohl der Gesamtheit fördern[1]."

Welchem geplagten Adamskinde sollte nicht das Herz im Leibe lachen bei solchen Verheißungen! Mit einem Ruck wäre man im Schlaraffenland! Allein die Maßregel ist eine Halbheit. George beklagt es, daß heute Unzählige in den Großstädten zusammengepfercht leben und kaum jemals mit Gottes freier Natur in Verbindung kommen. Gerade deshalb unter anderem hält er es für nötig, daß der Boden Gemeineigentum und zum Nutzen der Gesamtheit verwendet werde. Allein was würde an diesem Verhältnis geändert, wenn die heutigen Eigentümer in ihrer Stellung blieben? Ist es nicht ein Widerspruch, eine Maßregel deshalb zu empfehlen, weil sie an den bestehenden Verhältnissen wenig ändert, und sich dann doch die größten Veränderungen von ihr zu versprechen?

Die Halbheit der vorgeschlagenen Maßregel tritt klar zutage, wenn man fragt, wieviel von der Grundrente den heutigen Eigentümern bleiben soll. Ein Teil der Grundrente soll nach George den Eigentümern verbleiben, um sie zur Übernahme der Sorgen zu bewegen, die heute dem Eigentümer obliegen. Dieser hat für die nötigen Verbesserungen, für die Instandhaltung der Gebäude, Wege und Brücken und auch für Verpachtung zu sorgen, wenn er sein Land nicht selbst bewirtschaften will. Überließe man also dem Eigentümer diese Sorgen und zum Lohn dafür einen Teil der Grundrente, so hätte der Staat nichts zu tun, als den übrigen Teil der Grundrente in Empfang zu nehmen und zum Gesamtwohl zu verwenden.

Wieviel von der Grundrente soll nun dem Eigentümer belassen werden? Ist der Betrag unbedeutend, so werden sich dieselben schwerlich zur Übernahme der Sorgen und Mühen verstehen, die mit dem Verpachten, Eintreiben des Pachtzinses, der Instandhaltung der Gebäude usw. verbunden sind. Überläßt man ihnen aber einen beträchtlichen Teil der Grundrente, so wird der Staat außerstande sein, all die großen Verheißungen zu erfüllen, die ihm George in den Mund legt. In den meisten Staaten Europas werfen die liegenden Güter nur 2—3 Prozent Rente ab. Nun soll von dieser Rente ein beträchtlicher Teil den Eigentümern überlassen bleiben, es sollen ferner alle andern Steuern und Abgaben in Wegfall kommen: wie kann da der Staat mit dem noch übrigen Teil alle Betrübten trösten, jede Armut beseitigen und dieses Jammertal in ein Paradies verwandeln?

[1] Progress and Poverty, 326. Auch Damaschke (Die Bodenreform, S. 62) meint, mit der Einziehung der Grundrente werde die unverschuldete Not verschwinden und jedem Menschenkinde die Möglichkeit allseitiger Entwicklung gegeben werden.

Also auch die von George befürwortete Verstaatlichungsmaßregel ist undurchführbar. Die allgemeine Verstaatlichung des Grundbesitzes ist praktisch fast ebenso unmöglich wie der extreme Sozialismus[1].

## Viertes Kapitel.

## Positive Begründung des Privateigentums.

### Erster Artikel.

### Überblick über die verschiedenen Eigentumstheorien.

Von den grundsätzlichen Gegnern des Eigentums wenden wir uns jetzt denen zu, welche zwar das Privateigentum als berechtigt anerkennen, aber dasselbe unrichtig oder ungenügend begründen. Die Übersicht und Besprechung der verschiedenen Eigentumstheorien wird die Erkenntnis der richtigen Grundlage des Eigentums wesentlich fördern.

1. Die Persönlichkeitstheorie leitet die Berechtigung des Privateigentums direkt aus der Persönlichkeit des Menschen ab. Sie faßt dasselbe gewissermaßen als Bestandteil oder notwendige Ergänzung der menschlichen Persönlichkeit auf. So H. Ahrens[2], J. Stahl[3] und Bluntschli[4]. M. Wirth[5] meint: „Die Sache ist gewissermaßen ein Stück meiner Persönlichkeit, ein verlängertes ego."

2. Die Vertragstheorie gründet das Eigentumsrecht auf einen ursprünglichen Vertrag. Ausdrücklich oder stillschweigend kam man in den frühesten Zeiten überein, einen Teil der Besitzgüter, namentlich des Bodens, unter sich zu verteilen, den übrigen dem ersten Besitzergreifer zu überlassen, jedoch mit dem Vorbehalt, daß jeder den Eigentümer nicht

---

[1] Wir haben im obigen den Grundbesitz im allgemeinen behandelt. Ließe sich aber nicht behaupten, wenigstens das städtische Grundeigentum, der Häuserbesitz könne vom Staat gegen billige Entschädigung in Beschlag genommen werden? A. Wagner neigte zu dieser Ansicht. Allein man muß sich zu ihren Gunsten auf Gründe berufen, die schließlich das ganze Privateigentum in Frage stellen. Wohl aber hat die städtische Behörde oder die Regierung das Recht, darüber zu wachen, daß das städtische Eigentum nicht zu ungerechter und unbilliger Ausbeutung mißbraucht werde.

[2] Naturrecht, II, § 68, S. 110: „Der besondere Grund des Sondereigentums kann nur in dem Prinzip der individuellen Persönlichkeit liegen . . . Die Eigentümlichkeit jedes menschlichen Geistes in der Wahl und Vollführung seiner Zwecke verlangt auch ein Eigentum als ein freies Schalten und Walten über Sachgüter für die eigenartige Betätigung der ganzen Persönlichkeit."

[3] Rechtsphilosophie, II, 1, 351: „Das Eigentum ist der Stoff für die Offenbarung der Individualität des Menschen." Weitere Angaben bei A Wagner, Grundlegung[3], 2. Tl., § 102; Ahrens, Naturrecht, II, § 68 ff.

[4] Staatswörterbuch[3], Artikel „Eigentum und Besitz".

[5] Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Artikel „Eigentum".

schädigende Gebrauch derselben auch andern gestattet sein solle, und daß jeder in der äußersten Not sich das zur Erhaltung Notwendige aneignen dürfe. Dies ist die Ansicht von Hugo Grotius[1], S. Pufendorf und anderen.

3. Die Legaltheorie erblickt den Grund des Eigentumsrechts im Staatsgesetz, nur muß man, wenigstens nach vielen Anhängern dieser Theorie, unter Staatsgesetz auch das Gewohnheitsrecht begreifen. Ihr ältester Vertreter ist Th. Hobbes[2]. Sie ist eine notwendige Folgerung aus seiner Ansicht, daß allgemein gültige Grundsätze über Recht und Unrecht erst in und mit dem Staat entstehen. Alle Rechtspositivisten, die historische Schule nicht ausgenommen, müssen sich folgerichtig zu dieser Theorie bekennen. In Frankreich hat Montesquien[3] diese Ansicht vertreten, in Deutschland J. H. Fichte[4], A. Trendelenburg[5], A. Wagner[6] und A. Samter[7].

Eine eigentümliche Stellung nehmen in der Eigentumsfrage Kant[8] und J. G. Fichte[9] ein. Beide gehören insofern zu den Anhängern der Legaltheorie, als es nach ihnen ein definitives, peremptorisches Eigentumsrecht erst unter dem Schutz der staatlichen Zwangsgewalt gibt; weil sie aber doch schon im Naturzustand einen provisorischen Eigentumsbesitz durch Vertrag entstehen lassen, so können sie auch zu den Anhängern der Vertragstheorie gerechnet werden. Fichte insbesondere nimmt einen doppelten Vertrag an: den Eigentumsvertrag, durch den der eine mit Billigung der andern eine Sache in ausschließlichen Besitz nimmt und dafür den Besitz der andern zu achten verspricht; ferner den Schutzvertrag, durch den sich alle gegenseitig Schutz in ihrem Besitz zusagen.

4. Die Arbeitstheorie stützt das Eigentumsrecht ausschließlich auf das Recht jedes Menschen an der Frucht oder dem Produkt seiner Arbeit. Diese zuerst von Locke ausgesprochene Ansicht hat namentlich unter den Volkswirtschaftslehrern Vertreter gefunden (Ricardo u. a. m.) und gilt manchen noch heute für das Kapitaleigentum als die allein berechtigte[10].

---

[1] De iure belli et pacis, II, c. 2, § 2, n. 5.

[2] Leviathan, c. 24. [3] Esprit des lois, l. 26, ch. 15.

[4] System der Ethik, 2. Tl., § 94: „Das Eigentum ist der durch das Recht anerkannte und damit durch die öffentliche Rechtsmacht geschützte Besitz."

[5] Naturrecht auf dem Grund der Ethik, § 93.

[6] Grundlegung[3], 2. Tl., § 102. Wagner nennt sich einen Anhänger der Legaltheorie, „jedoch in dem Sinne, daher auch mit der Einschränkung, daß die richtigen Punkte in den andern Theorien eben im Rechte zur Geltung kommen müssen". Das Privateigentum definiert er als: „die höchste vom Recht (Gesetz) zugelassene Form rechtlicher Herrschaft einer Person über äußere Güter" (ebd. § 129).

[7] Das Eigentum in seiner sozialen Bedeutung (1879).

[8] Rechtslehre, 1. Tl., § 8 u. 9. [9] Grundlage des Naturrechts, § 17.

[10] Vgl. Roscher, Grundl. der Nationalökonomie[18], § 77. S. oben S. 167.

5. Die rein ökonomische Theorie rechtfertigt das Privateigentum mit den wirtschaftlichen Vorteilen, die es vor dem Gemeineigentum voraus hat. Ihr gilt das Privateigentum als nützlicher, aber nicht als einfachhin notwendig. A. Schäffle kann als Repräsentant dieser Ansicht gelten.

6. Die naturrechtlich-ökonomische Theorie endlich betrachtet das Privateigentum wenigstens auf höheren Kulturstufen und innerhalb gewisser Grenzen als notwendig für die erforderliche Entwicklung sowohl der einzelnen Individuen und Familien als der ganzen Gesellschaft, und zwar nicht bloß in wirtschaftlicher, sondern auch in geistiger und sittlicher Beziehung. Ihr gilt deshalb das Privateigentum, unter Voraussetzung der Menschen wie sie nun einmal sind, im wesentlichen als eine notwendige Vernunftforderung. Wir sagen im wesentlichen. Es kann verschiedene Privateigentumsordnungen geben. Wir sehen aus der Geschichte, welche Wandlungen die Eigentumsinstitution bei den verschiedenen Völkern durchgemacht hat. Man denke nur an die Eigentumsordnung, wie sie bei den Griechen und Römern existierte, und vergleiche diese mit dem Feudalismus im Mittelalter und dem Eigentum in der heutigen Gesellschaft. Aber bei all dieser Wandlung bleibt im wesentlichen die Privateigentumsordnung bestehen, und nur in diesem Sinn behauptet diese Theorie, das Privateigentum sei im Naturrecht begründet. Sie ist die allein haltbare, wie wir zeigen werden.

Man pflegt außer den genannten Theorien noch eine siebente: die Okkupationstheorie, aufzuführen. A. Wagner nennt sie geradezu die römisch-rechtliche Theorie. Nach ihr soll das Privateigentum in letzter Instanz auf der Besitzergreifung ruhen. Aber die römischen Juristen bezeichneten die Besitzergreifung bloß als den ersten konkreten Erwerbstitel. Dieser Erwerbstitel setzt voraus, was ja schon Aristoteles nachgewiesen, daß das Privateigentum als Institution notwendig sei, deshalb jedem das Recht zustehe, sich Eigentum zu erwerben.

### Zweiter Artikel.

### Beurteilung der unrichtigen Ansichten.

1. Die Persönlichkeitstheorie. Vielleicht wollen manche Anhänger dieser Theorie nichts anderes sagen als: durchschnittlich sei Privateigentum zur Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit und zur Erfüllung ihrer Aufgaben in der Gesellschaft notwendig, weil nur unter Voraussetzung des Privateigentums für den genügenden Antrieb zur Arbeit und für die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen gesorgt sei. So dargestellt ist diese Ansicht nicht unrichtig. Bleibt man dagegen bei dem Begriff der Persönlichkeit stehen, so läßt sich daraus für das

Privateigentum, wenigstens an Produktionsmitteln, nichts folgern. Höchstens läßt sich behaupten, jeder Mensch müsse den nötigen Lebensunterhalt haben. Dieses Ziel ist aber ohne eigentliches Privateigentum erreichbar. Die Armen, welche auf fremde Kosten unterhalten werden, besitzen kein Eigentum, hören aber deshalb nicht auf, Personen zu sein. Die Kinder in der Familie sind bei Lebzeiten der Eltern nicht Eigentümer und doch Personen.

2. Die Vertragstheorie stützt sich auf eine ganz unbewiesene Voraussetzung. Von einem solchen Vertrag finden sich nirgends geschichtliche Spuren. Oder wird man sagen, ein solcher Vertrag müsse notwendig vorausgesetzt werden? Dann fragen wir: Warum? Hierauf ließe sich höchstens antworten: Ursprünglich habe positive Gütergemeinschaft (S. 134) geherrscht, und deshalb habe nur durch stillschweigende Übereinkunft Privateigentum entstehen können. Aber damit fällt man in eine andere willkürliche Annahme. Eine solche positive Gütergemeinschaft läßt sich durch keine geschichtlichen Tatsachen begründen. Ja sie ist unmöglich. Die Menschen verbreiteten sich nur allmählich über den Erdkreis. Die meisten Teile der Erde waren den ersten Menschen ganz unbekannt. Wollen wir annehmen, die ersten Familien hätten ein positives Recht auf die ganze Erde gehabt, so hätten später nie einzelne Familien, die sich von den übrigen trennten und in entlegene Gegenden zogen, Teile derselben, ohne Einwilligung aller übrigen Familien, zu ausschließlichem Familien- oder Stammeseigentum sich aneignen können. Wie hätten auch die ersten Familien vernünftigerweise über die ganze Erde einen Verteilungsvertrag abschließen können, da diese ihnen zum größten Teil unbekannt war? Wenn man aber auch zugeben wollte, es habe ehemals ein Vertrag stattgefunden, so würde immer vorausgesetzt, die Gesellschaft habe das Recht gehabt, die Güter zu verteilen, und die einzelnen das Recht, ausschließliches Eigentum zu erwerben. Das Recht des Eigentumserwerbs wäre also mit diesem Vertrag keineswegs erklärt.

3. Die Legaltheorie, welche das Eigentum als eine Schöpfung des Staatsgesetzes ansieht, wird von den allermeisten nur deshalb verteidigt, weil sie das Dasein des Naturrechts bestreiten. Wer kein Naturrecht annimmt, kann selbstverständlich auch das Privateigentum nicht auf das Naturrecht stützen. Die Unhaltbarkeit des Rechtspositivismus wurde aber schon (I, 534 ff.) dargetan. Es verrät auch eine oberflächliche Beurteilung der Dinge: eine Institution wie das Privateigentum, welche uns in irgendeiner Form zu allen Zeiten und bei allen Völkern begegnet, durch die positive Rechtsordnung genügend erklären zu wollen. Eine allgemeine und dauernde Erscheinung fordert eine allgemeine und dauernde Ursache und diese kann nur die menschliche Natur selbst mit ihren unzerstörbaren Trieben und Neigungen sein.

Die Legaltheorie ist im Grunde eine Umkehr der rechten Ordnung, ein hysteron proteron. Wie das Individuum und die Familie früher waren als der Staat und erst durch ihre Vereinigung Staaten bildeten, so ist auch das Eigentum früher als der Staat. Bis zu irgendwelchem Grad bedurften schon die ersten Menschen des Eigentums, noch mehr die ersten Familien. Die Familien benötigten einer eigenen Wohnung, eigener Werkzeuge und auch eines eigenen Grundstückes. Denn die ersten Menschen waren nicht Jäger oder Fischer, sondern trieben Ackerbau und Viehzucht. Sie eigneten sich deshalb von der noch unbewohnten und herrenlosen Erde so viel an, als ihnen notwendig war. Erst allmählich bildeten sich öffentliche Gemeinwesen oder Staaten. Wie nun die so entstandene öffentliche Gewalt die Rechte der Individuen und Familien überhaupt nicht erst zu schaffen, sondern zu schützen und innerhalb der Schranken des Gemeinwohls zu erhalten hatte: so brauchte sie auch das Privateigentumsrecht nicht erst ins Dasein zu rufen, es war schon da. Sie hatte es zu schützen und mit dem Gemeinwohl in Einklang zu erhalten.

Wer das positive Gesetz als den Schöpfer des Eigentumsrechtes ansieht, muß auch zugeben, dasselbe könne das Eigentum wenigstens gültig wieder abschaffen. Wagner gibt diese Folgerung auch ausdrücklich zu[1], fügt aber bei, der Staat müsse sich von den sittlichen Ideen und vom Rechtsgefühl des Volkes leiten lassen. Damit ist aber doch zugegeben, daß rechtlich die Eigentümer dem Gutdünken der Gesetzgeber überantwortet sind und sich höchstens über Unzweckmäßigkeit, aber nicht über Ungerechtigkeit der Beseitigung des Eigentums beklagen können. Will dagegen ein Anhänger der Legaltheorie behaupten, die Staatsgewalt könne nicht rechtsgültig das Eigentum abschaffen, so gibt er damit zu, daß das bestehende Eigentum eine tiefere Grundlage hat als das positive Gesetz.

Wagner meint freilich, der Einwand gegen die Legaltheorie, daß sie gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt keine Bürgschaften biete, schieße über das Ziel. Denn eine andere Garantie allen Rechtes als in der Zucht und Bildung des Volkes gebe es nicht. Allein es ist doch etwas anderes, ob das Volk der Regierung bloß sagen kann: Du handelst unzweckmäßig, oder aber: Du verletzest mein gutes Recht, du überschreitest deine Gewalt, und folglich hast du kein Recht, Gehorsam zu verlangen. Auch in bezug auf die rein persönlichen Rechte (Leben, Gesundheit, Freiheit) gibt es schließlich keine vollkommene Bürgschaft gegen Mißbrauch der Staatsgewalt; dennoch wird diese eben an der Rechtsüberzeugung aller eine gewaltige Schranke finden, welche sie für die Dauer nicht überschreiten kann. Ganz anders dagegen, wenn die Staatsgewalt das Recht auf ihrer Seite hat.

4. Die Arbeitstheorie. Unter den Volkswirtschaftslehrern galt lange Zeit fast allgemein die Arbeit, und zwar nur die wirtschaft-

[1] Grundlegung, 2. Teil, § 121 (§ 279).

liche, produktive Arbeit, als die einzige Quelle alles ökonomischen Wertes und alles Eigentums. Dieses Grundsatzes haben sich die Sozialisten bemächtigt, um das Privateigentum zu bekämpfen (162 ff.).

Gewiß, das Sparen ist ein wichtiger Faktor in der Eigentumsbildung. Mancher bringt es nie zu etwas, weil er, anstatt zur rechten Zeit zu sparen, das Erworbene seinen Gelüsten opfert. Allein den kolossalen Vermögenszuwachs, der sich heute oft so rasch vollzieht, als lauter „aufgesparte Arbeit" des Kapitalbesitzers hinzustellen, ist doch zu naiv. Man denke nur an die schwere „Arbeit" des Aktienbesitzers, der jährlich seine Dividenden in Empfang nimmt und auf dem Sofa vergnüglich zusieht, wie sich seine Speicher füllen, während mancher Handwerker und Beamte trotz allem Fleiß kaum notdürftig seine Familie ernährt. Daß das private Grundeigentum sich nicht durch das bloße Recht auf das Erzeugnis seiner Arbeit rechtfertigen läßt, scheint uns unleugbar. Grund und Boden sind schon vor der Arbeit vorhanden und gewähren unabhängig von ihr dem Besitzer viele Vorteile. Der höhere Wert einer Wiese oder eines Ackers am Rhein, an der Maas, vor einer gleich großen Wiese auf dem Harz oder der Eifel kommt nicht von der menschlichen Arbeit, sondern von der größeren Fruchtbarkeit und der günstigeren Lage des Bodens.

Man kann einwenden, daß der Ackerbauer fortwährend Arbeit und Kapital auf sein Grundstück verwende und deshalb auch beständig das ausschließliche Benutzungsrecht behalte. Allein wenn die Arbeit der einzige Eigentumstitel ist, woher nimmt der Grundbesitzer das Recht, fortwährend andere von dem Mitgebrauch seines Bodens auszuschließen, wenn diese auch einmal die Vorteile desselben benützen wollen? Er mag ein Recht auf Entschädigung für die bereits aufgewendeten Mühen und Kosten haben; aber das Recht, andere dauernd von dem Vorteil auszuschließen, den der Boden teils selbständig teils als Vorbedingung und Standort der Arbeit bietet, läßt sich unmöglich aus dem bloßen Recht auf das Produkt seiner Arbeit ableiten.

Auch bei beweglichen Gütern kann die Arbeit nicht der einzige und letzte Grund des Eigentumsrechtes sein. Der Wert der Produkte wird nicht allein von der menschlichen Arbeit (162 ff.), sondern auch von dem Stoffe bedingt, und der Wert der Stoffe ist vielfach von der menschlichen Arbeit unabhängig. Mit welchem Recht kann nun der Arbeiter diesen ganzen Wert dauernd für sich allein in Anspruch nehmen?

Wäre das Recht am Produkte seiner Arbeit der letzte Grund des Eigentumsrechts, so könnte wenigstens durch einstimmigen Beschluß das Privateigentum in einem Staate aufgehoben werden, weil jeder auf sein Recht verzichten kann. Eine solche Beseitigung des Privateigentums ist aber unmöglich, wie aus der Widerlegung des Sozialismus erhellt. Also

hat die Privateigentumsinstitution tiefere Wurzeln als das bloße Recht auf das Produkt seiner Arbeit. Aus der Arbeitstheorie würde auch folgen, daß nur diejenigen ein Recht auf Eigentumsbesitz haben können, welche sich direkt oder indirekt an der Produktion beteiligen. Nun gibt es aber viele gesellschaftlich nützliche und notwendige Berufe, welche nicht zu dieser Kategorie gehören, so z. B. solche, die den rein theoretischen Wissenschaften oder den Künsten obliegen oder als Priester und Lehrer für die religiösen und andern geistigen Anliegen sorgen.

5. Die rein ökonomische Theorie, welche das Sondereigentum nicht für notwendig, sondern bloß für wirtschaftlich vorteilhaft hält, gibt stillschweigend die Durchführbarkeit des Sozialismus zu. Sie ist deshalb durch den Nachweis der Unmöglichkeit des Sozialismus genügend widerlegt.

## Dritter Artikel.

### Darlegung der naturrechtlich-ökonomischen Eigentumstheorie.

### § 1. Erklärung der richtigen Ansicht.

1. Die richtige Theorie leitet das Eigentum nicht aus dem abstrakten Begriff der menschlichen Persönlichkeit oder der Natur der Eigentumsgegenstände ab, sondern aus seiner durchschnittlichen Notwendigkeit für die gedeihliche Entwicklung sowohl der einzelnen Personen und Familien als der gesamten menschlichen Gesellschaft. Ihren Grund hat diese Notwendigkeit in der menschlichen Natur, wie wir sie tatsächlich aus der Erfahrung kennen, mit all den Bedürfnissen und Kräften, guten und bösen Neigungen, welche die große Masse der Menschen durchschnittlich an den Tag legt.

2. Der Sinn dieser Theorie ist ferner nicht, es müsse ausschließlich individuelles Privateigentum existieren. Auch die Familien, die Gemeinden, die Staaten können Eigentum besitzen. Von jeher gab es neben dem individuellen kollektives, neben dem privaten öffentliches Eigentum. Wie den Privatpersonen kann auch den Gemeinwesen Eigentum notwendig sein. Die Grenzen zwischen Privateigentum und öffentlichem Eigentum können sich verschieben, so daß zu verschiedenen Zeiten bald mehr, bald weniger Güter im Gemeinbesitz sind. Notwendig ist nur, daß auch Privateigentum existiere, und diese Notwendigkeit steigert sich durchschnittlich mit der Zunahme der Kultur.

3. Bis wieweit Privateigentum bestehen müsse, läßt sich nicht allgemein bestimmen. Hier ist der Gewohnheit, den örtlichen und zeitlichen Bedürfnissen ein weiter Spielraum gelassen. Nur müssen wir hier einer weit verbreiteten Ansicht entgegentreten. A. Wagner[1] meint,

[1] Grundlegung, 2. Teil, § 102, S. 218.

ein bloß im allgemeinen bleibender Beweis für die Berechtigung oder Notwendigkeit des Eigentums genüge nicht; man müsse diesen Beweis in bezug auf die wichtigeren Eigentumsarten im einzelnen erbringen. Wir haben zwar durch Widerlegung des Sozialismus die durchschnittliche Notwendigkeit sowohl des Produktiv- als des Grundeigentums dargetan; aber es wäre irrig, zu glauben, das sei für die Berechtigung des Privateigentums notwendig. Muß denn etwa das Individuum dem Staate seine Freiheit im einzelnen nachweisen, um sich frei bewegen zu dürfen? Muß nicht vielmehr umgekehrt der Staat sein Recht beweisen, wenn er die individuelle Freiheit beschränken oder gar aufheben will?

4. Um noch genauer zu bestimmen, inwiefern das Eigentumsrecht im Naturrecht begründet sei, müssen wir drei Dinge auseinanderhalten: a) die Eigentumsinstitution, b) das Recht des Eigentumserwerbs, c) das Eigentumsrecht an einer bestimmten konkreten Sache.

a) Die Eigentumsinstitution, d. h. das tatsächliche Vorhandensein von Privateigentum, ist im allgemeinen eine Forderung des Naturrechts, weil sie durchschnittlich notwendig ist, wie wir gleich zeigen werden. Daraus folgt, daß heute, wo die Institution des Privateigentums tatsächlich besteht, es unvernünftig und ein Verstoß gegen das Naturgesetz ist, dieselbe gänzlich beseitigen zu wollen. Denn das heißt etwas zerstören, was der menschlichen Gesellschaft zu ihrer Entwicklung unentbehrlich ist.

b) Aus der Notwendigkeit der Privateigentumsinstitution ergibt sich für jeden Menschen das Recht des Eigentumserwerbs. Dieses wird von der Eigentumsinstitution vorausgesetzt. Die letztere kann nur dann als eine rechtliche Ordnung entstehen, wenn jeder das Recht hat, Privateigentum zu erwerben. Wer den Zweck will, muß auch das notwendige Mittel wollen. Der Urheber der Natur will die Privateigentumsinstitution, also muß er auch das nötige Mittel dazu wollen, nämlich jedem das Recht geben, sich Eigentum zu erwerben.

Dieses Recht bezieht sich auf keinen Gegenstand im besondern; es ist nur die Befugnis, sich durch erlaubte Mittel Eigentum erwerben zu können, etwa wie man sagt, auf Grund der Freizügigkeit und Gewerbefreiheit habe jeder das Recht, irgendein beliebiges Gewerbe an einem beliebigen Ort anzufangen. Gleichwie es ungerecht wäre, jemand durch unerlaubte Mittel an der Ausübung eines Gewerbes zu hindern, so wäre es auch ungerecht, jemand durch unerlaubte Mittel am Eigentumserwerb zu hindern. Das Recht des Eigentumserwerbs kommt ferner jedem Menschen vom ersten Augenblicke seines Daseins zu. Auch das ärmste Bettelkind ist von der Wiege an mit diesem Rechte ausgerüstet. Es kann Eigentum erwerben, einstens sogar ein Millionär werden.

Niemand kann dem andern sagen: Ich habe von Geburt ein größeres Recht des Eigentumserwerbs als du.

c) Auf Grund dieses Rechts des Eigentumserwerbs entsteht das Eigentumsrecht an einer konkreten Sache durch Vermittlung irgendeiner Tatsache. Niemand kann kraft seiner bloßen Natur sagen: Dieses Feld oder jenes Haus gehört mir. Gott hat auch nicht unmittelbar die Güter dieser Erde unter die Menschen verteilt. Da wir aber doch die Privateigentumsinstitution durchschnittlich als notwendig erkennen, so kann diese nur auf Grund irgendeiner Tatsache erfolgen, welche die Zugehörigkeit einer bestimmten Sache zu einer bestimmten Person zu begründen imstande ist. Welches diese Tatsache sei, wird im § 3 untersucht werden.

## § 2. Positive Begründung der Notwendigkeit des Privateigentums[1].

1. Der erste Grund für die Notwendigkeit der Privateigentumsinstitution ist die moralische Unmöglichkeit einer andern Eigentumsordnung. Wir sagen: die moralische Unmöglichkeit. Rein begrifflich sind auch andere Eigentumsordnungen möglich, aber dieselben lassen sich, wie die Menschen nun einmal sind, von besonderen Umständen abgesehen, unmöglich in größeren Gemeinwesen verwirklichen.

Vier Eigentumsordnungen sind denkbar: Entweder a) sind alle äußeren Dinge negativ gemeinsam (S. 134), d. h. herrenlos, aber allen gleichmäßig zur Verfügung gestellt, so daß alle ein gleiches Recht darauf haben; oder b) alle Produktivgüter sind Eigentum der Gesamtheit (der Gemeinde oder des Staates), wie die Sozialisten wollen; oder c) alle Güter stehen im Privateigentum, aber der Ertrag wird an die Gesamtheit zur allgemeinen Verteilung abgeliefert; oder endlich d) es besteht wenigstens bis zu gewissen Grenzen eigentliches Privateigentum an Grund und Boden und andern Produktionsmitteln, so daß der einzelne über seine Güter und deren Früchte frei verfügen kann. Nun aber sind die drei ersten Ordnungen unmöglich: also ist die letzte allein möglich und mithin notwendig.

a) Die erste Annahme der negativen Gütergemeinschaft ist offenbar unmöglich (S. 136). Wer wollte ein Feld anpflanzen, ein Haus bauen oder auch nur Werkzeuge verfertigen, wenn jeder andere das gleiche Recht auf die Früchte des Feldes, auf die Bewohnung des Hauses, auf den Ge-

[1] Vgl. Meyer, Institutiones iuris nat. II, n. 163 ff.; Garriguet, Régime de la propriété, Paris 1907. Reiche Literaturangaben über die Eigentumstheorien bei Berolzheimer, System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, IV (Philosophie des Vermögens [1907], § 6—8).

brauch der Werkzeuge hätte? Bei dieser Annahme wäre Ordnung und Friede unmöglich.

b) Die zweite Eigentumsordnung ist durch die Widerlegung des Sozialismus (S. 194 ff.) genügend als unmöglich dargetan. Was wir gegen die denkbar vernünftigste Formulierung des Kommunismus gesagt, gilt um so mehr gegen jede andere Form desselben.

c) Auch die dritte Eigentumsordnung ist jedenfalls auf einer höheren Kulturstufe unmöglich. Aristoteles behauptet zwar, dieselbe habe bei einigen nicht griechischen Völkerstämmen bestanden[1]. Aber das können wohl nur Völkerschaften gewesen sein, die ihre Felder durch Sklaven bebauen ließen, oder bei denen strengster Despotismus herrschte und die Kulturverhältnisse sehr ärmliche waren. Denn welcher freie Eigentümer würde sein Feld mit Fleiß bebauen, wenn er gezwungen wäre, alle Früchte an die Gesamtheit abzuliefern?

Mit dem Privateigentum ist auch die Privatwirtschaft von selbst gegeben. Eine allgemeine öffentliche Zwangswirtschaft würde das Privateigentum illusorisch machen. Es gehört zum Begriff des Eigentums, daß der Eigentümer innerhalb der durch das Gemeinwohl notwendig gezogenen Schranken frei über seinen Besitz verfügen könne. Er kann denselben selbst bewirtschaften oder ihn vermieten oder verpachten oder sich mit andern gesellschaftlich vereinigen und die Früchte seines Eigentums in jeder vernünftigen Weise gebrauchen.

2. Die Geschichte liefert uns den zweiten Beweis für die Notwendigkeit des Privateigentums. Eine Institution, die bei allen Völkern wiederkehrt, die sich durch allen Wechsel der Zeiten und Anschauungen und durch alle Stürme erhält, ja überall bei zunehmender Kultur tiefere Wurzeln schlägt und sich weiter ausdehnt, und stets von der gesundern Mehrheit als rechtmäßig anerkannt und geschützt wird, ist gewiß keine willkürliche Erfindung der Menschen, sondern in der menschlichen Natur selbst begründet; sie ist ein notwendiges Ergebnis der Bedürfnisse und Neigungen der menschlichen Natur. Eine allgemeine und dauernde Erscheinung fordert einen allgemeinen und dauernden Grund. Einen andern derartigen Grund aber als die menschliche Natur selbst gibt es in unserem Falle nicht. Alles andere wechselt im Laufe der Zeiten, nur die Natur selbst mit ihren wesentlichen und unzerstörbaren Neigungen ändert sich nicht.

Nun aber ist die Privateigentumsinstitution ein rechtlich anerkanntes und gesetzlich geschütztes Gemeingut aller Völker. Wenn uns irgendwo Gütergemeinschaft begegnet, so ist dieselbe nie allgemein, und es lassen sich stets besondere Gründe für diese Ausnahmeerscheinung namhaft

[1] Polit. 2, 5, 1263 a 4.

machen (S. 258). Sie ist nie eine allgemeine, sie besteht wenigstens nicht in bezug auf die beweglichen Güter, Waffen, Gerätschaften, Kleider und Herden, Zelte und Hütten. Wo Grund und Boden Gemeineigentum ist, hat dies seinen Grund in den örtlichen Verhältnissen und in dem Jäger- und Nomadenleben, das seiner Natur nach Privatgrundeigentum ausschließt. Bei den Inkas und den alten Chinesen war, genau gesprochen, kein Gemeineigentum, es gab nur einen Grundeigentümer: den Monarchen, der göttliche Ehre genoß.

3. Die inneren Gründe für die Notwendigkeit des dauernden Privateigentums haben wir zum Teil schon bei Widerlegung des Sozialismus angedeutet. Der Wichtigkeit der Sache halber wollen wir dieselben hier in mehr positiver Weise entwickeln und ergänzen.

a) Nur das Privateigentum vermag im gesellschaftlichen Leben die Ordnung mit der Freiheit zu vereinigen. Könnte niemand andere vom Mitgebrauch an äußeren Gütern ausschließen und mithin jeder über alles in gleicher Weise verfügen, so wäre keine Ordnung möglich. Niemand könnte zum voraus sich einen Plan seines Lebens und Wirkens entwerfen, zum voraus sich die Mittel und Stoffe seiner Erhaltung und seiner Tätigkeit verschaffen, weil jeder andere beliebig in seine Tätigkeitssphäre störend eingreifen dürfte. Wären dagegen alle Produktionsgüter Gemeineigentum, so wäre keine Freiheit möglich. Der Mensch ist nur wahrhaft frei, wenn er auch wenigstens bis zu einem gewissen Grade über äußere Güter nach seinem Belieben verfügen kann, und zwar nicht bloß über Genußgüter, sondern auch und vor allem über Arbeitsmittel. Der größte Teil der menschlichen Tätigkeit ist direkt oder indirekt auf Herstellung äußerer Nutzgüter gerichtet, und wenn es kein Privateigentum gäbe, so würden alle in die größte und allseitigste Abhängigkeit von dem öffentlichen Gemeinwesen geraten, wie wir das bei Besprechung des Sozialismus gezeigt haben. Beide, Freiheit und Ordnung, können aber bei der Privateigentumsinstitution wenigstens insoweit in Einklang gebracht werden, als es die Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen gestattet. Das beweist die Geschichte nicht minder als die tägliche Erfahrung.

b) Das Privateigentum ist die sicherste Schutzwehr des Friedens in der menschlichen Gesellschaft. Zwar entstehen tagtäglich Streitigkeiten um das Mein und Dein; allein wir müssen uns nur vergegenwärtigen, was geschehen würde, wenn es kein Mein und Dein gäbe, um einzusehen, wie notwendig das Privateigentum für das friedliche Zusammenleben ist. Die Streitigkeiten um das Mein und Dein wickeln sich in einer geordneten Gesellschaft in ruhiger Weise ab, die weder die streitenden Parteien noch viel weniger die übrigen Mitbürger in der Besorgung ihrer Angelegenheiten beeinträchtigen. Was wäre aber der Fall, wenn es

überhaupt kein Mein und Dein gäbe, wenn allen dasselbe Recht auf den Gebrauch der äußeren Güter zustände? Wir hätten bald einen allgemeinen Streit aller gegen alle, und zwar ohne jede objektive Norm zur Beilegung dieser Streitigkeiten. Die trefflichste Illustration zu dieser Behauptung liefern uns die Versuche, die gemacht worden sind, um den Kommunismus praktisch zu verwirklichen. Fast alle sind an inneren Streitigkeiten und Reibereien zugrunde gegangen. Die Gleichberechtigung aller nimmt sich in der Theorie ganz artig aus, praktisch scheitert sie an der tatsächlichen Ungleichheit der Menschen. Geschicklichkeit, Kraft, Fleiß, Erfahrung und Bedürfnis sind eben sehr ungleich und erzeugen deshalb notwendig ungleiche Ansprüche auf die äußeren Güter, die zum großen Teil von der menschlichen Arbeit bedingt sind. Unter der Privateigentumsordnung ergeben sich hieraus keine unüberwindlichen Schwierigkeiten, wie die tägliche Erfahrung lehrt.

Nichts macht auch den Menschen geneigter, andere im Frieden das Ihrige genießen zu lassen, als der Besitz von Privateigentum. Jeder liebt es, Eigenes zu besitzen und ungestört zu gebrauchen, das ist eine psychologische Erfahrungstatsache. Nun liegt ihm der Schluß sehr nahe: Wenn du willst, daß man dir das Deinige nicht antaste, so mußt du auch den andern das Ihrige lassen. So wird er durch das Privateigentum für die Aufrechterhaltung der Ordnung und des Friedens gewonnen. Er wird ein Freund der Ordnung und bis zu einem gewissen Grade konservativ, während dem Besitzlosen, der nichts zu verlieren hat, an der Erhaltung von Ordnung und Frieden wenig gelegen ist. Schiller sagt mit Recht:

> Etwas muß er sein eigen nenn,
> Oder der Mensch wird morden und brennen.

Aber ist es nicht Tatsache, daß das „kalte Mein und Dein" nicht nur zu unzähligen Streitigkeiten, sondern auch zu Verschwendungen, Kriechereien und Betrügereien Anlaß gibt? Allein diese Fehler sind, wie schon Aristoteles bemerkt[1], nicht die Folge des Privateigentums, sondern die Folge des Mißbrauchs des Eigentums oder der sittlichen Verderbtheit der Menschen. Auch sehen wir, daß Leute, welche etwas gemeinschaftlich besitzen, weit leichter miteinander in Streit geraten als andere über ihr Privateigentum, und eben nur im Vergleich mit der großen Anzahl derer, die Privateigentum besitzen, erscheint uns die Zahl derjenigen gering, welche infolge der Gütergemeinschaft in Zwistigkeiten verfallen. Die Sozialisten meinen, mit Beseitigung des Privateigentums würden alle Streitigkeiten aufhören. Das wäre richtig, wenn mit dem Privateigentum auch die Selbstsucht verschwände.

[1] Polit. 2, 5, 1263 b 22.

Das ist aber nicht der Fall, weil die Selbstliebe jedem Menschen angeboren ist. Sie läßt sich nicht beseitigen und soll auch nicht beseitigt, sondern bloß in den Schranken der Vernunft und der Gebote Gottes gehalten werden. Dazu ist der Sozialismus mit seinem Geist der Diesseitigkeit und seinem Klassenhaß am wenigsten geeignet.

c) Nur die Aussicht auf dauerndes Privateigentum vermag die Menschen allgemein zu jener ernsten, *andauernden Arbeit anzuspornen*, die nun einmal sowohl für den einzelnen selbst als für die ganze Gesellschaft unumgänglich notwendig ist. Dies gilt vor allem von der produktiven Arbeit. Nur um den Preis angestrengter und planmäßiger Tätigkeit gibt die Erde die notwendigen Existenzmittel her. Die Früchte müssen ihr durch harte Arbeit abgerungen werden. Nun aber vermag nur die Rücksicht auf das eigene Bedürfnis und Interesse den der großen Masse angebornen Hang zur Trägheit, das Trägheitsmoment, zu überwinden. Dieses Bedürfnis und Interesse ist jedoch, wie die Menschen tatsächlich sind, nur wirksam, wenn jeder das Recht hat, sich dauerndes Privateigentum zu erwerben. Nur unter dieser Voraussetzung ist jeder auf seine eigene Arbeit angewiesen und folglich genötigt, Hände und Füße fleißig zu regen, wenn er leben und in der Welt vorankommen will. Nur unter dieser Voraussetzung hat auch jeder die Bürgschaft, daß der Ertrag seiner Arbeit ihm allein zugute kommt. So ist das Eigentum das Schwungrad, welches die menschlichen Arbeitskräfte beständig in Tätigkeit versetzt und erhält.

Allein nicht bloß in wirtschaftlicher Beziehung ist dieser Sporn zur Arbeit unentbehrlich. Es gibt viele andere Tätigkeiten und Dienste, die der Gesellschaft ganz notwendig und vielfach sehr lästig und beschwerlich sind. Man denke nur an die Dienstboten, Ärzte, Chirurgen, Lehrer, um von niedrigeren und noch beschwerlicheren Diensten nicht zu reden. Auch zu dergleichen Tätigkeiten bedarf es eines allgemein wirksamen Antriebes, und diesen kann nur das Privateigentum geben, d. h. einerseits die Notwendigkeit, für sein Fortkommen selbst sorgen zu müssen, und anderseits die sichere Aussicht auf den ausschließlichen Besitz des Entgeltes für seine Arbeit.

d) Auch die Notwendigkeit der *Arbeits- und Berufsteilung* spricht für die Notwendigkeit des Privateigentums. Sobald die Gesellschaft auf eine höhere Kulturstufe gelangt, ist die Arbeits- oder Berufsverteilung unentbehrlich. Eine zwangsweise Verteilung der Berufe von Obrigkeits wegen ist unmöglich; sie würde notwendig zu unzähligen Mißgriffen führen und zu einer Sklaverei, welche sich die wenigsten auf die Dauer gefallen ließen, namentlich diejenigen, denen die schwereren und niedrigeren Berufe zufielen. Es bedarf also einer Triebkraft, welche einen jeden ohne äußeren Zwang zu einem ange-

messenen Berufe hinzieht, und zwar in der Weise, daß alle der Gesellschaft notwendigen Berufe ausgefüllt werden. Diese Triebkraft ist das Bedürfnis und die Aussicht auf Erfolg, welche beide das Privateigentum voraussetzen. Wie in der physischen Ordnung durch die Anziehung, so werden in der gesellschaftlichen Ordnung die Menschen durch das Interesse, die Not und die Hoffnung aneinandergekettet und durchschnittlich auch an jene Stelle geführt, welche ihren Neigungen und Gaben am meisten entspricht. Allerdings gibt es in jeder Ordnung verfehlte Berufe, und zwar nicht bloß infolge eigener Schuld, sondern infolge des Druckes der äußeren Verhältnisse. Absolut Vollkommenes gibt es unter der Sonne nichts. Aber bestände kein Privateigentum, so würde es entweder gar keine Berufe, d. h. ein regelloses Chaos, oder nur verfehlte Zwangsberufe geben.

e) Nicht minder notwendig ist das Eigentum für die Familie. Soll diese als selbständiger Organismus bestehen, so muß den Eltern die Sorge für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder obliegen, und zwar unabhängig von äußeren Eingriffen. Dazu bedarf sie des Eigentums, des ausschließlichen Gebrauchs einer Wohnung, der Nahrung, Kleidung und anderer Mittel, die vielfach zum voraus zu beschaffen sind, damit die Familie ein gesichertes und geordnetes Dasein habe. Wie ein Individuum ohne Eigentum leicht dem Vagabundenleben verfällt oder in völlige Abhängigkeit von fremder Willkür gerät, so auch die Familie. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für die Erhaltung und das Vorankommen der Familie treibt Vater und Mutter zu rastlosem Schaffen und ist zugleich ein mächtiger Hebel für ihr sittliches Verhalten. Anderseits ist das Bewußtsein der völligen Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern in bezug auf Unterhalt und Fortkommen in der Gesellschaft ein äußerst wichtiges erzieherisches Moment.

f) Das Schaffen des Menschen soll über die Familie hinaus in die menschliche Gesellschaft hineinreichen. Ein nennenswerter Kulturfortschritt ist nur möglich durch Zusammenwirken vieler zu großen und weit ausschauenden Unternehmungen, und dieses wird unter Voraussetzung freier Menschen nur dann erzielt, wenn eine zahlreiche Klasse mehr besitzt, als sie zu ihrem standesgemäßen Auskommen bedarf, und zugleich ein Interesse hat, diesen Überschuß zu größeren, oft unsichern Unternehmungen zu verwenden. Eigeninteresse und Gemeinwohl kommen hier einander auf eine weite Strecke entgegen. Auch abgesehen von gemeinnütziger Gesinnung sind die Privateigentümer gezwungen, ihr Vermögen zu gesellschaftlich nützlichen Unternehmungen zu verwenden, weil ein nutzloses Geschäft sich nicht lohnt.

Überblickt man die volkswirtschaftliche Entwicklung der neueren Zeit, so muß man staunen, welch großartige Fortschritte und Entdeckungen

gemacht, welch riesige Unternehmungen ins Werk gesetzt wurden. Man denke nur an das gewaltige Netz von Eisenbahnen, Dampfschiffahrtslinien, Telephonen und Telegraphen, welches die zivilisierte Erde umspannt, man denke an die zahlreichen Tunnels und Kanäle, an die Fortschritte der Elektrotechnik, der Automobile, der Flugzeuge usw., und man wird gestehen, daß das Privateigentum ein ganz notwendiger und mächtiger Faktor im Kulturleben der Menschen ist.

Allerdings halten uns hier die Sozialisten die zum Schreckbild gewordene Gestalt des „Kapitalisten" entgegen. Welch eine Unsumme von Gemeinheit und Schlechtigkeit, niedriger Selbstsucht und rücksichtsloser Ausbeutung knüpft sich nicht in manchen Kreisen an diesen Namen („Vampyre")! Doch wir entgegnen, wenn man unter Kapitalisten nur eine gewisse Gattung von Geldmännern versteht, die in unersättlicher Habgier mit allen erdenklichen Mitteln aus der Ausbeutung der Schwächeren ein förmliches Gewerbe machen, so hat diese Erscheinung mit dem Eigentum als solchem nichts zu schaffen. Gegen dieses Raubrittertum kann man sich wehren, ohne das Sondereigentum zu unterdrücken. Die Sozialisten bezeichnen aber mit dem Namen Kapitalisten jeden Privateigentümer von Arbeitsmitteln, und in diesem Sinne ist der Kapitalist, und zwar auch der reiche, an und für sich nichts weniger als eine gesellschaftlich unnütze Erscheinung. Es sind die Kapitalisten, denen man die meisten großen Unternehmungen in Handel, Industrie, Herstellung von Verkehrswegen usw. verdankt. Wenn der Kapitalist auch nicht selbst Hammer oder Spaten in die Hand nimmt, so sinnt er doch auf neue Unternehmungen, gibt die Mittel dazu her, stellt die Direktoren an und bringt viele Kräfte in Bewegung, die sonst untätig liegen blieben. Das gilt selbst beim Kapitalisten, der von seinem Unternehmen technisch sehr wenig versteht. So viel versteht er doch, daß sein Kapital nicht müßig bleiben darf; er sucht deshalb nach einem nützlichen Unternehmen und den dazu nötigen Kräften, er überwacht auch dasselbe. Es mag sein, daß er nur aus Eigeninteresse handelt; allein dieser Eigennutz treibt ihn tatsächlich zu Unternehmungen, die der Gesellschaft im ganzen nützlich, manchmal sogar notwendig sind. Gäbe es keine Eigentümer, die über ihren eigenen Bedarf hinaus Arbeitsmittel zur Verfügung hätten, so unterblieben die meisten derartigen Unternehmungen. Vielleicht bestände heute auch nicht ein Zehntel der vorhandenen Eisenbahnen, Dampfschiffahrtslinien, Telegraphen, elektrischen Beleuchtungen, Eisen- und Stahlfabriken, Spinnereien usw., wenn es keine reichen Privateigentümer gäbe.

Aber nicht nur für das wirtschaftliche Gebiet, auch für die *höheren Kulturgebiete* sind die reichen Privateigentümer keineswegs bloße Drohnen. Zwar werden sich in den wenigsten Fällen die Kapita-

listen selbst zu Künstlern und Gelehrten ausbilden, aber sie sind indirekt die Veranlassung oder Mitursache der Entfaltung von Kunst und Wissenschaft. Nur die Reichen vermögen Kunstgegenstände in größerem Umfange ausführen zu lassen, nur sie haben die Mittel, welche oft zur Ausbildung der Künstler und Gelehrten unentbehrlich sind. Anderseits ist auch die Armut und das Bedürfnis — also wieder die Eigentumsinstitution — der Grund, warum manche sich zu tüchtigen Künstlern und Gelehrten heranbilden. Von der tüchtigen Ausbildung hängt ihr Emporkommen und ihre Stellung in der Gesellschaft ab. Sie müssen deshalb etwas Gründliches leisten, um voranzukommen. Der Stümper, Pfuscher und Halbwisser wird in den meisten Fällen bald als das erkannt, was er ist. Wie viele schöne Talente wären schon verkümmert und müßig begraben worden, wenn ihnen das Glück bei der Geburt alles reichlich in den Schoß geworfen hätte!

g) Auch die sittliche Bedeutung der Privateigentumsinstitution darf nicht übersehen werden. Wie alles andere, läßt sich das Eigentum mißbrauchen und wird vielfach mißbraucht. Nichtsdestoweniger hat es nach der Absicht des Schöpfers eine hohe sittliche Bedeutung. Es ist bezeichnend für den Scharfsinn des großen Denkers von Stagira, daß er bei Begründung des Privateigentums gegen Plato die sittlichen Gesichtspunkte so sehr in den Vordergrund rückt. Nachdem er die Unmöglichkeit der Gütergemeinschaft und die wirtschaftlichen und bürgerlichen Vorteile des Privateigentums dargetan, zeigt er, wie in sittlicher Beziehung einerseits das Privateigentum zur Arbeit, Sparsamkeit und Ordnung antreibt, und anderseits die gegenseitige Liebe und Hilfsbereitschaft doch bewirken kann und soll, daß der Gebrauch der irdischen Güter ein möglichst allgemeiner sei; denn unter Freunden soll nach dem Sprichwort alles gemeinsam sein (*κοινὰ τὰ φίλων*). So kann sich gerade auf Grund des Sonderbesitzes die edelste gegenseitige Liebe und Mildtätigkeit entfalten, während die Gemeinsamkeit des Besitzes nur Haß und Zwietracht zur Folge hätte. Insbesondere könnte, wie Aristoteles hervorhebt, bei Gütergemeinschaft die Freigebigkeit sich nie betätigen, weil diese Tugend darin besteht, daß man von dem Seinigen reichlich andern mitteilt[1].

Wir können aber die Eigentumsfrage noch von einem höheren Standpunkte aus überschauen und so tiefer in ihr volles Verständnis eindringen. Der kleine Planet, auf dem wir leben und leiden, und von dem aus wir wie von einer kleinen Insel in den unermeßlichen Ozean des Weltenraumes hinausblicken, ist der uns von Gott angewiesene Ort unserer Prüfung und Wanderschaft. Ohne diese grundlegende Wahrheit bleiben tausend Rätsel dieses Lebens ungelöst; in ihrem Lichte aber hellt

[1] Polit. 2, 5, 1263 a 26.

sich das Dunkel auf, und alles sonst Unerklärliche stellt sich dar als Glied eines großartigen, allumfassenden Weltplanes der ewigen Weisheit und Liebe.

Im Widerscheine dieser Grundsätze gewinnt nun auch die uns beschäftigende Frage von der Ungleichheit des irdischen Besitzes und der irdischen Güter überhaupt ein ganz neues Licht. Zu dem von Gott gewollten Zwecke unserer Prüfung, zur Übung der Tugend und dadurch zur Erwerbung des ewigen Lebens ist diese Ungleichheit der irdschen Güter ein überaus wichtiges Mittel. Durch diese Ungleichheit werden Reiche und Arme aufeinander angewiesen zu gegenseitiger Unterstützung in der Erfüllung der göttlichen Absichten.

Der Reiche bedarf des Armen, nicht nur um der vielen Dienstleistungen willen, deren auch der Reiche nicht entbehren kann, sondern noch viel mehr zu höheren sittlichen Zwecken. Der Arme, der doch des Reichen Bruder ist und demselben ewigen Ziele zustrebt, ist dem letzteren eine beständige Erinnerung, daß die irdischen Dinge nicht das Ziel des Menschen, sondern bloß Mittel sind, daß er also nach den irdischen Gütern nur so streben darf, daß er darüber die ewigen nicht verliert. Der Arme mahnt durch seine Not den Reichen, daß er nach den Absichten Gottes wie ein guter Verwalter dem Bedürftigen mit seinen Schätzen zu Hilfe kommen soll. Und so eröffnet die Armut dem Wohlhabenderen das schönste Feld zur Tugendübung. Ja sehr vielen Tugenden fehlte ohne die Armut die Gelegenheit und der Anlaß zur Übung. Haben denn nicht auf diesem Gebiete die christlichen Tugenden zu allen Zeiten ihre schönsten Triumphe gefeiert? Nur im Lichte dieser Wahrheit wird es verständlich, warum der Sohn Gottes in seiner Schilderung des kommenden Weltgerichtes (Matth. 25) den Werken christlicher Barmherzigkeit eine so hervorragende Stelle anweist.

In noch höherem Grade bedarf der Arme des Reichen. Gerade darin besteht nicht zum geringsten Teile das Herbe der Armut, daß der Dürftige sich in Demut vor dem Reichen beugen und zu ihm die Hand um Unterstützung ausstrecken muß. So ist die Armut eine beständige, zwar harte, aber erfolgreiche Schule der Demut und Entsagung. Zugleich löst die Armut das Herz von diesen irdischen Dingen und richtet den hoffenden Blick auf die überfließenden ewigen Güter des Jenseits. Dies ist der innere Grund, warum die zeitliche Armut für so viele die Quelle unvergänglichen Reichtums wird und unser Erlöser die Armen selig preist. Und warum wollte auch der ewige Sohn Gottes, da er reich war, um unsertwillen arm werden? War es nicht, um unser Herz desto wirksamer für den verborgenen Reichtum der Armut zu gewinnen?

Reden wir damit etwa dem Pauperismus das Wort? In keiner Weise. Übermäßige Armut, eigentliches Elend ist ebenso eine

Quelle sittlichen Verderbens wie übermäßiger Reichtum. Aufgabe einer weisen Sozialpolitik ist es, dahin zu streben, daß ein mäßiger Wohlstand möglichst vielen zuteil werde. Aber bei alledem wird es stets wahr bleiben: „Arme habt ihr immer bei euch".

## § 3. Der ursprüngliche Eigentumstitel der Besitzergreifung.

Privateigentum nicht nur an Genuß-, sondern auch an Produktionsmitteln, nicht bloß an beweglichen Gütern, sondern auch an Grund und Boden ist im allgemeinen eine unabweisliche Notwendigkeit. Daraus folgt, daß jeder Mensch von Geburt an das Recht des Eigentumserwerbs besitzt (S. 287).

Auf Grund dieses Rechtes zum Eigentumserwerb entsteht das Eigentumsrecht an einer konkreten Sache (ius in re) durch irgendeine Tat oder Handlung, welche die Zugehörigkeit einer bestimmten Sache zu einer bestimmten Person zu begründen imstande ist. Es gibt verschiedene derartige Handlungen, wie wir später bei Besprechung der abgeleiteten Erwerbstitel zeigen werden, aber der ursprüngliche Erwerbstitel, der von allen andern Erwerbstiteln der Zeit oder wenigstens der Natur nach vorausgesetzt wird, ist die Besitzergreifung (occupatio) oder Aneignung.

1. Die Besitzergreifung ist die Handlung, durch die eine Person eine Sache in ihren Besitz bringt (S. 131). Wenn z. B. ein Jäger ein Wild angeschossen hat, es aber diesem gelingt zu entkommen, so besitzt er das Wild noch nicht. Erst wenn er das Wild gefangen hat, besitzt er es. Diese Handlung, durch die er es in seine Gewalt bringt, ist die Besitzergreifung (Aneignung).

Damit aber die Besitzergreifung ein Privateigentumsrecht begründe, muß sie gewisse Eigenschaften haben.

a) Die in Beschlag zu nehmende Sache muß der Natur nach sowohl physisch als moralisch fähig sein, Privateigentum zu werden. Die menschliche Person selbst kann nie Privateigentum eines andern Menschen werden, sie ist ausschließliches Eigentum ihres Schöpfers und Herrn. Ebenso sind dem Privatbesitze unzugänglich alle Dinge, die wegen ihrer Natur physisch nicht in ausschließlichen Besitz genommen werden können, wie die Meere, die Luft und das Tageslicht.

b) Von seiten des Besitzergreifers gehört zur Begründung des Eigentumsrechtes die Absicht, sich die Sache zum Privateigentum anzueignen; ferner die tatsächliche Ergreifung oder Aneignung der Sache, d. h. irgendeine äußere Tat, durch welche diese in seine Gewalt kommt, und zugleich seine Absicht, Privateigentümer der Sache zu sein,

den andern genügend kundgetan wird. Der bloße innere Willensakt kann andere nicht verpflichten, ihn als den ausschließlichen Eigentümer einer Sache anzusehen, die bisher nicht sein Eigentum war. Hierin liegt noch eine weitere zur Rechtskraft der Besitzergreifung erforderte Bedingung eingeschlossen, nämlich daß die Sache dauernd als Privateigentum *gekennzeichnet* sei. Die Kennzeichen können natürlich sehr verschiedener Art sein und hangen vielfach von Gewohnheit, Übereinkommen und andern Ursachen ab. Bei beweglichen Gütern gilt Aufbewahrung im eigenen Haus, Veränderung derselben durch nützliche Arbeit als genügendes Kennzeichen; bei Grundeigentum ist das sicherste Zeichen Anpflanzung oder Bebauung und Umzäunung.

2. Daß die Besitzergreifung sich ihrer Natur nach zum ursprünglichen Erwerbstitel eignet, scheint von selbst einzuleuchten. Ursprünglich herrschte negative Gütergemeinschaft (S. 134), d. h. die Güter waren herrenlos, aber für den Besitz der Menschen bestimmt, so daß sie ein jeder sich aneignen konnte. Hier galt mithin der Rechtsspruch: Prior tempore potior iure. Sobald jemand eine herrenlose Sache dauernd zum ausschließlichen Gebrauch in Besitz nahm und den Willen, sie ausschließlich zu besitzen, genügend kundgab, wurde er ihr Eigentümer und konnte andere von dem Mitgebrauche ausschließen. Er verletzte dadurch niemandes Recht, sondern machte nur von dem ihm verliehenen Recht des Eigentumserwerbes Gebrauch[1]. Und dasselbe Recht wie er hatten alle, die nach ihm auf diesem Erdball erschienen, und werden alle haben, die noch auf Erden erscheinen. Auch heute noch ist dieses Recht der Besitzergreifung herrenloser Dinge nicht ohne Bedeutung. Grundstücke werden allerdings nur noch selten — in den zivilisierten Ländern wenigstens — herrenlos sein, aber für bewegliche Dinge ist auch in den bevölkertsten Gegenden die Besitzergreifung der ursprüngliche und keineswegs unbedeutende Eigentumstitel. Der Jäger, der das Wild im offenen Wald und den Vogel in der Luft erlegt, der Fischer, dem es gelingt, die Fische in sein Netz zu bringen, werden vom ersten Augenblick der Besitzergreifung Eigentümer ihrer Beute. Wer kostbare Steine, Perlen oder Muscheln findet, wer seine Freude hat am Blumensammeln oder am Schmetterlingsfang, wird vom ersten Augenblick der Besitznahme Eigentümer. Wie viele Arme in der Nähe der Städte leben nicht vom Sammeln wilder Früchte! Auch die weggeworfenen oder verlassenen Sachen werden durch bloße Besitzergreifung Privateigentum.

3. Die Besitzergreifung ist aber nicht bloß zum ursprünglichen Eigentumstitel ihrer Natur nach geeignet, sie ist auch *allein* dazu geeignet.

[1] S. *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 66, a. 5 ad 2: Quaedam sunt quae numquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae, quae inveniuntur in littore maris, et talia *occupanti* conceduntur.

Denn außer der Besitznahme könnten allenfalls noch ein Vertrag oder die Arbeit in Betracht kommen.

Ein ursprünglicher Vertrag kann nicht der erste Erwerbstitel sein, weil er selbst schon Privateigentum eines Stammvaters, einer Familie oder eines Stammes und mithin einen früheren Erwerbstitel voraussetzt. Die Erde war beim Erscheinen der ersten Menschen herrenlos und mußte erst zu einem Teil Eigentum der Familie oder des Stammes werden, ehe sie von diesen verteilt werden konnte. Verteilen kann man nur, was einem schon gehört. Es fragt sich also, durch welche Tatsache wurde eine Familie Eigentümerin eines bestimmten Erdstriches[1]?

4. Auch die Arbeit kann nicht der ursprüngliche Erwerbstitel sein. In bezug auf das Gemeineigentum ganzer Völker oder Stämme ist dies mehr als einleuchtend. Wir finden seit den ältesten Zeiten bis in unsere Tage Jäger- und Nomadenstämme, die einen bestimmten Bezirk als ihr ausschließliches Eigentum beanspruchen, obwohl sie ihn nicht bearbeiten, sondern bloß zeitweilig dort ihre Zelte aufschlagen und ihre Herden weiden lassen. Worauf gründet sich nun dieses Recht, das ihnen wenigstens im Prinzip auch die zivilisierten Staaten zuerkannten, indem sie ihnen einen Teil des Gebietes abkauften? Von produktiver, Werte schaffender Arbeit — und nur um diese handelt es sich hier[2] — kann keine

[1] Sehr gut zeigt K. L. v. Haller (Restauration der Staatswissenschaft, II², 52—53), wie unbegründet die Annahme eines stillschweigenden Vertrags zur Erklärung des Eigentums ist. „Es bestätigt die allgemeine Erfahrung, daß ohne weiteren Vertrag, der nie bestanden hat, ja nicht einmal möglich ist, die Verbindlichkeit, andern das rechtmäßig in Besitz Genommene zu lassen, überall von den Menschen als allgemeine Regel anerkannt, ja befolgt wird, und diejenigen, welche sie verletzen, von jedermann als ungerechte Räuber angesehen und bestraft werden, ja sogar in ihrem Gewissen sich selbst dafür anerkennen müssen. Man kann die Probe davon jeden Augenblick an Kindern und allen Klassen der Menschheit machen, und dergleichen Experimente zum Beweis von rechtlichen oder moralischen Lehrsätzen (über die Gültigkeit von Pflichtgesetzen) sind ebenso lehrreich, ebenso überzeugend als diejenigen, welche zur Bestätigung von physischen Theorien (der Existenz von Naturgesetzen) angestellt werden. Solange unter Kindern irgend ein Gegenstand, ein Ball, eine Frucht usw., noch niemand gehört, so streiten sie sich darum, sie kämpfen, wer der erste sei, ihn zu nehmen; sobald ihn aber eines ergriffen und in seine Gewalt gebracht hat, so fordert es selbigen als sein Eigentum, und es wird als solches anerkannt, wenn schon der physische Besitz nicht immer fortdauert. Man werfe Geld oder andere Gegenstände von Wert unter versammeltes, einander unbekanntes Volk oder beweise durch irgend ein anderes Zeichen den Willen, daß man darauf keinen Anspruch mehr macht: die Menge wird zusammenlaufen, es aufzufassen, das Geld ist noch herrenlos; sobald es aber einer behändigt hat, so wird es ihm von Rechts wegen gelassen, und wenn auch bisweilen Streit darüber entsteht, so betrifft er nicht die Regel (in welcher alle einig sind), sondern nur das Faktum, wer es zuerst in Besitz genommen habe."

[2] Von dieser produktiven Arbeit, durch welche die äußeren Dinge umgestaltet werden, reden die Ganz- oder Halbsozialisten, wenn sie die Arbeit als

Rede sein, der einzige Eigentumstitel ist die Besitzergreifung des herrenlosen Bodens.

Was von ganzen Stämmen, gilt auch von einzelnen Familien und Individuen. Wir leugnen gewiß nicht, daß die Arbeit eine Haupterwerbsquelle für die meisten Menschen ist, namentlich wenn einmal ein Land ganz in Privatbesitz übergegangen und eine höhere Kultur beginnt; aber sie kann nicht der ursprüngliche Erwerbstitel sein. Das geht schon daraus hervor, daß manche Nutzgüter in der Natur sich vorfinden, die ohne weitere Arbeit zum Gebrauch sich eignen und deshalb nur in Besitz genommen zu werden brauchen; so Holz, Früchte, Steinöl, Tiere, kostbare Steine. Auch bei Steinkohlen, Erzen, Marmor, Salz und vielen andern Gebrauchsgütern ist die Arbeit nicht der Grund des Privateigentums; sonst müßten die Bergarbeiter und nicht die Bergwerkbesitzer Eigentümer derselben sein. Die Arbeit kann uns überhaupt nur auf dem Wege des *Vertrages* neues Eigentum zuführen. Wir können wohl durch Arbeit den *Wert* der uns gehörigen Sachen erhöhen, aber dadurch erlangen wir kein neues Eigentum. Erst wenn wir die verarbeitete Sache gegen andere Dinge *umtauschen*, erlangen wir neues Eigentum. — Ganz besonders an Grund und Boden kann die Arbeit allein kein dauerndes Eigentumsrecht begründen, weil der Boden viele Vorteile bietet, die von der Arbeit unabhängig sind (S. 284).

Wollte man die Arbeit als ursprünglichen Eigentumstitel gelten lassen mit Ausschluß der Besitzergreifung, so würden sich daraus mancherlei Unzuträglichkeiten ergeben. Nehmen wir an, jemand habe ein Stück Holz oder einen Marmorblock gefunden und bringe sie in sein Haus, um sie gelegentlich zu einem Tisch oder einer Statue umzuarbeiten. Darf nun etwa jeder Beliebige ihm denselben vor Beginn der Arbeit wegnehmen? Gewiß nicht. Ebensowenig als man einem andern die Fische oder das Wild wegnehmen dürfte, die er vielleicht mühelos in seine Gewalt gebracht. Man entgegne nicht, das Fangen oder Heimtragen sei auch eine Arbeit. Denn wenn die Arbeit im Gegensatz zur Besitzergreifung als ursprünglicher Erwerbstitel bezeichnet wird, so versteht man darunter die Arbeit, welche auf die Umgestaltung und Verbesserung der Dinge verwendet wird. Ohne jede menschliche Betätigung ist allerdings ein ursprünglicher Eigentumserwerb unmöglich. Auch die Besitzergreifung ist eine Tätigkeit, aber in vielen Fällen eine mühelose, und selbst, wo viel Mühe aufgewendet wird, wie z. B. beim Aufsuchen und Verfolgen des Wildes, ist der eigentliche Erwerbstitel nicht diese vorausgehende Mühe,

---

einzige Quelle des Eigentums bezeichnen. Übrigens bedarf es wohl keines Beweises, daß die *geistige* Arbeit nicht der ursprüngliche Erwerbstitel an äußeren Gütern sein kann.

sondern der vielleicht müheloſe Akt der Beſitznahme durch einen glücklichen Schuß oder Wurf.

5. Man hat ſich erſchöpft in Einwendungen gegen die Beſitzergreifung als urſprünglichen Eigentumstitel. Dieſe Auffaſſung ſei kindiſch, weil ſie demjenigen das Eigentum zuſpreche, dem es zuerſt gelinge, auf eine Sache loszuſtürzen und ſie in Beſchlag zu nehmen. Man ſtellt ſich alſo vor, die Menſchen ſtänden alle zu gleicher Zeit bereit und ſuchten nun einander zuvorzukommen, wie etwa die Jagdhunde, die man auf das Wild losläßt. Dieſe Vorſtellung iſt ganz unrichtig. Wie der Baum aus dem Samen, hat ſich das Menſchengeſchlecht aus der erſten Familie entwickelt. Nicht auf einmal kam der Nachwuchs, ſondern allmählich und faſt unmerklich, dem Wachstume des Baumes vergleichbar. So wurde allmählich die ganze Erde bevölkert und in Beſitz genommen ohne gegenſeitige Überſtürzung.

Alſo könnte jemand, ſo eifert man gegen den Titel der Beſitzergreifung, einen großen Teil der Erde für ſich in Beſitz nehmen und alle andern davon ausſchließen! Die Antwort liegt ſchon in dem über die Bedingungen der Beſitzergreifung Geſagten (S. 296). Die Bedingungen, unter denen beſonders die Kennzeichnung der Sache als einer im ausſchließlichen Privateigentum befindlichen hervorzuheben iſt, ſchließen ihrer Natur nach ein gar weit über die eigenen Bedürfniſſe hinausgehendes Gebiet aus. Und dann, die Beſitzergreifung von Grund und Boden, um die es ſich in dem Einwand hauptſächlich handelt, iſt nur ſo lange von Bedeutung, als ein Land ganz dünn bevölkert iſt und weite Strecken herrenlos und unbenutzt daliegen. Unter ſolchen Verhältniſſen hat die Beſitzergreifung eines weiten Gebietes gar keinen Wert für den Anſiedler und ſie wäre auch ganz unſchädlich für andere Menſchen. Welchen Wert konnte es für die erſten Menſchen oder Anſiedler haben, ein weites Gebiet, das ihnen doch zu nichts diente und auch niemand ſtreitig machte, in ausſchließlichen Beſitz zu nehmen? Tatſächlich rühren auch die großen Ungleichheiten im Vermögens- und beſonders im Landbeſitz keineswegs von der erſten Beſitzergreifung her. Oder ſind etwa die Rothſchild, Bleichröder, Krupp, Vanderbildt, Gould und andere durch die erſte Beſitzergreifung zu ihrem Vermögen gelangt?

6. Keiner hat mehr Einwendungen gegen den urſprünglichen Beſitztitel zuſammengetragen als der uns ſchon bekannte Henry George. Freilich ſtehen Zahl und Wert derſelben im umgekehrten Verhältnis. Der Einwurf, daß der Menſch nur dasjenige ſein eigen nennen dürfe, was er durch ſeine Arbeit hervorgebracht habe, und daß er mithin Grund und Boden, der ja nicht das Produkt ſeiner Arbeit ſei, nicht als Privateigentum beſitzen dürfe, iſt durch unſere obigen Ausführungen ſchon erledigt. Es iſt unrichtig, daß man nur an dem Produkt ſeiner Arbeit

Eigentum erwerben könne oder daß die produktive Arbeit der ursprüngliche oder gar der einzige Erwerbstitel sei.

„Soll denn", fragt George, „der zeitliche Vorrang der Besitznahme einen ausschließlichen, ewigen Rechtstitel auf die Erdoberfläche geben, auf der nach der natürlichen Ordnung unzählige Geschlechter einander folgen sollen? Hatte denn die erste Generation ein besseres Recht auf diese Erde als wir[1]?" Die Besitzergreifung selbst verleiht kein ewiges, sondern höchstens ein lebenslängliches Recht. Mit dem Tode erlöschen die Eigentumsansprüche des ersten Besitzergreifers, aber dieser hat, wie wir zeigen werden, das Recht, die Erben seines Eigentums zu bezeichnen oder wenigstens zu verlangen, daß ihm seine Familie in seinem Vermögensrechte nachfolge. Der Rechtstitel der zweiten Generation ist also nicht die Besitzergreifung, sondern das Erbrecht, und wer das Erbrecht an Grund und Boden nicht will gelten lassen, muß es folgerichtig auch in bezug auf bewegliche Güter bestreiten.

Mit Hilfe eines Vergleiches will George beweisen, daß die Besitzergreifung kein ausschließliches Eigentumsrecht an einem Grundstücke begründen könne. „Hat der zuerst erschienene Gast das Recht, die Besetzung aller Stühle zu verhindern und zu fordern, daß niemand an dem Mahle teilhabe, der sich nicht auf die von ihm vorgeschriebenen Bedingungen einlassen will? Hat der erste, der am Tore des Theaters eine Eintrittskarte vorweist und zuerst hineingeht, das Recht, als der zuerst Gekommene die Türe zu schließen und allein der Vorstellung beizuwohnen[2]? Die Antwort auf diese Einwendung hätte George schon bei Cicero[3] und beim hl. Thomas von Aquin[4] finden können. Wer zuerst im Theater erscheint, hat nicht das Recht, andere vom Theater auszuschließen; aber er hat das Recht, sich seinen Platz zu wählen und den gegen jedermann zu behaupten. Wer ihn gegen seinen Willen von diesem Platze verdrängt, tut ihm unrecht. Gerade so ist es mit der Besitzergreifung dieser Erde. Gott hat das ganze weite Erdenrund den Menschen als Wohnort und Arbeitsfeld angewiesen. Wer zuerst auf der Erde erscheint, kann nach Belieben sich seinen Wohnort wählen, sein Feld umzäunen, sein Haus bauen und beides sein eigen nennen, solange er lebt. Die später Ankommenden mögen sich auch ihre Wohnstätten wählen, haben aber kein Recht, den zuerst Gekommenen von Haus und Hof zu vertreiben. Ganz dieselben Rechte stehen ihren Nachkommen zu, bis der letzte Fleck Erde seinen Eigentümer gefunden.

Wo die Bevölkerung stark zunimmt, wird freilich bald kein freier Boden mehr zu haben sein. Die Stühle sind schon besetzt. Aber es ist glücklicherweise zum Fortkommen in dieser Welt nicht für jeden nötig, Grund-

[1] George, Progress and Poverty, 247. [2] Ebd. 248.
[3] De finib. c. 20. [4] S. th. 2, 2, q. 66, a. 2 ad 2.

eigentümer zu sein, am allerwenigsten heute, wo Industrie, Handel, Gewerbe, die Beamten-, Gelehrten-, Schriftsteller- oder Künstlerlaufbahn so vielen ein genügendes oder selbst reichliches Auskommen verschaffen. Deshalb ist auch die Anerkennung des Privateigentums nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, die einen hätten ein besseres Recht, zu existieren, als die andern. „Das gleiche Recht aller auf den Gebrauch des Bodens ist ebenso klar als das gleiche Recht aller, die Luft einzuatmen — dieses Recht wird durch die Tatsache ihres Daseins proklamiert. Denn wir können nicht annehmen, daß die einen ein Recht haben, in dieser Welt zu sein, die andern aber nicht[1]."

Das Recht, zu existieren, haben alle Menschen in gleicher Weise. Der Reichste und Mächtigste hat kein besseres Recht, dazusein, als der ärmste Bettler. Dieses Recht besagt aber weiter nichts, als daß jedes Menschen Leben gegen alle unbefugten Eingriffe heilig und unverletzlich sein soll; es enthält ferner die Befugnis, sich im Falle der äußersten Not (in extrema necessitate) das zur Erhaltung des Lebens Notwendige zu nehmen, wo man es findet, weil nach den Absichten des Schöpfers in diesem Falle das Recht des Eigentumes dem höheren Rechte des Menschen auf sein Leben weichen muß. Endlich ist noch mit dem Rechte, zu leben, den Menschen allgemein auch das Recht, zu erwerben, verliehen.

Aber aus diesem gleichen Rechte, zu leben, folgt nicht das Recht auf den Besitz dergleichen Mittel zur Sicherung seines Daseins. Wer das Gegenteil behauptet, muß folgerichtig jede Ungleichheit des Besitzes verurteilen. Wenn jemand deshalb ein besseres Recht, zu leben, beanspruchen soll, weil er sich Eigentümer eines Grundstückes nennt, so kann man dasselbe auch von dem Eigentümer einer Bank, eines Handelsgeschäftes, eines Dampfschiffes usw. behaupten. Industrie, Handel, Geld sind heute ebensogut Mittel zum Leben als Grundbesitz.

„Das Land gehört dem Volk" ist ein weiterer Grund, den man besonders in Amerika gegen die Besitzergreifung von Grund und Boden seitens einer Privatperson geltend gemacht hat. Allein der Satz ist nur ein Schlagwort. Wahrscheinlich ist er im Zusammenhang mit der irischen Frage entstanden. In Irland sehen wir ein zahlreiches, begabtes Volk seit Jahrhunderten nahezu als fremden Bettler auf dem fruchtbaren Boden seiner Heimat weilen. Obwohl der Ire mit zäher Liebe an seinem grünen Erin hängt, treibt doch die Not jährlich viele Tausende zur Auswanderung über den Ozean. Auch dort in der Neuen Welt tönt ihm das Echo des Rufes nach, der so oft in der Heimat an sein Ohr geklungen und der in kürzester Form die Hauptquelle seiner Not und das Heilmittel dagegen ausspricht: The land to the people — das Land dem Volke.

[1] Progress and Poverty, 243. Ähnlich in der Schrift „Die Landfrage", S. 31: „Hat das neugeborne Kind ein gleiches Recht, zu leben, dann hat es auch ein gleiches Recht am Boden."

Aber während dieser Ruf in Irland einen ganz bestimmten, durch die irische Leidensgeschichte begründeten Sinn hat und nur besagt, daß das Eigentum am Boden der grünen Insel dem irischen Volke widerrechtlich entrissen worden sei und ihm zurückerstattet werden müsse, hat man demselben in Amerika einen ganz andern Sinn unterschoben. Dort hat er den allgemeinen Sinn erhalten: Ein jedes Volk hat als Gesamtheit ein ausschließliches Recht auf das ganze Land. Jetzt dient er nicht mehr bloß als Schlagwort gegen die englischen Grundbesitzer in Irland, sondern überhaupt als Schlagwort gegen jeden Grundeigentümer.

Wenn wir uns nun nach Beweisen für die Behauptung umsehen, daß jedes Land notwendig dem Volke als Gesamtheit gehören müsse, so finden wir nichts, was einem Beweise auch nur ähnlich sieht. Oder wird man darauf hinweisen, daß die Natur die Erde den Menschen als Gesamtheit gegeben habe? Aber das steht dem Privateigentum nicht entgegen, weil sie die Verteilung den Menschen überlassen hat[1]. Sonst würde daraus folgen, daß die gesamte Menschheit als solche Eigentümerin der Erde sei, nicht aber, daß irgendein Volk ein bestimmtes Land, z. B. die Irländer Irland, ihr Kollektiveigentum nennen können. Denn kein Vernünftiger wird behaupten, daß die Natur selbst unmittelbar die Irländer zu Eigentümern ihrer Insel gemacht habe. Ebensowenig wird jemand behaupten wollen, Irland sei durch den ursprünglichen Vertrag, aus dem manche das Eigentum ableiten, den Irländern zugewiesen worden. Irland würde also in dieser Voraussetzung, wie jeder andere Erdteil, der gesamten Menschheit, nicht aber ausschließlich den Irländern gehören. Ich glaube, die Irländer selbst würden an erster Stelle gegen diese Auffassung Einspruch erheben.

Auch von christlicher Seite ist in der deutschen Nationalversammlung die Behauptung aufgestellt worden: „Es ist doch klar, daß die Bodenschätze der Gesamtheit gehören." Der Redner meinte wohl die Bodenschätze, die unter der Erde sind (Bergwerke, Salinen u. dgl.). Aber wenn die Schätze unter der Erde der Gesamtheit gehören, so wird dasselbe wohl auch von den Schätzen über der Erde gesagt werden müssen. Denn der Umstand, daß die einen Schätze unter, die andern über der Erde sind, kann doch nicht bewirken, daß die einen der Gesamtheit gehören, die andern nicht. Mit der aufgestellten Behauptung wird also das ganze Privatgrundeigentum in Frage gestellt.

## § 4. Nähere Erklärung des Eigentumsrechts.

Erst jetzt, nachdem wir die Notwendigkeit des Privateigentums und die ursprüngliche Erwerbsart dargelegt, können wir einige Fragen lösen, die uns in das volle Verständnis des Eigentumsrechtes einführen werden.

[1] Sehr gut sagt Leo XIII (Rerum novarum): „Daß Gott die Erde dem ganzen Menschengeschlecht zur Nutznießung übergeben hat, steht dem Sonderbesitz nicht entgegen. Denn Gott hat die Erde nicht in dem Sinne der Gesamtheit geschenkt,

1. Von den älteren Theologen wurde oft die Frage erörtert, ob das Privateigentum menschlichen oder natürlichen Rechtes sei, und wenn letzteres, ob es vom Naturrecht bloß zugelassen oder geboten werde (utrum sit iuris naturalis praecipientis an concedentis).

Die Antwort muß verschieden lauten, je nachdem man das Eigentumsrecht auffaßt. Versteht man unter Eigentumsrecht bloß das Recht des Eigentumserwerbs, so ist es ein natürliches Recht, das jedem auf Grund des Naturgesetzes von Geburt an zukommt. Versteht man unter Eigentumsrecht die Eigentumsinstitution im allgemeinen, so kann man dasselbe ebenfalls ein natürliches Recht nennen. Denn zum Naturrecht (im objektiven Sinn) gehört alles, was das Naturgesetz unabhängig von jedem menschlichen Gebot vorschreibt. Nun aber ist in der gegenwärtigen Ordnung durchschnittlich unter Voraussetzung einer größeren Menschenmenge Privateigentum notwendig, und deshalb gebietet die natürliche Vernunft, daß es eingeführt, beziehungsweise erhalten werde[1].

Versteht man dagegen unter Eigentumsrecht das Recht einer bestimmten Person an einer konkreten Sache, so ist dasselbe nur mittelbar natürliches, unmittelbar positives, menschliches, aber unabhängig vom Staat entstandenes Recht, denn es setzt eine freie menschliche Tat voraus, die auch hätte unterbleiben können; es kann ferner wieder aus verschiedenen Gründen rechtmäßig aufhören,

---

als sollten alle ohne Unterschied Eigentümer derselben sein, sondern nur insofern als er selbst keinem Menschen einen besondern Teil derselben zum Besitze angewiesen, vielmehr der Betriebsamkeit der Menschen und den von den Völkern zu treffenden Einrichtungen die Abgrenzung und Verteilung der Privatbesitzer anheimgegeben hat."

[1] In diesem Sinne antwortet auch de Lugo (De iust. et iure disp. 6, s. 1, n. 5) auf die Frage, ob das Eigentumsrecht zum Naturrecht gehöre: Respondeo, ius naturae sumi dupliciter. Primo pro iure communi hominibus et belluis . . ., et in hoc sensu certum est divisionem rerum et dominiorum non esse de iure naturae, cum sit propria hominis prout differt a brutis. Secundo accipitur ius naturale pro lege obligante independenter ab omni praecepto positivo superaddito. Et in hoc sensu est quidem de iure naturae divisio rerum et dominiorum in genere loquendo, quia naturalis ratio dictat, in circumstantiis praesentibus naturae lapsae, et hominum multitudinis necessariam esse divisionem; modus tamen illius non est complete de solo iure naturae, sed pendet saltem negative a iure humano: non solum quia multi modi acquirendi et perdendi ac transferendi dominium introduci possunt et de facto introducti sunt iure mere humano, sed etiam quia illi alii modi acquirendi dominium, qui videntur iure naturae introducti, adhuc saltem negative pendent a iure humano, quatenus potuerant iure humano impediri, sicut de facto impeditur, ne thesauri dominium acquiratur inventori privato, et plures redduntur iure humano incapaces acquirendi dominium.

z. B. durch Verkauf oder Schenkung[1]. Dennoch ist dieses Recht insofern natürlich, als es auf Grund eines Rechtes entstand, welches jeder Mensch durch das natürliche Sittengesetz und nicht erst infolge einer menschlichen Verordnung besitzt. Deshalb ist auch das rechtmäßig erworbene Eigentum an einer Sache schon durch das Naturrecht vor jedem unbefugten Eingriff geschützt. Zu diesen unbefugten Eingriffen gehört: a) der Diebstahl, d. h. die ungerechte geheime Wegnahme (Entwendung) einer fremden Sache; b) der Raub oder die offene, gewaltsame ungerechte Wegnahme fremden Eigentums; c) der Betrug, der in der Aneignung fremder Dinge durch hinterlistige Täuschung besteht; endlich d) die verschiedenen Arten von ungerechter Beschädigung fremden Eigentums, z. B. durch böswillige Brandstiftung, Zerstörung u. dgl. Alle diese Verbrechen sind schon durch das Naturgesetz verboten und ziehen die Pflicht des Schadenersatzes nach sich.

2. Obwohl die Menschen ein wahres Eigentumsrecht an den äußeren Gütern haben oder Herren derselben sind, so ist doch dieses Eigentumsrecht ein von Gott abgeleitetes. Der Schöpfer ist es, der all die äußeren Güter ins Dasein rief, sie dem Menschen zu Füßen legte, damit er über sie zu seinem Nutzen verfüge. Deshalb ist und bleibt Gott der Obereigentümer aller Güter, er kann über dieselben verfügen, sie dem einen nehmen, dem andern geben, wie er will. Ihm gegenüber ist der Mensch nur ein Lehensträger oder Verwalter, der seinem Herrn verantwortlich bleibt und mit dem Recht zugleich Pflichten überkommen hat. Es ist also unrichtig, wenn man von einem absoluten Eigentum redet, gleich als dürfte der Mensch ganz willkürlich über die äußeren Güter zu seinem ausschließlichen Nutzen verfügen, ohne sich um die Pflichten zu kümmern, die Gott mit dem Eigentum verbunden hat. Die Rechte werden den Geschöpfen nur als die notwendigen Mittel zur Erfüllung ihrer Pflichten verliehen (I, 563 f. und 629)[2].

[1] Über die Unterscheidung von positivem und natürlichem Recht in subjektivem Sinne vgl. oben I, 617.

[2] Man wirft dem römischen Recht vor, daß es das Eigentumsrecht als ein Recht, zu gebrauchen und zu mißbrauchen (ius utendi et abutendi), ansehe; das sei widersinnig, es gebe kein Recht des Mißbrauchs. Allein abuti heißt nicht mißbrauchen, sondern verbrauchen oder aufbrauchen (usu consumere). Vgl. Forcellini, Lexikon. Auch die älteren Juristen erklären das abuti in diesem Sinne. Sylvius, Comment. in S. Thomae S. theol. 2, 2, q. 66, a. 1, q. 1. — Übrigens kann es zwar nicht ein Recht auf den Mißbrauch als solchen geben, wohl aber ein Recht auf den freien Gebrauch der Sache, auch in solchen Fällen, wo derselbe ein mißbräuchlicher ist. Unter Umständen mag die öffentliche Gewalt gegen solchen Mißbrauch auftreten, aber kein Privatmann hat das Recht, einen andern zur Rede zu stellen, weil er den Wein mißbraucht, um sich zu betrinken, oder weil er unvernünftige Gelage veranstaltet oder sein Haus ohne genügenden Grund niederreißt u. dgl. Wir glauben, diejenigen, welche sich gegen

3. Welches ist der Zweck des Eigentums? Der nächste Zweck ist, den verschiedenen physischen oder moralischen Personen die zu ihrer Erhaltung und freien Entwicklung notwendigen Mittel zu bieten. In dieser Beziehung hat das Eigentumsrecht, wie alle der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechenden Rechte, einen individualistischen, egoistischen Zug. Zunächst kommt in der Verwendung des Eigentums der Eigentümer selbst und der Kreis der ihm insbesondere Anvertrauten, d. h. seine Familie, in Betracht.

Allein das Eigentum hat auch einen gesellschaftlichen Zweck. Wir können nicht annehmen, Gott habe die Menschen auf die Erde gesetzt, ohne ihnen wenigstens das zur Erhaltung und Pflichterfüllung streng Notwendige zu geben. Zu diesem Notwendigen gehören aber auch äußere Güter: Nahrung, Kleidung, Wohnung usw. Es kann deshalb unmöglich Gottes Absicht gewesen sein, daß ein Teil der Menschen den andern von dem Mitgebrauch der irdischen Güter völlig ausschließe und ihm so ein menschenwürdiges Leben unmöglich mache. Ja wir erkennen vielmehr das Privateigentum gerade deshalb unter anderem als notwendig, weil ohne dasselbe nicht eine genügende Fülle von irdischen Gütern für alle vorhanden wäre. Also trotz des Privateigentumsrechtes soll der Gebrauch der äußeren Güter ein möglichst allgemeiner sein[1].

4. Aus dieser Grundwahrheit ergeben sich einige wichtige Folgerungen.

Erstens: In der äußersten Not darf jeder so viel äußere Güter sich aneignen, als notwendig ist, um derselben abzuhelfen. Wer also in der Gefahr wäre zu verhungern und weder Arbeit noch Erbarmen mitleidiger Seelen fände, hätte das Recht, sich das augenblicklich Notwendige anzueignen, wo er es findet. Und wer ihn hieran hinderte, würde ihm ein schweres Unrecht zufügen, auch wenn es der Eigentümer selbst wäre, es sei denn, daß dieser sich ebenfalls in der äußersten Not befände. Dies ergibt sich aus dem Gesagten. Das Recht des Menschen auf sein Leben und folglich auf alles, was zur Erhaltung desselben streng notwendig, ist ein unmittelbar natürliches, göttliches, das Eigentumsrecht an bestimmten konkreten Dingen dagegen unmittelbar menschliches Recht. Das menschliche positive Recht darf aber dem natürlichen und göttlichen keinen Eintrag tun. Also kann niemand ein solches Eigentum an einer Sache erwerben, daß er befugt wäre, andere auch im Falle der äußersten Not vom Gebrauche derselben auszuschließen[2].

dieses Recht des Mißbrauchs ereifern, würden nicht weniger entrüstet sein als andere Menschenkinder, wenn der erste beste sie wegen des Mißbrauchs ihres Eigentums zur Verantwortung ziehen wollte.

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 66, a. 2. Man vgl. die oben (S. 294) mitgeteilte Ansicht des Aristoteles.

[2] S. Thom., a. a. O. a. 7: Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex

Zweitens: Jeder hat die Liebespflicht, dem Nächsten in der äußersten Not zu Hilfe zu kommen, sofern es die eigene Erhaltung und die der eigenen Familie gestattet und die Hilfeleistung nicht einen sehr bedeutenden eigenen Schaden zur Folge hat. Außerdem hat jeder, der im Überfluß, d. h. mehr besitzt, als zum standesgemäßen Unterhalt seiner Familie erfordert wird, die Liebespflicht, den Nebenmenschen in ihren leiblichen Nöten beizuspringen (S. 82). Das folgt ebenfalls aus der Bestimmung der äußeren Güter. Nach Gottes Absicht sollen diese allen Menschen dienen, und das Privateigentum ist hauptsächlich deshalb unentbehrlich, weil es ohne dasselbe an den nötigen Gütern und an der geordneten Verwendung derselben fehlte. Diesem höheren Zweck darf das Eigentum nie entfremdet werden.

Auch das allgemeine Gebot der Nächstenliebe macht es jedem zur Pflicht, den Notleidenden werktätig zu Hilfe zu kommen. Als Glieder einer einzigen großen Gottesfamilie sollen sich die Menschen gegenseitig lieben (S. 77 ff.). Der Liebe aber ist es eigen, den Geliebten von den eigenen Gütern gern mitzuteilen.

Aus dem an erster Stelle vorgebrachten Grunde für die Pflicht der Unterstützung des Nebenmenschen könnte man versucht sein zu folgern, diese Pflicht sei eine Rechtspflicht. Nach göttlichem Recht soll ja der Gebrauch der Güter ein möglichst allgemeiner sein, und diesem Recht darf das menschliche Eigentumsrecht nicht widersprechen. So könnte man allenfalls schließen, wenn jeder Reiche nur einem einzigen Notleidenden gegenüberstände. Die Zahl der Armen ist aber groß und es ist unmöglich, daß jeder allen zu Hilfe komme. Deshalb mußte es dem vernünftigen Ermessen des Reichen überlassen bleiben, wen von den vielen Armen er unterstützen wolle. Er ist also frei in der Wahl der zu Unterstützenden, und wenn er von mehreren in gleicher Lage Befindlichen den einen den andern vorzieht, so verletzt er kein Recht[1]. Deshalb kann auch die Pflicht des Almosengebens keine Rechtspflicht sein, der eine Zwangsbefugnis von seiten der Armen entspräche.

5. Ältere Rechtslehrer reden von einem Obereigentum (dominium altum) des Fürsten oder des Staates an den Gütern der Staatsangehörigen. Nimmt man das Wort Eigentum im

divina providentia institutum res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex iure humano procedentem non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 66, a. 7: Quia multi sunt necessitatem patientes et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.

eigentlichen Sinne, so hat der Staat kein derartiges Obereigentum[1]. Eigentümer ist, wer über eine Sache zu seinem eigenen Nutzen mit Ausschluß anderer verfügen kann. Nun hat aber der Staat kein solches Recht. Er darf nicht nach Willkür über die Güter der Untertanen schalten und walten, sie nach Belieben nehmen, schenken oder veräußern. Wohl aber hat er Jurisdiktionsrechte über das Eigentum der Untertanen im Interesse der Gesamtheit[2]. Er soll, wie die übrigen natürlichen Rechte, auch das Eigentumsrecht schützen und nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit im einzelnen gesetzlich regeln; namentlich steht ihm das Recht zu, die Erwerbsarten genauer nach den Anforderungen des öffentlichen Wohles zu bestimmen. Er hat ferner das Recht, von den Untergebenen zu verlangen, nach Maßgabe ihres Vermögens zu den öffentlichen Lasten beizutragen. Er ist auch befugt, in Fällen, wo es für das öffentliche Wohl notwendig ist, den Eigentümer zu verpflichten, ein Gut gegen billige Entschädigung abzutreten (Expropriation). Er hat endlich das Recht und die Pflicht, zu verhüten, daß das Privateigentum zum Schaden des Gemeinwohls mißbraucht werde.

## § 5. Ergänzungen zu dem Gesagten: Sozialisierung, arbeitsloses Einkommen, Wertzuwachs und Vermögensgrenze.

Es bleiben uns noch einige auf das Eigentum bezügliche Fragen zu beantworten, die heute viele Gemüter aufregen und verwirren.

1. Die erste Frage betrifft die „Sozialisierung" des Eigentums. Kaum waren in Deutschland die Sozialdemokraten ans Ruder gelangt, da hofften sie auf eine baldige Verwirklichung ihres Zukunftsparadieses. Die Männer an der Regierung sahen aber klar ein, daß eine sofortige „Verstaatlichung" des Eigentums eine bare Unmöglichkeit war und das Deutsche Reich vollständig ruiniert hätte. Auch begegnete dieselbe in der Nationalversammlung dem größten Widerstand. Sie erhoben deshalb den Ruf nach „Vergesellschaftung" oder „Sozialisierung" des

[1] Im Mittelalter betrachteten sich zwar manche Fürsten als Obereigentümer, aber nicht in ihrer bloßen Eigenschaft als Fürsten, sondern in ihrer Eigenschaft als Oberlehensherrn. So war es z. B. in England seit Wilhelm dem Eroberer.

[2] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (Quodlib. 12, a. 24): Verum est, quod omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis. Das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich bestimmt sehr gut (§ 903): „Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen." Auch vom Eigentumsrecht gilt der § 226: „Die Ausübung eines Rechts ist unzulässig, wenn sie nur den Zweck haben kann, einem andern Schaden zuzufügen."

Eigentums. Darunter konnte sich jeder denken, was er wollte. Die Sozialdemokraten verstanden das Schlagwort im Sinne des Erfurter Programms. Andere verbanden damit den Sinn, das Privateigentum müsse in irgendeiner Weise mehr als bisher der Gesamtheit dienstbar gemacht werden. Leider ließen sich auch viele bürgerliche Abgeordnete verleiten, in den Ruf nach Sozialisierung einzustimmen.

Wie die Sozialisierung tatsächlich von der Mehrheit der deutschen Nationalversammlung aufgefaßt wurde, zeigen am besten die beiden Gesetze, die am 13. März 1919 erlassen wurden. Durch das Sozialisierungsgesetz wird dem deutschen Reiche das Recht zugesprochen, gegen angemessene Entschädigung „für eine Vergesellschaftung geeignete wirtschaftliche Unternehmungen, insbesondere solche zur Gewinnung von Bodenschätzen und zur Ausnutzung von Naturkräften, in Gemeinwirtschaft überzuführen". Dem Reiche wird also das Recht zuerkannt, alle Privatunternehmungen, die ihm dazu geeignet erscheinen, in Gemeinwirtschaft überzuführen.

Wie diese Gemeinwirtschaft zu verstehen sei, zeigt das an demselben Tag angenommene „Reichsgesetz über die Regelung der Kohlenwirtschaft", durch welches „die Leitung der gesamten Kohlenwirtschaft" einem Kohlenrat übertragen wird. Die Reichsregierung schließt die Kohlenerzeuger für bestimmte Bezirke zu Verbänden, und diese zu einem Gesamtverbande zusammen. An der Verwaltung dieser Verbände sind die Arbeitnehmer zu beteiligen. Den Verbänden liegt die Regelung von Förderung, Selbstverbrauch und Absatz unter Aufsicht der Reichsregierung und des Reichskohlenrates ob. Die Reichsregierung regelt die Festsetzung der Preise usw.

Durch dieses Gesetz werden zwar die bisherigen Eigentümer der Bergwerke nicht direkt enteignet, wohl aber wird ihnen ungefähr jedes Verfügungsrecht über ihr Eigentum genommen, so daß sie nur mehr nominell Eigentümer sind. Mit Recht sagte Graf Posadowsky am 13. März 1919 in der Nationalversammlung: „Wenn man sich dieses Gesetz ansieht, durch das man dem Unternehmer, dem Eigentümer vorschreiben will, wie er sein Rohprodukt fördert, wie er es absetzt und wie er die Preise bemißt, so kann man sagen: dieses Gesetz entzieht dem Eigentümer tatsächlich das Eigentum; denn der wesentlichste Begriff des Eigentums ist doch, daß man über sein Eigentum nach allen Richtungen verfügen kann." Vergegenwärtigt man sich noch, daß ähnliche Maßregeln gegen alle anderen Privatunternehmungen in Anwendung kommen können, die dem Reich dazu geeignet erscheinen, so läßt sich nicht leugnen, daß das Sozialisierungsgesetz einen tiefen Eingriff in das Privateigentum enthält und dem Sozialismus die Tore weit öffnet. Es geht von der stillschweigenden Vor-

aussetzung aus, das Reich könne beliebig Privatunternehmungen in Gemeinwirtschaft überführen, wenn sie ihm dazu geeignet erscheinen. Das heißt, den naturrechtlichen Bestand des Privateigentums leugnen und dasselbe der Willkür des Staates oder der jeweiligen Mehrheit der gesetzgebenden Versammlung preisgeben. Diese kann dann mit demselben Recht, wenn es ihr tunlich erscheint, das ganze Privateigentum aufheben.

Derartigen allgemeinen Sozialisierungsbestrebungen muß jeder entgegentreten, der das Privateigentum als eine im Naturrecht begründete und unverletzliche Institution ansieht. Nur soweit in einzelnen konkreten Fällen sich klar herausstellt, daß das bestehende Privateigentum mit dem Gemeinwohl nicht vereinbar ist, kann der Privateigentümer gegen billige Entschädigung enteignet oder weitgehender Kontrolle der Gesamtheit unterstellt werden. Wie die Erfahrungen der Vorkriegszeit beweisen, hindert die Achtung vor dem Privateigentum die Staatsgewalt nicht, gemeinschädlichen Mißbräuchen des Eigentums entgegenzutreten und überhaupt eine soziale Reform durchzuführen, die es allen arbeitswilligen Gliedern der Gesellschaft ermöglicht, ein menschenwürdiges Familienleben zu führen.

Zugunsten der Sozialisierung wurde eingewendet, der Zweck des Eigentums sei doch, die Menschen zur wirtschaftlichen Tätigkeit und zum Erwerb anzuspornen. Die Erfüllung dieses Zweckes sei aber „der übergroßen Mehrheit der Menschen genommen, weil ihr die Verfügung über die Produktionsmittel genommen ist ... Es muß der natürlichen Ordnung widersprechen, wenn einzelne wenige Menschen so ziemlich die Gesamtheit der Produktionsgüter besitzen, die große Masse der menschlichen Gesellschaft ohne Einfluß darauf ist. So ist der Schrei nach Wiedergewinnung (!) wenigstens eines Mitverfügungsrechts über die Produktionsgüter nicht ohne Grund[1]."

Wenn hier behauptet wird, ohne Verfügung über Produktionsmittel könne man nicht die nötigen Güter erwerben oder es fehle der Ansporn dazu, so ist das offenbar unrichtig. Die große Masse der Menschen wird immer auf die Arbeit als Einkommensquelle angewiesen sein, und gerade der Umstand, daß sie ohne Arbeit das zum Unterhalte Nötige nicht erlangen können, ist der mächtigste Antrieb zur Arbeit. Wer keine Produktionsgüter hat, kann seine Arbeitskraft in den Dienst der Gesamtheit oder der Gemeinde oder einer Genossenschaft oder einer Unternehmung in Handel, Industrie oder Landwirtschaft stellen oder er kann als Künstler oder Literat oder Lehrer usw. seinen Le-

[1] Soziale Revue 1921, S. 709.

bensunterhalt gewinnen. An den vollspurigen deutschen Eisenbahnen waren im Jahre 1918 nahezu eine Million Menschen als Beamte oder Arbeiter angestellt, wohl wenige von ihnen waren Eigentümer von Produktionsmitteln, gerade der Umstand, daß sie für ihren Unterhalt auf ihre Arbeit angewiesen sind, ist für viele der mächtigste Sporn zur Arbeit.

Ein Blick auf die Wirklichkeit hätte auch den Schreiber obiger Zeilen von der Unrichtigkeit seiner Behauptung überzeugt. Er kann doch nicht leugnen, daß die 60 Millionen Einwohner in Deutschland ihren Unterhalt finden und daß es im großen und ganzen an Arbeits- und Schaffensfreudigkeit nicht fehlt[1]. Und doch haben nach ihm nur einzelne wenige Menschen fast die Gesamtheit der Produktionsgüter. Also kann die Schaffens- und Erwerbslust auch ohne Besitz von Produktionsmitteln bestehen. Übrigens ist die Behauptung, daß nur ganz wenige fast alle Produktionsgüter besitzen, eine starke Übertreibung, wie sie bei den Sozialisten üblich ist (vgl. oben S. 170 ff.).

2. Nicht selten hört man heute Klagen über das sogen. „arbeitslose Einkommen". Ist es nicht eine Tatsache, daß viele, die wenig oder gar nicht arbeiten, ein überreiches Einkommen haben? Ist das gerecht? Viele verneinen diese Frage und fordern rundweg die Beseitigung jedes arbeitslosen Einkommens. Daß die Sozialisten diese Forderung erheben, ist nur eine notwendige Folgerung aus ihrem System. Alle Glieder der Gesellschaft müssen sich nach ihnen an der öffentlichen Produktion beteiligen und erhalten den ihrer Leistung entsprechenden Anteil am Gesamtertrag. Damit verschwindet das arbeitslose Einkommen von selbst, wenn man etwa die Arbeitsunfähigen ausnimmt, die auf öffentliche Kosten unterhalten werden sollen.

Weniger verständlich ist, daß auch Anhänger des Privateigentums die Beseitigung jedes arbeitslosen Einkommens fordern. So sagt z. B. Jos. Kral[2]: „Nur die Arbeit und das Nichtarbeitenkönnen haben Anspruch auf Leben und Verdienst. Verdienst ohne Arbeit ist unsittlich." Unter Verdienst ohne Arbeit kann hier nur das arbeitslose Einkommen verstanden werden. Sie verurteilen mit dieser Forderung im Grunde das Privateigentum selbst. Denn es liegt in der Natur des Privateigentums, daß es dem Besitzer einen Ertrag abwirft, der sich nicht auf Arbeit allein zurückführen läßt.

Nehmen wir z. B. einen Kleinbauer, der sein eigenes Gut bewirtschaftet und davon mit seiner Familie lebt. Er ist selbstverständlich in einer viel günstigeren Lage als ein Arbeiter, der nur seine Arbeitskraft

[1] Von der augenblicklich durch die fremde Besetzung geschaffenen anormalen Lage sehen wir hier ab.

[2] Der christliche Sozialismus, S. 30.

besitzt und damit seine Familie ernähren muß. Wem verdankt er diesen Vorteil? Seinem Besitz. Er muß allerdings auch arbeiten, aber die Ernte ist nicht allein die Frucht der Arbeit, sondern auch des Bodens. Ist der Boden fruchtbar, so wird der Bauer eine reichere Ernte erhalten als ein anderer, der ein gleich großes, aber minder fruchtbares Gut bebaut. Wohnt nun gar ein Bauer in einer starkbevölkerten Gegend oder in der Nähe einer Stadt, so wird er seine Produkte leichter und teurer absetzen können als ein anderer, der fern vom Weltverkehr wohnt und seine Produkte aus großer Entfernung auf den Markt bringen muß.

Setzen wir ferner den Fall, der Eigentümer eines ererbten Grundstückes verpachte dasselbe und trete als Arbeiter oder Angestellter in eine Fabrik oder sonst ein Geschäft. Nun bezieht er jährlich aus seinem Grundstück den Pachtschilling, d. h. arbeitsloses Einkommen. Ebenso kann jemand, der ein Haus besitzt, dasselbe ganz oder zum Teil vermieten. Die Miete ist wieder arbeitsloses Einkommen. Wer in der Stadt ein Haus in sehr günstiger Lage besitzt, kann es vermieten oder zu einem hohen Preis verkaufen und sich dafür an anderer Stelle ein wohlfeileres Haus kaufen, mit dem Überschuß sich an einem gewinnbringenden Geschäft beteiligen, und so arbeitsloses Einkommen beziehen. Wieder ein anderer hat ein Haus in einer Stadt geerbt. Er verkauft es und mit dem Erlös (z. B. 30 000 Mark) geht er einen Gesellschaftsvertrag ein mit einem geschäftskundigen, aber mittellosen Mann. Er sagt ihm, wir wollen zusammen eine kleine Handelsgesellschaft bilden. Ich gebe das Kapital und du führst die Geschäfte; den Reingewinn wollen wir gleichmäßig unter uns verteilen. Geht nun das Geschäft gut, so bezieht der Kapitalbesitzer einen bestimmten Gewinn ohne eigene Arbeit. Will man diesen Gewinn als „arbeitsloses Einkommen" verurteilen? Dann muß man konsequent das ganze Privateigentum in Frage stellen.

3. *Wertzuwachs.* Es ist besonders der *unverdiente Wert- oder Vermögenszuwachs*, an dem viele heute Anstoß nehmen. Wie oft geschieht es, daß der Grund und Boden in der Nähe der Städte, der Eisenbahnen oder neuer Fabriken in kürzester Zeit gewaltig im Werte steigt und so dem Eigentümer bei der Veräußerung oder Verpachtung seines Besitzes einen müheloſen Einkommens- oder Vermögenszuwachs (unearned increment) verschafft. Mit welchem Recht nimmt er diesen Zuwachs für sich in Anspruch, da er ihn doch nicht seinen Bemühungen, sondern nur dem Anwachsen der Bevölkerung oder der sozialen Konjunkturen verdankt?

Wir geben zu, daß der Staat einen solchen müheloſen Vermögens- oder Einkommenszuwachs höher *besteuern* könne, davon wird später beim Steuerrecht die Rede sein. Wer aber diesen Vermögenszuwachs als ungerecht verwirft, gefährdet nicht nur das Privatgrundeigentum, son-

dern das Privateigentum überhaupt. Gerade so gut wie Grund und Boden verdankt auch das bewegliche Eigentum zum Teil seinen Wert nicht der inneren Vollkommenheit, sondern äußeren gesellschaftlichen Zuständen, die vom Willen des Eigentümers unabhängig sind. Denken wir uns zwei Gastwirte oder Bierbrauer in einem Städtchen, die bisher sich in ihren Einnahmen gleichstanden. Plötzlich entsteht ein großer Fremdenzulauf, und dem einen Gastwirt oder Bierbrauer brennen seine Gebäude ab, er erkrankt oder wird sonst durch einen Unfall an der Fortführung des Geschäftes verhindert. Was wird die Folge sein? Dem andern strömt fast plötzlich eine zahlreichere Kundschaft zu, vielleicht steigen auch infolge erhöhter Nachfrage die Preise, so daß er ohne vermehrte Anstrengung den doppelten und dreifachen Gewinn erzielt. Das Unglück des einen war das Glück des andern. Ähnliches sehen wir bei Modewaren. Unversehens kommt eine neue Mode auf. Der glückliche Besitzer der gesuchten Ware kann in kurzer Zeit einen großen Gewinn erzielen. Will man jeden derartigen Mehrwert, der nicht auf Rechnung eigener Bemühungen, sondern auf die der gesellschaftlichen Zusammenhänge zu setzen ist, dem Individuum streitig machen, so wird auch das bewegliche Eigentum zum großen Teil in Frage gestellt. Denn auch dieses verdankt seinen Wert teilweise den gesellschaftlichen Zuständen, besonders dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage, welches von dem Willen des einzelnen meistens ganz unabhängig ist.

Ja noch mehr. Auch das Individuum selbst mit seinen Fähigkeiten und Kenntnissen ist zum großen Teil das Produkt der Gesellschaft, in deren Mitte es lebt, und der Wert seiner Leistungen hängt wesentlich von seiner Umgebung ab. Man versetze einen europäischen Gelehrten: einen Mathematiker, Philosophen, Geschichtsforscher, Astronomen, einen genialen Staatsmann mitten unter einen wilden Volksstamm oder auch nur in eine andere Umgebung, z. B. unter die Hirtenvölker am Ural oder in der Mandschurei, und alle seine Kenntnisse und Talente werden ihn kaum vor dem Hungertode zu bewahren vermögen. Soll man ihm deshalb das hohe Einkommen, welches ihm seine Kenntnisse bei uns verschafft haben, streitig machen, um es an die ganze Gesellschaft zu verteilen? Dazu würde man schließlich gezwungen, wollte man das Privateigentum aus dem Grunde bekämpfen, weil sein Wert zum Teil von der äußeren gesellschaftlichen Lage abhängt. Die vernunftwidrigen Folgerungen, zu denen der von uns bestrittene Grundsatz führt, beweisen, daß derselbe unhaltbar ist und sich also nicht als Waffe gegen das Privateigentum verwerten läßt.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, was von der Einwendung zu halten ist, die in jüngster Zeit wiederholt gegen die gewöhnliche Eigentumslehre erhoben wurde. Man tadelte es, daß man das Recht auf den müheloſen Erwerbszuwachs bisher noch nie *bewiesen* habe. Aber es bedarf eines solchen Beweises gar nicht, weil der Eigentümer der Sache auch Eigentümer

ihres Wertes ist. Der Wert ist nichts von der Sache Verschiedenes, sondern nur die Sache selbst, wie sie in der Schätzung der Menschen existiert oder sich in ihr widerspiegelt. Der Eigentümer eines Gemäldes ist auch Eigentümer seiner Schönheit. Ähnlich ist es mit dem Wert. Der Eigentümer einer Sache ist auch Eigentümer ihres Wertes. Wenn eine Sache ihren Wert verliert, so trifft der Verlust den Eigentümer. Das bedarf keines Beweises. Ebenso wenn die Sache an Wert gewinnt, gehört der Gewinn dem Eigentümer. Das bedarf auch keines Beweises. Ganz ohne Grund fordert man deshalb, daß man zuerst das Eigentumsrecht an der Sache und dann noch das Eigentumsrecht an ihrem Werte beweise.

4. Die Frage der Vermögensgrenze. Um dem übertriebenen Anwachsen des Kapitals in wenigen Händen zu steuern, ist in der jüngsten Zeit von verschiedener Seite der Vorschlag gemacht worden, eine Vermögensgrenze festzusetzen, über die hinaus niemand Vermögen besitzen darf oder wenigstens der Staat berechtigt ist, das Eigentum zu sozialisieren, d. h. für die Gesamtheit in Beschlag zu nehmen. So schrieb ein Anhänger des „christlichen Sozialismus[1]": „Sobald das Privateigentum kapitalistisch wird, d. h. aus kapitalistischem Geiste heraus ein übertriebenes Mehrerwerbsstreben über den standesgemäßen Lebensunterhalt der Bedarfsdeckung hinaus einsetzt zum Zwecke der Profitwirtschaft, dann wird die Grenze des naturrechtlich begründeten Privateigentums überschritten. So urteilt Scheler: ‚Ein naturrechtlich begründetes Recht auf Privateigentum gibt es nur soweit, als es sich um unmittelbar gebrauch- und verbrauchbare Sachen und ferner um solche Produktionsmittel zur Herstellung solcher Güter handelt, an die die wechselnde historische Lage der Zeit das Erarbeiten eines Minimums an Gütern zur Erhaltung jedes Menschen, seiner Familie, ihrer Existenz und Gesundheit jeweilig knüpft.' (Hochland, Okt. 1919, S. 75) ... Daß ein Teil der Produktionsmittel sozialisiert werde, um die verheerenden Folgen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung und ihrer kulturellen Begleiterscheinungen zu beseitigen oder zu mildern, ist jedenfalls nicht zu beanstanden, sondern nur eine Frage der praktischen Zweckmäßigkeit und Durchführbarkeit."

Was hier von dem übertriebenen Mehrerwerbsstreben „aus kapitalistischem Geist" gesagt wird, bedarf keiner Widerlegung. Denn wie kann der Staat oder die Gesellschaft darüber urteilen, ob ein Mehrerwerbsbestreben aus kapitalistischem Geiste hervorgehe? De internis non iudicat praetor. Aber wir fragen, woher wissen die „christlichen Sozialisten", daß das Privateigentum nur soweit naturrechtlich begründet sei, als es zur Erhaltung jedes Menschen und seiner Familie notwendig ist?

[1] Vgl. Soziale Revue. Katholische internation. Halbmonatsschrift 1921, S. 171.

Das natürliche Recht des Eigentumserwerbs ist aus sich völlig unbestimmt und unbeschränkt, es fordert nur, daß keine unerlaubten Mittel beim Eigentumserwerb gebraucht werden. Niemand kann leugnen, daß es zu allen Zeiten und bei allen Völkern Reiche gegeben hat, d. h. Leute, die mehr besaßen, als zu ihrem Unterhalt notwendig war. Wir fragen nun die christlichen Sozialisten, auf welchen Titel hin diese Reichen ihren Überfluß besaßen? Das Naturrecht gab ihnen nach der Voraussetzung keine Befugnis dazu. Die christlichen Sozialisten werden auch nicht imstande sein, positive Staatsgesetze zu nennen, welche den Menschen das Recht verliehen, diesen Überfluß zu erwerben. Dieser Überfluß hatte also keinen Rechtsgrund und die Moralisten hätten nicht fragen sollen, wie weit die Reichen verpflichtet seien, den Notleidenden von ihrem Überfluß mitzuteilen, sondern sie hätten die Reichen auf die Unrechtmäßigkeit dieses Überflusses aufmerksam machen sollen. Das haben sie aber nicht getan, weil sie von dieser Einschränkung des natürlichen Eigentumserwerbrechtes auf den notwendigen Lebensunterhalt der Familie nichts wußten und weit entfernt davon waren, alle Reichen als unrechtmäßige Besitzer ihres Überflusses anzusehen.

Aber hat denn der Staat nicht wenigstens das Recht, eine oberste Vermögensgrenze zu bestimmen und alles darüber hinausgehende Privateigentum zu beschlagnahmen? Mehrere behaupten das und geben dem Staate das Recht, die großen Vermögen zu „köpfen". Einen auf dieses „Köpfen" hinzielenden Vorschlag machte z. B. Wilhelm Kroner im „Vorwärts"[1]. Er erwähnt die von der Reichsregierung geforderte große Vermögensabgabe (Reichsnotopfer), die in scharfen Aufstieg auf den obersten Stufen zwei Drittel des Vermögens einzieht, um der Notlage des Deutschen Reiches abzuhelfen. Dann fragt er: Läßt sich nicht die geplante (einmalige) große Vermögensabgabe wirksamer gestalten durch die dauernde Einführung einer Vermögensgrenze? Soll es statthaft sein, daß neben unverschuldetem Massenelend ungeheure Privatvermögen bestehen, deren Maß den Bedarf des erträglichen Luxus weit übersteigt?

Der Krieg hat allerdings über weite Kreise Deutschlands und anderer Länder Elend gebracht, das sind aber ganz anormale Verhältnisse, die hoffentlich bald wieder verschwinden werden. Vor dem Kriege hatte sich die Lage aller Volksklassen, auch der Arbeiter, durch die soziale Gesetzgebung sehr gehoben, wie Sozialdemokraten selbst wiederholt anerkannt haben. Es ist zu bedauern, daß der Krieg diese heilsame Reform jäh unterbrochen hat. Übrigens ist gerade jetzt das Köpfen der großen Ver-

[1] Vgl. Nr. 411 vom 13. Aug. 1919.

mögen das ungeeignetste Mittel, um aus der Not herauszukommen. Jetzt kommt es vor allem darauf an, die Produktion möglichst zu steigern, um die zerrüttete Gesellschaft wieder aufbessern und die Schulden bezahlen zu können. Wird dieses Ziel erreicht, wenn man gerade die größten und erfolgreichsten Unternehmungen fortwährend „abrahmt"?

Nun klagt man, daß so viele durch schwindelhafte Unternehmungen und Machenschaften große Reichtümer aufhäufen. Die Gesamtheit ist gewiß berechtigt, ja verpflichtet, solchem Treiben nach Möglichkeit zu Leibe zu rücken, aber das Köpfen der großen Vermögen ist nicht der rechte Weg dazu. Gerade die übertriebene öffentliche Zwangswirtschaft hat im Kriege solche Schwindelunternehmungen mächtig begünstigt. Wenn der unzerstörbare Trieb nach Wohlstand und Reichtum sich nicht auf rechtmäßigen Wegen betätigen kann, wird er dunkle Schleichwege betreten.

Um die Steigerung der Produktion nicht zu hindern, schlägt Kroner vor, die Vermögensgrenze solle *nur* die Einzelvermögen treffen, nicht die volkswirtschaftlich und kulturell notwendigen Kapitalassoziationen der Handelsgesellschaften, der sonstigen Wirtschaftsvereinigungen, Körperschaften usw. Der Verfasser anerkennt also, daß bei dem heutigen Weltmarkt solche große Unternehmungen notwendig sind, wenn ein Land im internationalen Wettbewerb bestehen will; aber durch die Beschränkung der Einzelvermögen entzieht er diesen großen Unternehmungen zum guten Teil die Quellen, aus denen sie ihre Kapitalien schöpfen. Nur reiche Kapitalbesitzer, deren Vermögen das Maß des erträglichen Luxus übersteigt, werden in beträchtlichem Maße sich an solchen, oft mit großen Risiko verbundenen Unternehmungen beteiligen.

Wir fragen sodann, *wie hoch* soll das Vermögensmaximum angesetzt werden? Nach *Walther Rathenau*[1] muß der Grundsatz gelten, daß „*oberhalb eines bürgerlichen Einkommens* der Erwerbende nur bedingter Mitbesitzer des Erworbenen ist und daß es dem Staate freisteht, von diesem Überschuß ihm so viel oder so wenig zu belassen, wie er will". Dem Staate gehört also eigentlich der ganze das bürgerliche Einkommen übersteigende Ertrag industrieller und kaufmännischer Unternehmungen. Wie hoch das „bürgerliche Einkommen" zu bemessen sei, sagt Rathenau nicht.

Auch M. Scheler sagt nicht, wie hoch das „Existenzminimum" der Familie zu berechnen sei. Sollen alle Familien das gleiche Einkommen haben? Und wie hoch soll es sein? Was soll es ferner heißen, wenn Scheler das natürliche Erwerbsrecht auf *solche* Produktionsmittel einschränkt, an welche die wechselnde historische Lage das Erarbeiten eines

[1] Von kommenden Dingen, 55. Aufl., S. 134.

Minimums an Gütern zur Erhaltung . . . jeweilig knüpfe? Das ist alles unbestimmt und unklar und überliefert schließlich die ganze Eigentumsinstitution der Willkür der staatlichen Machthaber. Und dann noch die Frage: wenn die Erwerbstätigen wissen, daß der Staat den das Minimum übersteigenden Ertrag mit Beschlag belegt, werden sie ihm dann noch für reichen Ertrag sorgen? Werden sie nicht den Überschuß verprassen oder verschenken statt ihn auf den Altar des Vaterlandes zu legen?

Konkretere Vorschläge für die Bestimmung der obersten Vermögensgrenze macht der schon erwähnte Kroner. Er meint, diese Vermögensgrenze brauche nicht in allen Staaten gleich zu sein und auch in einem und demselben Staate könne sie periodisch geändert werden. Sie wäre nach ihm auch insofern beweglich zu gestalten, als das Erwerbsinteresse über den prinzipiellen Endpunkt hinaus „in gedämpfter Weise noch erhalten werden sollte". Für die verschuldeten Staaten, wie Deutschland, schlägt Kroner eine Vermögensgrenze von 2 Millionen, für die Gläubigerstaaten eine solche von etwa 10 bis 15 Millionen vor. Es wird hier alles der Willkür der Staatslenker überlassen und das müßte bei jedem derartigen Vorschlag der Fall sein. Wenn Kroner für Deutschland als Maximalgrenze 2 Millionen angibt, wird andern diese Grenze noch viel zu hoch scheinen. Sie werden eine oder eine halbe Million für ausreichend halten. In einer Zeitung wurden sogar 100 000 Mark als oberste Vermögensgrenze vorgeschlagen. Und wenn man einmal dem Staat das Recht zuerkennt, nach seinem Gutdünken die Vermögensgrenze festzusetzen, sieht man nicht ein, warum er nicht so tief gehen könnte. So wird das ganze Privateigentum in Frage gestellt.

Was wird nun geschehen, wenn in einem Lande die Vermögensgrenze festgesetzt wird? Das Kapital wird allmählich ins Ausland abfließen, wo solche Beschränkungen nicht bestehen. Kroner hat allerdings ein Mittel bereit, um diesem Übelstand zu begegnen. Die Festsetzung der Maximalgrenze soll in allen Staaten gleichzeitig erfolgen. Aber bis dies der Fall sein wird, können wir noch lange warten. Nur in Deutschland gehen uns augenblicklich die sozialistischen Wogen bis an den Hals. In anderen Ländern ist der Sozialismus noch weit von der Herrschaft entfernt.

Was aber die Hauptsache ist, das Privateigentum ist keine Schöpfung des Staates, der Mensch hat durch die Natur das Recht Privateigentum mit gerechten Mitteln zu erwerben und dieses Recht ist in keiner Weise beschränkt. Gäbe man dem Staat das Recht, das Privateigentum zu beschränken, so konnte er es schließlich für die meisten illusorisch machen. Nur dann könnte man dem Staat das Recht der Eigentumsbeschränkung zuerkennen, wenn bewiesen würde, daß der unbeschränkte Eigentumserwerb mit dem Gemeinwohl unvereinbar sei. Dieser Beweis ist aber

nicht erbracht worden und auch nicht zu erbringen. Bis heute hat noch kein Staat jemals einen Versuch gemacht, eine Maximalgrenze der Vermögen festzusetzen.

## § 6. Die Lehre der Kirchenväter und Theologen[1].

I. Viele, die sich sonst herzlich wenig um Kirchenväter und Gottesgelehrte kümmern, haben ihnen in der neueren Zeit ihre Aufmerksamkeit zugewendet, nicht um aus ihnen zu lernen, sondern um sie als Vorläufer oder Begünstiger der Sozialisten hinzustellen. So beispielsweise, um von Bebel[2] und andern Sozialisten zu schweigen, Heinrich Baudrillart, Mitglied des französischen Instituts[3], W. Roscher[4], L. Brentano[5] u. a.

1. Die zum Teil in das Corpus iuris canonici aufgenommenen Aussprüche, auf Grund deren man die Väter als Begünstiger kommunistischer Ideen verdächtigt, lassen sich auf drei Klassen zurückführen.

a) An manchen Stellen behaupten sie, von Natur aus sei alles gemeinsam. So sagt der hl. Ambrosius, die Natur habe allen gemeinsam die Güter dargeboten; Gott habe alles in der Absicht wachsen lassen, damit alle insgesamt zu leben hätten und die Erde der gemeinsame Besitz aller wäre[6].

b) An andern Orten scheinen sie die Ansicht auszusprechen, das Privateigentum sei die Wirkung der Sünde oder Ungerechtigkeit. Nur infolge der Sünde habe der eine dies, der andere jenes für sich in Privatbesitz genommen[7].

---

[1] Zum Folgenden vgl. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 1908; Seipel, Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter in Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, 1907, 49 ff.; Funk in Hist.-polit. Blätter, CXXX (1902), 888.

[2] Die Frau[50], 414 A.

[3] Vgl. die Zeitschrift Études religieuses, II (1878), 181 ff.

[4] Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland (1874), 5, und: Grundlagen der Nationalökonomie[18], § 83, S. 201: „Das Corpus iuris canonici . . . steht dem Ideale der Gütergemeinschaft ziemlich ebenso nahe als der heutige Sozialismus."

[5] Die wirtschaftlichen Lehren des christl. Altertums, in Sitzungsberichte der kgl. Akademie der Wissenschaften 1903, 141 ff.

[6] De offic. 1, 28: Natura omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia, ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum. Ähnlich Expos. in Ps. 118, serm. 8, 22. — Schon in den Apostol. Konstitutionen (VII, 12) heißt es: „Teile von deinem Besitz den Nächsten mit und nenne nichts dein Eigentum, denn alles ist ein Geschenk Gottes, welches allen Menschen zusammen dienen soll."

[7] So heißt es in einem dem hl. Klemens I. zugeschriebenen Ausspruche im Dekret Gratians (Cap. Dilectissimis 2, c. 12, q. 1): Communis usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit; sed per iniquitatem alius dixit, hoc esse suum, alius istud, et sic inter mortales facta est divisio.

c) Endlich scheinen sie es als etwas Verwerfliches hinzustellen, daß jemand irgend etwas sein eigen nenne, weil die Natur alles gemeinsam gemacht oder für alle bestimmt habe[1].

2. Diese Einwendungen sind nicht neu. Schon der hl. Thomas[2] und seine Erklärer befassen sich mit ihnen und zeigen, wie ungerecht es wäre, auf solche Ausdrücke hin die Kirchenväter als Gegner des Privateigentums hinzustellen. Um die wahre Ansicht der Väter zu ermitteln, muß man nicht von zweideutigen, sondern von ganz klaren und bestimmten Stellen ausgehen. Nun sprechen sie sich aber an sehr vielen Orten ganz klar und unzweideutig für die Rechtmäßigkeit des Privateigentums aus. Der hl. Ambrosius, bei dem sich wohl die schärfsten Auslassungen gegen die damaligen Reichen finden, anerkennt ausdrücklich, daß die Reichtümer von Gott kommen, ein Geschenk der göttlichen Güte und ebendeshalb mit sittlichen Pflichten verbunden sind[3]; er ermahnt die Reichen, nicht ungerecht nach fremdem Gut zu begehren, sich keiner ungerechten Mittel im Erwerb zu bedienen[4]; vom Überfluß sollen sie den Armen mitteilen[5]; namentlich betont er die volle Freiheit im Almosengeben: der Arme habe kein Recht, das Almosen dem Reichen abzuzwingen[6]. Endlich behauptet er ausdrücklich, das „Wehe den Reichen" gelte nicht denen,

---

Dieser Ausspruch stammt nicht von Klemens, sondern aus den Rekognitionen und wird dort einem Heiden in den Mund gelegt; vgl. Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte (1907), 71; Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 21 A. Letzterer macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das Dekret Gratians nie offizielle Anerkennung erhalten hat und sein Charakter als Privatarbeit noch heute besteht. Über die Geschichte des erwähnten dem hl. Klemens fälschlich zugeschriebenen Ausspruchs vgl. Rob. v. Nostitz-Rieneck, „Römisch-kathol. Kommunismus" in den „Stimmen der Zeit", Bd. 99 (1920), S. 229 ff.

[1] So der hl. Ambrosius an der eben angeführten Stelle. Rhetorisch führt er denselben Gedanken wiederholt aus, z. B. in der Schrift De Nabuthe Iezraelita c. 1, n. 2: In commune omnibus divitibus atque pauperibus terra fundata est, cur vobis ius proprium soli, divites, arrogatis? Nescit natura divites, quae omnes pauperes generat. Viele ähnliche Stellen bei Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittl. Grundlagen², 83 ff.; Seipel, Die wirtschaftl. Lehren der Kirchenväter, 84 ff.

[2] S. th., 2, 2, q. 66, a. 2. Molina, De iust. et iure tr. 2, disp. 20, Lessius, De iust. et iure c. 5.

[3] Ambrosius (De Nabuthe Iezrael. c. 16, n. 67) redet die Reichen mit den Worten an: Ab ipso accepistis quod offeratis; ipsius est quod ei solvitis. Dona, inquit, mea et data mea hoc est, quae offertis mihi dona, data sunt mea; ego dedi vobis atque donavi.

[4] Ebd. c. 9, n. 41: Utinam non appopries rapinam, utinam quod concupieris, non extorqueas; utinam alienum non petas. Ebd. n. 49: Noli esse Achab, ut possessionem finitimam concupiscas.

[5] De Tobia c. 2, n. 8: Da pecuniam si habes; prosit alii quae tibi otiosa est.

[6] De offic. 1, 30: In tua potestate est largiri quod velis. Sehr gut hebt Ratzinger (a. a. O. 89) diesen Gedanken hervor.

welche Reichtümer besitzen, sondern denen, welche sie mißbrauchen[1]. Naboth, der sich weigert, den Weinberg, das Erbe seiner Väter herzugeben, wird von Ambrosius (In Ps. 36, n. 19) als Mann gelobt, der unter die Zahl der Heiligen aufgenommen zu werden verdiene. Ähnliches wie vom hl. Ambrosius gilt vom hl. Basilius und den übrigen Vätern[2]. Der hl. Hieronymus schreibt: „Dem Reichen schaden seine Reichtümer nichts, wenn er sie gut gebraucht, und der Arme wird wegen seiner Not nicht empfehlenswerter, wenn er im Schmutz und Elend die Sünden nicht meidet[3]." In seinem Kommentar zu Ezechiel (46, 16) zeigt er, wie die Eltern dafür sorgen sollen, daß sie ihr von den Vorfahren empfangenes Erbe den Kindern unversehrt hinterlassen können. Der hl. Chrysostomus (Hom. 2, ad pop. Antioch. n. 5) fragt, warum der Apostel nicht gesagt habe: „Den Reichen dieser Welt befiehl, nicht reich zu werden, die Reichtümer daranzugeben?" und er antwortet: „Der Apostel wußte, daß die Reichtümer nicht verboten sind, wenn man sie gut gebraucht. Denn, wie ich sagte, nicht der Wein ist schlecht, sondern die Trunksucht; so sind auch nicht die Reichtümer schlecht, aber schlecht ist der Geiz, schlecht die Habsucht. . . . Dem Reichen, der zu ihm kam und vom ewigen Leben redete, sagte Christus nicht: Gehe, verkaufe alles, was du hast, sondern er unterrichtete ihn in den andern Geboten. Und auch, nachdem dieser ihn gefragt hatte: Was bleibt mir noch zu tun? sagte er nicht: Verkaufe alles was du hast, sondern: „Wenn du vollkommen sein willst, so verkaufe, was du hast; ich stelle das deinem Willen anheim, ich mache dich zum Herrn der Wahl und nötige dich nicht." Es scheint, daß ihm schon seine Zeitgenossen vorgeworfen, er greife immer die Reichen an; er verteidigt sich dagegen: „Nicht die Reichen greife ich an, sondern die, welche die Reichtümer mißbrauchen. Ich sage immer, daß ich nicht den Reichen anklage, sondern den Dieb. Etwas anderes ist der

[1] In Luc. l. 5, n. 69. „Wer im Reichtum sich bewährt, der ist wahrhaft vollkommen und des Ruhmes würdig," sagt derselbe hl. Ambrosius (De Nabuthe Iezrael. c. 13, n. 55). Zur Behauptung: usurpatio ius privatum fecit, beachte man, daß usurpatio im Lateinischen sowohl im guten als im schlimmen Sinne gebraucht wird, während Usurpation im Deutschen immer einen schlechten Sinn hat.

[2] S. die Belegstellen in der Zeitschrift Études religieuses, II, 194 und bei Vermeersch, Quaestiones de iustitia n. 210 ff.; Schilling, a. a. O. Hören wir beispielshalber den hl. Basilius (In illud Luc. Destruam etc. n. 6): „Warum hat dir Gott deine Besitztümer gegeben? Ist denn Gott, der die Güter des Lebens ungleich verteilt, ungerecht? Warum bist du reich, während der andere bettelt? Ist es nicht, damit du den Lohn für deine treue Verwaltung, er aber den herrlichsten Entgelt für seine Geduld erhalte?"

[3] Epist. 79 ad Salvinam n. 1: Nec diviti obsunt opes, si eis bene utatur, nec pauperem egestas commendabiliorem facit, si inter sordes et inopiam peccata non caveat.

Reiche und etwas anderes der Räuber; etwas anderes der Reiche und etwas anderes der Geizhals. Unterscheide die Dinge und verwechsle nicht, was nicht vereinigt werden kann. Du bist reich? Ich verbiete es dir nicht. Du bist ein Räuber? Darüber klage ich dich an. Du besitzest das Deinige? Genieße es. Du raubst Fremdes? Ich schweige nicht. Du willst mich steinigen? Gerne will ich mein Blut vergießen, wenn ich nur deine Sünde verhindere. Ich kümmere mich nicht um den Haß und nicht um den Krieg, meine einzige Sorge ist das geistige Wohl meiner Zuhörer. Die Reichen sind ebenso meine Kinder wie die Armen. Derselbe Schoß hat sie geboren[1]."

Derselbe Chrysostomus verweigerte der Kaiserin Eudoxia die Kirchtüre, weil sie den Weinberg einer wohlhabenden Witwe an sich gerissen hatte.

Mit derselben Entschiedenheit, mit der die Väter den Reichen die Pflicht des Almosengebens vorhalten, ermahnen sie die Armen an die Pflicht der Demut und Geduld. Der Neid und die Begehrlichkeit der Armen galt ihnen für ebenso verwerflich als die Habsucht und Verschwendung der Reichen. „Das Beispiel des Lazarus", sagt Chrysostomus (De Laz. conc. 1, c. 9), „ist eine schwere Anklage gegen diejenigen, welche die Armut nur widerwillig ertragen. Dieser Arme, welcher an der Pforte des Reichen lag, klagte nicht und murrte nicht. Er sagte nicht wie so viele andere: Was soll das mit diesem Reichen? Dieser Schlemmer verpraßt sein Leben in Luxus, und ich, ich liege verachtet da und sterbe Hungers! Nicht also sprach Lazarus; dafür wurde er aber auch bei seinem Tode von den Engeln in Abrahams Schoß getragen. Sagen wir darum nicht: Wenn Gott meine Seele liebte, würde er mich nicht in solcher Armut schmachten lassen. Erinnern wir uns vielmehr, daß Gott diejenigen züchtigt, welche er liebt."

3. Im Lichte dieser klaren und unzweideutigen Lehren ist es leicht, die rhetorischen Redewendungen zu erklären, deren sie sich in ihrem Eifer bedienten, um die herzlosen, verweichlichten Reichen zu werktätiger Liebe gegen die Notleidenden anzufeuern.

a) Mit der Behauptung, von Natur aus sei alles gemeinsam, weisen sie nur die Ansicht zurück, als besäße der Reiche von Natur aus ein besseres Recht auf diese Erde als der Arme. Wenn wir auch erkennen, daß das Eigentum im allgemeinen notwendig und mithin eine Vernunftforderung ist, so hat doch die Natur nicht unmittelbar selbst das Eigentum an die einzelnen verteilt. Niemand ist von Natur zum Reichtum oder zur Armut bestimmt. Die Scheidung in Reiche und Arme voll-

[1] Homil. de capto Eutropio n. 3; Migne, Patr. gr., LII, 399.

zieht sich erst auf Grund positiver Tatsachen und wechselt wieder von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk. Es darf sich deshalb niemand ob seines Reichtums stolz über andere erheben und glauben, die Reichtümer seien nur für ihn vorhanden. Bei dem unerträglichen Hochmut und der herzlosen Habgier so vieler römischen Großen war die eindringliche Mahnung an diese Wahrheit keineswegs überflüssig[1].

b) Der Sinn der Behauptung, das Privateigentum sei nur die Folge der Sünde, der Ungerechtigkeit, kann kein anderer sein als: im Paradiese wäre wohl kein Privateigentum aufgekommen, wenigstens nicht in dem gegenwärtigen Umfang. Die Erde hätte alles von selbst in reicher Fülle dargeboten, die Arbeit wäre mühelos und angenehm gewesen, und das Band der innigsten Liebe hätte alle umschlossen, so daß es einer Scheidung des Besitzes, wenigstens in bezug auf Produktivgüter, nicht bedurft hätte. Infolge des Sündenfalles aber, welcher das Menschengeschlecht der übernatürlichen Gnadengaben beraubte und die menschliche Natur ihren Neigungen anheimgab, ist es anders geworden. Die Leidenschaften lehnen sich gegen die Vernunft auf, und nur im Schweiße seines Angesichts kann der Mensch sein tägliches Brot der Erde abringen. Nun ist Privateigentum — von besondern, ausnahmsweisen Verhältnissen abgesehen — notwendig. Mit Rücksicht auf den gegenwärtigen gefallenen Zustand der Menschheit kann man deshalb sagen, das Privateigentum sei die Folge der Sünde, oder besser, die Sünde habe den Menschen in die Lage gebracht, in welcher sich das Eigentum als eine notwendige Vernunftordnung herausstellt[2].

c) Mit den Redewendungen: die Natur habe alles gemeinsam gemacht, sie habe alles für alle bestimmt, wollen die Väter nur die schon oben (S. 306 f.) dargelegte Lehre betonen, wonach der Gebrauch der Erdengüter in gewisser Beziehung allen gemeinsam sein soll[3]. Gott will den Unterschied zwischen reich und arm, aber er will auch,

[1] Praeter naturam sunt, sagt der hl. Ambrosius (Expl. Evang. sec. Luc. 7, 246) von den irdischen Gütern neque nobiscum nascuntur neque nobiscum transeunt. Er klagt, daß man nur noch den Reichen der Ehre würdig erachte (De off. 2, 26). Vgl. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 136.

[2] Vgl. die hierauf bezügliche Äußerung der hll. Gregor von Nazianz und Ambrosius bei Schilling, a. a. O. 103 u. 146.

[3] Brentano (Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums, 151) übersetzt die Stelle Cyprians: Quodcunque Dei est, in nostra usurpatione commune est (De op. et eleem. c. 25) also: „Alles, was Gottes ist, ist uns, die wir es usurpiert haben, zum gemeinsamen Gebrauch gegeben." Dazu bemerkt Schilling (a. a. O. 59): „Richtig übersetzt heißt die Stelle: Alles, was Gottes ist, ist in unserer Benutzung gemeinschaftlich; Cyprian fährt fort: ‚und keiner ist von seinen Wohltaten und Geschenken ausgeschlossen, so daß das ganze Menschengeschlecht die göttliche Güte und Freigebigkeit in gleicher Weise genießen darf. So leuchtet allen gleicher-

daß zwischen beiden Gerechtigkeit und Liebe walte. Der Reiche soll nicht nur seine Übermacht nicht mißbrauchen, um den Armen ungerecht zu unterdrücken und auszubeuten, sondern er soll auch, eingedenk des Gebotes der Liebe, seinen Überfluß den Armen und Notleidenden zukommen lassen. Der Eigentümer ist nicht unumschränkter Herr seiner Güter, sondern in gewisser Beziehung der von Gott bestellte Verwalter der Armen: freilich nicht in dem Sinne, als ob diese den Mitgebrauch der Güter als ihr Recht fordern dürften, wohl aber insofern, als er die strenge Pflicht der Liebe hat, mit seinem Überfluß den Armen und Leidenden zu Hilfe zu kommen.

Wie stand es nun mit dieser Liebe und Gerechtigkeit im sinkenden römischen Reich? Die Mächtigen und Reichen frönten der zügellosesten Ausschweifung und Genußsucht, während ein großer Teil der Bevölkerung in unsäglichem Elend schmachtete und weder Brot noch Obdach hatte. Und doch war die unersättliche Habgier der Reichen mit ihrem Besitz noch nicht zufrieden. Mit herzloser Grausamkeit, mit allen Mitteln der Erpressung suchten sie dem Armen das letzte Stück seiner Habe zu entreißen[1]. Ist es da zu verwundern, daß das liebeglühende Herz eines Ambrosius, Basilius, Chrysostomus sich bei diesem Anblick von Eifer entflammte und ihren Lippen Worte voll Schmerz und Entrüstung entlockte? Wer wird nun jede rhetorische Wendung, mit der sie auf der Kanzel ihrem Schmerze Ausdruck verliehen, auf die Goldwage legen? Ist man solchen Männern nicht eher Bewunderung und Dank schuldig, daß sie mit solchem Freimut als Sachwalter der Armen den stolzen Reichen gegenübertraten und ihnen die Strafgerichte Gottes für ihre herzlose, unmenschliche Grausamkeit und Habsucht androhten?

II. Ähnlich wie die Kirchenväter sind auch die Theologen, mit ihrem Fürsten, dem hl. Thomas an der Spitze, in die Reihen der Begünstiger des Sozialismus aufgenommen worden[2].

---

weise der Tag . . .; wer auf Erden nach diesem Beispiel der Gleichmäßigkeit die Einkünfte und Erträgnisse seines Besitztums teilt mit den Brüdern (cum fraternitate), ist, indem er sich durch uneigennützige Spenden (largitionibus gratuitis) gemeinsinnig und gerecht (= barmherzig) erweist, ein Nachahmer Gottes.' Schon die Wendung largitionibus gratuitis, wodurch der Charakter des Freiwilligen stark zum Ausdruck kommt, zeigt deutlich, daß von irgendeiner Anfechtung des Privateigentums keineswegs die Rede ist; dieses wird so wenig angegriffen, daß es vielmehr schlechthin **vorausgesetzt** und das Almosen nur — als Tat des freien Willens — empfohlen wird."

[1] Man vgl. hierzu die ergreifenden Schilderungen des **hl. Ambrosius** in seiner Schrift De Nabuthe Iezraelita.

[2] Eine eingehende Darlegung der Eigentumslehre des hl. Thomas siehe bei Franz **Walter**, Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas und der Sozialismus (1895) und **Schaub**, Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus, 1898.

1. Thomas behauptet an mehreren Stellen, das Eigentum sei nicht iuris naturalis, sondern iuris gentium. Das ius gentium aber rechnet er zum positiven, menschlichen Recht. Folglich kann nach ihm, so schließt man, das Privateigentum, wie alles menschliche Recht, wieder aufgehoben werden, und so hätte denn der Sozialismus reine Bahn für die Verwirklichung seiner Pläne.

Das Mißverständnis, auf dem diese Erklärung des ius gentium beruht, haben wir schon früher (I, 607) aufgedeckt. Unter ius gentium versteht Thomas jenen Teil der positiven, menschlichen Gesetze, welche notwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechtes enthalten und deswegen ihre Verpflichtung nicht bloß vom Willen des menschlichen Gesetzgebers, sondern auch vom Naturgesetz selbst haben. Eben weil diese Gesetze Schlußfolgerungen aus den Prinzipien des Naturgesetzes enthalten, erlangen sie auch fast bei allen Völkern durch Übung oder stillschweigende Übereinkunft (condicto humano) positive Anerkennung, noch bevor sie durch schriftliche Gesetze sanktioniert werden. Zu diesem ius gentium gehört z. B. das Gesetz, niemand zu töten, der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen, eingegangene Verträge zu halten u. dgl.; ebenso das Gebot, daß man niemand hindern solle, sich auf rechtmäßige Weise äußere Besitzgüter zu erwerben und frei darüber zu verfügen. Denn alle sehen leicht ein, daß das Privateigentum den Menschen, wie sie tatsächlich sind, notwendig ist, und folgern daraus, man dürfe niemand im rechtmäßigen Erwerb äußerer Besitzgüter und in der freien Verfügung darüber hindern, solange er kein fremdes Recht verletzt. Von einer allgemeinen Abschaffung dieser und ähnlicher Institutionen, die im ius gentium enthalten sind oder darauf beruhen, kann deshalb keine Rede sein.

Daß der hl. Thomas die Privateigentumsinstitution zum ius gentium im erklärten Sinne und mithin zum Naturrecht in unserem heutigen Sprachgebrauch, d. h. zu den Gesetzen rechnet, die auch unabhängig von menschlichen Gesetzen in Kraft bestehen, lehrt er ganz unzweideutig, indem er selbst ausdrücklich das Privateigentum (proprietas possessionum) als Teil des Naturrechts (iustum naturale) aufführt. Das Naturrecht zerfällt nach ihm in zwei Teile: der eine ist uns Menschen inhaltlich mit den Tieren gemeinsam, der andere dagegen eigentümlich, da man nur durch Schlußfolgerung und Vergleichung zu ihm gelangt. Zu diesem zweiten Teil des Naturrechts gehört das Privateigentum, und zwar, was besondere Beachtung verdient, auch das Privateigentum an Grund und Boden. Denn gerade am Grundeigentum erläutert er seinen Gedanken. Von diesem zweiten Teil des Naturrechtes gelten nach ihm die Worte des Juristen Gajus: „Was die natürliche

Vernunft unter allen Menschen festsetzt, das wird überall gleichmäßig beobachtet und heißt ius gentium[1]."

Nach dem hl. Thomas ist also das Privateigentum eine notwendige Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz. Dies wird noch unzweifelhafter durch die ausdrückliche Berufung auf die Stelle der Politik des Aristoteles[2], wo dieser eingehend die Notwendigkeit des Privateigentums dartut. Das Privateigentum, lehrt Thomas, ist nicht bloß erlaubt, sondern notwendig (necessarium). Die Gründe hierfür entlehnt er der schon genannten Stelle des „Philosophen". Es sind folgende: erstens, das Privateigentum allein gibt einen genügenden Antrieb zur Arbeit; zweitens, es allein vermag die gesellschaftliche Ordnung dauernd zu begründen; drittens, das Privateigentum vermag besser den Frieden unter den Menschen zu bewahren. Daß also die Eigentumsinstitution als solche, und von ihren besondern Gestaltungen abgesehen, nach Thomas zum ius gentium gehöre und mithin ein Teil des Naturrechtes in unserem Sinne sei, läßt sich nicht bezweifeln. Übrigens gilt dies nur von der Eigentumsinstitution as solcher. Denn das konkrete Eigentumsrecht bestimmter Personen an bestimmten Sachen ist einfachhin menschliches Recht (S. 304). Die Tatsachen, auf denen es beruht, hängen in jedem einzelnen Fall vom freien Willen der Individuen, von ihrer stillschweigenden Übereinkunft oder auch von der öffentlichen Gewalt ab, insofern dieselbe die Erwerbsarten im einzelnen nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und des öffentlichen Wohles näher bestimmen und regeln darf.

2. Die meisten Theologen stimmen mit dem hl. Thomas in der Eigentumslehre im allgemeinen ganz überein. Nach Dom. Soto O. Pr. gehört das Eigentumsrecht zum ius gentium, weil das Naturrecht keiner Schlußfolgerung bedürfe, das ius gentium aber Schlußfolgerungen enthalte, die aus dem Naturrecht abgeleitet seien[3]. Ganz ähnlich teilt Dom. Bañez das menschliche, positive Recht in zwei

[1] S. th. 2, 2, q. 57, a. 3: Ius sive iustum naturale est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter: uno modo secundum absolutam sui considerationem ... Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet, unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc, quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2. Polit. c. 3. [2] Polit. 2, c. 5.

[3] De iust. et iure 4, q. 3, tertia conclusio. Mehrmals nennt er die divisio dominiorum necessaria. Citra miraculum, meint er, könne Gütergemeinschaft nicht lange Zeit bestehen. Ja er behauptet geradezu, ohne Häresie könne man nicht leugnen, daß die Teilung der Güter erlaubt und nützlich sei.

Teile: das ius gentium et ius civile. Letzteres ist jenes Recht, welches sich ein jedes Volk selbst durch wahrscheinliche, aber nicht notwendige Folgerungen aus dem Naturrecht schafft; das ius gentium dagegen besteht aus notwendigen und unleugbaren, wenn auch nicht einfachhin einleuchtenden Folgerungen aus den Prinzipien des Naturrechtes. Nun aber gehört zum ius gentium die Teilung der Güter im allgemeinen (divisio rerum in communi), zum ius civile dagegen die divisio rerum in particulari, d. h. die Eigentumsinstitution im allgemeinen ist eine notwendige Folgerung aus dem Naturrecht, das konkrete Eigentumsrecht an bestimmten Sachen dagegen ist einfachhin menschliches Recht[1].

Der Kardinal Toledo stellt die Behauptung auf: nach Adams Sündenfall war die Teilung und Aneignung der Besitzgüter angemessen und notwendig. Er beruft sich für diese Behauptung, deren Richtigkeit er durch eine Reihe von Gründen nachweist, auf die allgemeine Ansicht der Theologen[2]. Nicht minder ausdrücklich lehrt L. Molina die Notwendigkeit der Teilung der irdischen Güter und gibt sogar zu, es sei im allgemeinen Pflicht, die Teilung der Güter vorzunehmen[3]. Fr. Suarez scheint zwar in seinem Werke über die Gesetze[4] das Privateigentum bloß als angemessen, nicht als einfachhin notwendig anzuerkennen; dagegen lehrt er in seinem später geschriebenen Buche vom Sechstagewerk ausdrücklich die Notwendigkeit des Privateigentums[5].

Am klarsten spricht sich Kardinal de Lugo in seinem klassischen Werke De iustitia et iure für den naturrechtlichen Bestand des Eigentums aus. Auf die Einwendung, nach den Theologen sei die Teilung der Güter bloß iuris gentium, antwortet er im Anschluß an die oben (S. 304) angeführten Worte: das gelte von der Teilung im allgemeinen (von der Eigentumsinstitution), und dann gehöre das ius gentium zum Naturrecht, insofern dieses dem Menschen im Unterschied von den Tieren eigentümlich sei[6].

[1] Decisiones de iure et iust. Praeambul. De Dominio ad quaest. 62, q. 3, concl. 4. [2] Enarr. in Summam S. Thom. 2, q. 66, a. 2.

[3] De iust. et iure, I, tr. 2, disp. 20. [4] De leg. 2, c. 14, n. 13 et 17.

[5] De opera 6 dierum, l. , c. 5, n. 17: Divisio rerum nunc necessaria est tum propter rixas vitandas inter homines pacemque servandam tum propter sustentationem hominum, quia si bona essent communia, homines negligerent custodire et operari illa.

[6] De iust. et iure disp. 6, sect. 1, n. 5: Quando ergo dicitur iure gentium introductas esse rerum divisiones, sermo est de divisione in genere loquendo, praescindendo ab hoc et illo modo dividendi et acquirendi dominium: et tunc ius gentium condistinguitur quidem a iure naturali in prima acceptione, prout commune est belluae, non tamen a iure naturali in secunda acceptione; imo ipse Iustinianus expresse dicit, ius gentium esse quod naturalis ratio dictat faciendum esse, ubi aperte ius gen-

3. Einige Theologen jedoch, unter ihnen auch solche, deren Namen sonst einen guten Klang hat, z. B. L. Lessius[1] und P. Laymann[2], drücken sich in der Eigentumsfrage unklar aus und scheinen keine eigentliche Notwendigkeit, sondern bloß eine größere Angemessenheit des Privateigentums anzuerkennen. Sie haben also mit unsern Sozialisten, welche das Privateigentum als verwerflich abschaffen wollen, nichts gemein. Ja nach ihnen wäre eine solche allgemeine Beseitigung verderblich und deshalb unerlaubt. Trotzdem glauben wir, daß ihre Ansicht nicht haltbar ist. Wenn die Gründe, welche sie für das Privateigentum vorbringen, etwas beweisen, so beweisen sie die Notwendigkeit desselben[3].

Daß diese Gelehrten in der Eigentumsfrage sich nicht richtiger ausgesprochen, hat wohl in ihrer Auffassung der Lehre vom ius gentium seinen Grund. Weil sie nämlich das ius gentium als einfachhin menschliches Recht ansahen und die Stellen vor Augen hatten, an denen der hl. Thomas das Privateigentum dem ius gentium zuschreibt, so mußten sie notwendig zur Schlußfolgerung gelangen, das Privateigentum sei einfachhin menschliches Recht und mithin keine notwendige Forderung der natürlichen Vernunft. Übrigens haben die neueren Untersuchungen größere Klarheit in unsere Frage gebracht, so daß heute kein nennenswerter Theologe das Privateigentum im allgemeinen nicht als eine naturrechtliche Einrichtung ansieht. Ganz im Einklang hiermit lehrten Leo XIII.[4] und Pius X.[5], das Eigentumsrecht rühre von der Natur selbst her und werde durch das Naturgesetz als unverletzlich geschützt.

---

tium accipit pro eo quod theologi vocant ius naturae, nimirum quod praescindit ab omni decreto positivo superaddito ipsi naturae lumini.

[1] De iust. et iure c. 5, dub. 3. [2] Theol. mor., l. 3, tr. 1, c. 5, n. 5.

[3] Man sehe sich nur die Gründe an, mit denen Lessius (De iust. et iure dub. 2, n. 3) die Nützlichkeit des Privateigentums beweist. Primo, si possessiones mansissent communes, relictae fuissent incultae . . . Secundo, si mansissent communes, mundus arderet perpetuis contentionibus et bellis . . . et potentiores plerumque omnia raperent etc. Wenn diese Gründe wahr sind, ist das Eigentum nicht bloß nützlich, sondern notwendig.

[4] Encycl. Quod apostolici d. d. 28. Dec. 1878: Ius proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum; lege naturali sancitum. Ganz eingehend hat Leo XIII. in der Enzyklika De conditione opificum vom 15. Mai 1891 die Notwendigkeit des Privateigentums dargetan und die sozialistischen Bestrebungen, dasselbe abzuschaffen, als verderblich gebrandmarkt. Das Eigentumsrecht leitet er vom Naturrecht her: Possidere res privatim ut suas ius est homini a natura datum, und wiederum: Quod demonstravimus, ius dominii personis singularibus natura tributum, id transferri in hominem, qua caput est familiae oportet . . . Maneat ergo, cum plebi sublevatio quaeritur, hoc imprimis haberi fundamenti instar oportere, privatas possessiones inviolate servandas. Ähnlich in der Enzyklika Graves de communi vom 18. Januar 1901: Proinde nihil sit illi (democratiae christianae) iustitia sanctius; ius potiundi possidendi iubeat esse integrum.

[5] Pius X. hat in seinem Motu proprio vom 18. Dezember 1903 aus den Rundschreiben seines Vorgängers die wichtigsten Grundsätze zusammengestellt, an die sich

### Vierter Artikel.

### Das Urheberrecht oder das geistige Eigentum.

1. Erst jetzt, nachdem wir Wesen und Grundlagen des Eigentumsrechtes allseitig erörtert, können wir eine Streitfrage erledigen, der man in neuerer Zeit große Wichtigkeit beigelegt hat. A. Wagner[1] ist der Ansicht, sie sei von prinzipieller Wichtigkeit für den Eigentumsbegriff und beweise, daß der bisherige Eigentumsbegriff, wonach es nur Rechte an Sachen geben könne, zu eng sei. Außerdem soll das geistige Eigentum ein auffallendes Beispiel einer neuen Rechtsbildung durch die positive Gesetzgebung auf Grund der veränderten Technik und Rechtsauffassung sein. Er meint geradezu, das geistige Eigentum sei ein starker Beweis zugunsten der Legaltheorie, welche das Eigentumsrecht als eine Schöpfung der Staatsgewalt ansieht. Es ist jedoch eine unrichtige Methode, daß man seinen Ausgangspunkt von zweifelhaften und unsichern Grundlagen nimmt. Wir haben deshalb absichtlich zuerst die Eigentumsfrage allseitig klargestellt, um mit größerer Sicherheit die vorliegende Streitfrage entscheiden zu können.

Unter Urheberrecht versteht man das Recht, Geistesprodukte (geistiges Eigentum) ausschließlich und beliebig mechanisch zu vervielfältigen und zu veröffentlichen. Im engeren Sinn umfaßt das Urheberrecht nur das Recht an literarischen Erzeugnissen und Kunstwerken, im weiteren Sinn auch das Recht an Erfindungen, Mustern und Modellen.

2. Das Urheberrecht ist eine moderne Erscheinung[2]. Erst infolge der Erfindung der Buchdruckerkunst und der Fortschritte der Plastik konnte die Veröffentlichung von Büchern, Zeitungen, Kunstwerken, Photographien zu einem eigenen Erwerbszweige sich ausbilden und so ein eigentliches Vermögensrecht an geistigem Eigentum entstehen. Wird infolge davon ein neuer, weiterer Eigentumsbegriff nötig? Wagner behauptet dies. Ohne Zweifel können sich infolge der Fortschritte auf dem volkswirtschaftlichen Gebiete neue Gegenstände des Eigentumsrechtes

---

die katholischen Sozialpolitiker halten sollen. Zu diesen Grundsätzen gehören auch folgende: „4. Der Mensch hat auf Erden nicht nur wie das Tier das einfache Gebrauchsrecht, sondern auch ein dauerndes Eigentumsrecht, und zwar nicht allein bezüglich jener Dinge, die durch den Gebrauch verbraucht werden, sondern auch jener, die durch den Gebrauch nicht verbraucht werden." „5. Das Privateigentum ist unter allen Umständen, sei es als Frucht der Arbeit oder des Gewerbes oder infolge von Übertragungen oder Schenkungen, ein Naturrecht, und jedermann kann darüber in vernünftiger Weise nach seinem Gutdünken verfügen."

[1] Grundlegung [3], 2. Abtl., § 124 ff. Man vgl. Rösler, Das soziale Verwaltungsrecht, I, § 228.

[2] Von jeher hatte zwar jeder das Recht, daß man ihm sein Manuskript nicht entwende, aber das ist noch nicht das eigentliche Urheberrecht im heutigen Sinne.

oder neue Eigentumsarten bilden; allein daraus folgt nicht die Notwendigkeit eines neuen Eigentumsbegriffes. Wenn man neue Pflanzen- und Tierarten entdeckt, so wird damit kein neuer Begriff von Tier und Pflanze notwendig. Gerade so verhält es sich mit dem Eigentum. Es sind im Laufe der Zeit schon viele vermögenswerte Gegenstände in Kunst und Literatur, Handel und Gewerbe entdeckt oder neu hergestellt worden. Man denke nur an die Feuerwaffen, Dampfmaschinen, Dampfschiffe, Telegraphen, Eisenbahnen, Telephone usw. Daraus folgt nicht, daß nun ein neuer Eigentumsbegriff nötig geworden sei.

Wahrscheinlich wollte auch Wagner nicht von einem neuen Eigentumsbegriff, sondern von einer besseren Bestimmung desselben reden. Gleichwie alle Menschen einen klaren Begriff von Zeit und Bewegung haben, und es dennoch nicht so leicht ist, ihn genau zu bestimmen: so ließe sich vielleicht behaupten, nicht der Eigentumsbegriff selbst, wohl aber die bisherige Bestimmung desselben sei einer Verbesserung bedürftig. Allein auch in diesem Sinne scheint die Behauptung unbegründet. Allerdings nennen viele ältere und neuere Rechtslehrer nach dem Vorgange von Bartolus († 1357) das Eigentumsrecht das Recht der Verfügung über körperliche Sachen. Daraus folgert Wagner die Notwendigkeit der Erweiterung des Eigentumsbegriffs. Aber man könnte aus dem Vordersatz ebensogut folgern: also ist das sogenannte „geistige Eigentum" kein eigentliches Eigentum, man muß diese Benennung des Urheberrechtes aufgeben und dasselbe zu einer andern Art von dinglichen oder Forderungsrechten ziehen.

Tatsächlich sehen viele neuere Rechtslehrer das Urheberrecht nicht als ein eigentliches Eigentum an, gehen aber in der näheren Bezeichnung der Art von Rechten, der es beizuzählen sei, weit auseinander. Einige betrachten es als unvollkommenes dingliches Recht oder als ein dingliches Untersagungsrecht, andere als ein Persönlichkeitsrecht, wieder andere als ein Persönlichkeitsrecht verbunden mit einem Vermögensrecht[1].

3. In dieser Streitfrage handelt es sich mehr um das Wort als um die Sache. Alle geben zu, daß, wenigstens auf Grund der positiven Gesetze, der Urheber das ausschließliche Recht der mechanischen Vervielfältigung seines Geistesproduktes hat, so daß eine solche Vervielfältigung gegen seinen Willen die ausgleichende Gerechtigkeit in einer vermögenswerten Sache verletzt. Ob man dieses Recht Eigentum oder dingliches Recht (Nutzungsrecht, dingliches Untersagungsrecht usw.) nenne, scheint sehr belanglos zu sein.

Doch glauben wir, daß man ganz richtig das Urheberrecht als eine Art Eigentum auffassen kann. Der allgemein gebräuchliche Ausdruck

[1] Vgl. die Angaben bei Holtzendorff, Rechtslexikon[3], Artikel „Urheberrecht".

„geistiges Eigentum" beweist, daß sich diese Auffassung in weiten Kreisen eingelebt, und sie hat ihren guten Grund. Eigentümer wird der genannt, dem das höchste Recht an einer Sache zusteht, so daß andere entweder keine oder nur untergeordnete oder abgeleitete Rechte an derselben haben. Nun aber steht dem Urheber das höchste Recht an seinem Geistesprodukte zu, und die Rechte, welche andere an demselben besitzen, sind abgeleitete und untergeordnete, weil er ihnen dieselben abtrat, und zwar mit einer sehr wichtigen Beschränkung, indem er sich (bzw. seinem Verleger) das Recht der mechanischen Vervielfältigung ausschließlich *vorbehielt*.

Aber das Eigentum bezieht sich auf *körperliche* Sachen. Das ist auch beim sogenannten geistigen Eigentum der Fall. Der eigentliche Gegenstand des Urheberrechtes ist nicht der geistige *Inhalt*, sondern die konkrete, irgendwie sinnlich wahrnehmbar gemachte *Form*, in welche dieser Inhalt gebracht wurde und in der er einer mechanischen Vervielfältigung fähig ist. Man kann also die hergebrachte Begriffsbestimmung des Eigentumsrechtes auch auf das Urheberrecht anwenden. Übrigens bemerken wir, daß die gewöhnliche Definition nur vom Eigentumsrecht im strengen Sinn im Unterschied zu den sonstigen dinglichen Rechten gilt, und zwar nur vom *menschlichen* Eigentumsrecht. Denn daß Gott ein vollkommenes Eigentumsrecht auch an rein geistigen Wesen und insbesondere auch am Menschen besitzt, folgt unmittelbar aus seiner Eigenschaft als Schöpfer, Erhalter und Endziel aller Dinge.

4. Wichtiger ist die Frage, ob das Urheberrecht eine *bloße Schöpfung des positiven Rechtes* sei oder ob der Urheber schon kraft des *Naturrechtes* andern den Nachdruck verbieten dürfe.

Geschichtlich hat sich das heute geltende Urheberrecht aus Privilegien oder Monopolen entwickelt, die früher einzelnen Schriftstellern oder Druckern für die von ihnen veröffentlichten Werke erteilt wurden. Seit der Berner Konvention vom 9. September 1886 besteht ein internationaler Verband zum Schutze des Urheberrechtes. Hiernach genießen die Urheber der dem Verbande beigetretenen Länder in allen Verbandsländern denselben Schutz, den sie im eigenen Lande genießen. Die Frage ist nur, ob heutzutage dieses Recht einzig auf dem positiven Recht beruhe.

A. *Wagner* bejaht diese Frage. Die „geschichtlich unzweifelhafte Tatsache, daß eine wichtige Eigentumskategorie, wie das geistige Eigentum, ganz allein auf dem *Gesetze* beruhe . . . widerlegt die Bedenken, welche gegen die Begründung des Eigentums überhaupt auf Recht und Gesetz geltend gemacht worden sind". Daß die Rechtslehrer in Deutschland durchschnittlich derselben Ansicht huldigen, ist nur eine notwendige Folgerung aus ihrem Rechtspositivismus. Wer überhaupt kein Naturrecht anerkennt, kann auch das geistige Eigentum nicht als naturrechtlich begründet ansehen.

Unseres Erachtens ist das ausschließliche Recht des Urhebers auf die Vervielfältigung seines Werkes ein *natürliches Recht*.

a) Unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung, auf Grund des Naturgesetzes selbst, hat jeder ein unbestreitbares Recht, ausschließlich und allein die Früchte seiner Arbeit zu genießen und darüber nach seinem Belieben zu verfügen. Wer würde sich ernster und dauernder Arbeit unterziehen, wenn andere ihm die Früchte seines Schaffens gegen seinen Willen entreißen könnten? Es ist also eine Forderung des Naturrechtes, daß man sich nicht aus den Früchten fremder Arbeit auf Kosten des Arbeitenden bereichere. Nun ist aber das literarische Erzeugnis die Frucht des Nachdenkens und der Anstrengung des Urhebers, und diese Frucht hat heute nicht bloß geistigen, sondern auch Vermögenswert. Er hat also das natürliche Recht, zu verlangen, daß niemand sich die Früchte seiner Arbeit gegen seinen Willen aneigne.

Stände es jedem frei, das Werk durch Nachdruck zu vervielfältigen, so würde der Verfasser in seinem Honorar beeinträchtigt und *somit verhindert, die ganze Frucht seiner Arbeit selbst zu ernten*. Denn das Honorar würde bedeutend geschmälert, wenn der Verleger ein Werk nicht mit dem ausschließlichen Recht der Vervielfältigung erwerben könnte. Wer also unbefugt ein Werk nachdruckt, hindert den Verfasser, den vollen wirtschaftlichen Nutzen aus seinem Werke zu ziehen, und bereichert sich auf dessen Kosten.

Ein Haupteinwand gegen diese naturrechtliche Begründung des Urheberrechtes ist: dasselbe sei aus sich *unbestimmt* sowohl in bezug auf die Dauer als den Umfang. Allein wenigstens zu Lebzeiten des Verfassers, und wenn er seinen Willen klar kundgibt, ist das Recht auf die ausschließliche Vervielfältigung des Werkes ganz klar und bestimmt. Folglich hat die positive Gesetzgebung dieses Recht nicht erst zu schaffen, sondern zu schützen. Erst wo dieses Recht unbestimmt und zweifelhaft wird, ist es ihre Aufgabe, dasselbe genauer zu bestimmen und zu sanktionieren.

b) Jeder Eigentümer hat das Recht, an den Verkauf seiner Sache gewisse *Bedingungen* zu knüpfen. Das gilt auch vom Verfasser eines Werkes oder vom Verleger, dem er seine Rechtsansprüche abgetreten hat. Diese können also die Exemplare eines von ihnen veröffentlichten Werkes unter der *Bedingung* verkaufen, *daß es nicht zum Zweck des Nachdruckes verwendet werde*, und in dieser Voraussetzung erlangt der Käufer das Recht des Nachdruckes *nicht*. Nun aber ist es heute allbekannt, daß die Verleger die Exemplare nur mit diesem Vorbehalte verkaufen. Zum Überfluß ist dies auch auf allen Exemplaren *ausdrücklich* vermerkt. Der Käufer erwirbt also dieses Recht nicht. Er ist sonst voller Herr über das gekaufte Exem-

plar, er hat alle Rechte des Eigentümers daran, mit einziger Ausnahme des Rechtes der mechanischen Vervielfältigung. Maßt er sich dieses Recht an, so macht er sich einer Rechtsverletzung schuldig.

Aber wird das durch den Druck veröffentlichte Werk nicht ein Gemeingut aller (publici iuris)? In bezug auf den Inhalt wohl, aber nicht in bezug auf die konkrete Form, in welche dieser Inhalt gebracht wurde. Die Verfügung über den Inhalt in dieser Form behält sich der Verfasser ausschließlich vor, soweit er nicht den gegenteiligen Willen zu erkennen gibt. Das gilt nicht bloß für den Nachdruck, sondern auch für sonstige Verwertung ganzer Teile seines Werkes in der vorliegenden Form. Wer ganze Stellen aus einem fremden Werke wörtlich und ohne Quellenangabe abschreibt, begeht wenigstens ein Plagiat, er stiehlt dem Mitmenschen etwas von der ihm gebührenden Ehre, weil er sich mit fremden Federn schmückt. Geschieht ein solcher Diebstahl in größerem Maßstabe, so kann derselbe auch vermögensrechtliche Nachteile für den Bestohlenen zur Folge haben und zum Schadenersatz verpflichten.

Aus unserer Darstellung ergibt sich, daß das Urheberrecht heute mit Unrecht als ein bloßes, von der Staatsgewalt verliehenes Monopol aufgefaßt wird; es ist ein natürliches Eigentumsrecht.

Das hier zunächst vom Urheberrecht im engeren Sinne Gesagte gilt in ähnlicher Weise auch vom Urheberrecht im weiteren Sinne in bezug auf Erfindungen, Muster und Modelle. Denn auch hier haben wir das ausschließliche Recht des Arbeiters auf die Frucht seiner Arbeit. Weil aber hierin noch mehr als beim eigentlichen Urheberrecht manches aus sich unbestimmt ist und leicht Streitigkeiten oder ungerechte Benachteiligungen entstehen können, so ist es Pflicht des Gesetzgebers, dasselbe im einzelnen nach den Anforderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit näher zu bestimmen und zu sanktionieren. An die Beobachtung dieser Gesetze sind die Untertanen im Gewissen gehalten.

## Fünftes Kapitel.

## Von den abgeleiteten Erwerbstiteln.

### Erster Artikel.

### Von den abgeleiteten Erwerbstiteln mit Ausschluß des Erbrechts.

#### § 1. Zuwachs, Verbindung, Verarbeitung und Fruchterwerb.

Der ursprüngliche Erwerbstitel des Eigentums ist die Besitzergreifung (S. 296). Alle übrigen Erwerbsarten werden abgeleitete genannt, weil sie das Eigentum schon voraussetzen und es entweder ver-

mehren und umgestalten oder von einem Eigentümer auf den andern übertragen.

1. Durch Zuwachs oder Verbindung erwirbt jemand neues Eigentum, wenn eine vorher selbständig existierende Sache mit der seinigen sich so vereinigt, daß die erstere ein integrierender, untergeordneter Bestandteil der letzteren wird. Wir sagen: untergeordneter. Denn bei der physischen und unzertrennlichen Verbindung zweier Dinge wird derjenige Eigentümer des Ganzen, dem die Hauptsache gehört, nach dem Grundsatz: Die Nebensache folgt der Hauptsache (accessorium sequitur principale).

Der Eigentumserwerb durch Verbindung kann in dreifacher Weise geschehen: a) durch Hinzutreten von Unbeweglichem zu Unbeweglichem, wie z. B. durch Anschwemmung, wenn durch allmählich angeschwemmtes Land ein Feld vergrößert wird oder ein Fluß sein Bett verändert; b) durch Verbindung von Beweglichem mit Unbeweglichem. Hat jemand auf fremdem Boden gesät, Bäume gepflanzt oder ein Haus gebaut, so wird der Eigentümer des Bodens auch Eigentümer des Hauses und der Pflanzen, sobald die Verbindung eine unauflösliche ist, aber er hat denjenigen, der in gutem Glauben auf fremdem Boden gesät oder gebaut, schadlos zu halten; c) durch Verbindung von Beweglichem mit Beweglichem. Wenn jemand auf fremdes Papier oder fremde Leinwand schreibt oder malt, so muß einem von beiden: dem Eigentümer des Stoffes oder dem Arbeiter, das Eigentum zufallen, zugleich mit der Last der Schadloshaltung des andern. Auch hier gilt der Grundsatz: Die Hauptsache zieht die Nebensache nach sich. Die Anschauungen darüber, was Haupt- und Nebensache sei, können natürlich oft weit auseinandergehen. Wohl niemand wird heute die Bestimmung des römischen Rechts befriedigen: das Eigentum des Papiers ziehe auch das Eigentum des darauf Geschriebenen nach sich.

2. Vermischung und Vermengung. Werden mehrere Sachen so miteinander vermischt oder vermengt (z. B. verschiedene Getreidearten), daß sie praktisch nicht mehr trennbar sind, so erhält jeder Eigentümer ein Miteigentum am Ganzen im Verhältnis zur Menge und zum Wert seiner nicht mehr trennbaren Sache. Von dem Zuwachs unterscheidet sich die Vermischung und Vermengung dadurch, daß nicht eine Nebensache mit einer Hauptsache, sondern zwei gleich hauptsächliche Dinge miteinander verbunden werden.

3. Durch Verarbeitung oder Umbildung (Spezifikation) erwirbt man Eigentum, wenn man fremde Rohstoffe durch Arbeit in ein Gut höherer Art umwandelt, z. B. fremdes Holz zur Verfertigung eines Tisches oder fremdes Korn zum Backen gebraucht. Durch die Arbeit entsteht hier ein ganz neuer Wert. Hat der Arbeiter in gutem Glauben gehandelt, so wird das Eigentum an der neuen Sache demjenigen zuge-

sprochen, dem die Hauptsache gehört, und als Hauptsache gilt die Form, so daß derjenige, welcher die Form gegeben, Eigentümer der Sache wird.

4. Fruchterwerb. Unter Früchten versteht man alle Erzeugnisse einer Sache, in deren Hervorbringung ihr Wert besteht, z. B. Junge von Tieren und Feldfrüchte. Ist der Eigentümer im tatsächlichen Besitz seiner Sache, so gehören alle Früchte ipso iure ihm. Der Pächter erwirbt ebenfalls das Eigentum an den Früchten, sobald dieselben von der fruchttragenden Hauptsache getrennt sind.

Die Arbeit kann nur zufällig, nämlich dann, wenn man in gutem Glauben fremde Stoffe bearbeitet hat, ein unmittelbarer Erwerbstitel sein, sonst wird durch Arbeit nur mittelbar Eigentum erworben, indem man sein eigenes Material durch Arbeit im Werte erhöht und dann verkauft (vertauscht), oder aber gegen entsprechenden Lohn seine Arbeitskraft verdingt.

## § 2. Von den Eigentumstiteln der Übertragung und Ersitzung.

Während die im vorigen Paragraphen genannten Titel an sich bloß das schon vorhandene Eigentum erhöhen und vermehren, verändern die Übertragung, Ersitzung und das Erbrecht den Eigentümer.

1. Die Übertragung (Tradition) ist die Veränderung des Eigentümers einer Sache durch gegenseitige Übereinkunft. Rein naturrechtlich genügt zur Eigentumsübertragung die gegenseitige äußerlich kundgegebene Übereinkunft; nach römischem Recht und nach dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch (§ 929) aber findet die Eigentumsübertragung erst mit der tatsächlichen Übergabe des Besitzes statt. Zur Gültigkeit derselben wird erfordert, daß der Übertragende wirklich Eigentümer sei, und ebendeshalb ist sie wesentlich eine abgeleitete Erwerbsart. Sie geschieht durch die verschiedenen Arten von Verträgen, von denen später die Rede sein wird.

Die Übertragung ist eine schon durch das Naturrecht rechtskräftige Erwerbsart. Der Eigentümer hat das Recht der vollen Verfügung über seine Sache, solange er dadurch kein fremdes Recht verletzt. Er kann sie also unter beliebigen Bedingungen an andere abtreten. Eine solche Übertragung ist ein Vorteil für beide Kontrahenten und gereicht niemand zum Nachteil. Ja die Möglichkeit rechtlicher Übertragung des Eigentums ist ein notwendiges Erfordernis des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die gegenseitige Unterstützung und Hilfe würde äußerst erschwert, wenn jeder unzertrennlich mit dem einmal erworbenen Eigentum verbunden wäre.

2. Die Ersitzung (usucapio) ist der Erwerb des Eigentums an einer

fremden Sache durch den bloßen gutgläubigen Besitz während der gesetzlich bestimmten Zeit. Die usucapio heißt im römischen Recht auch praescriptio acquisitiva im Unterschied zur praescriptio liberativa (Verjährung), durch die eine Schuld getilgt wird.

Zur Ersitzung gehört a) eine ersitzbare Sache, d. h. eine Sache, die ihrer Natur und der allgemeinen Rechtsanschauung nach fähig ist, Privateigentum zu werden; b) der ununterbrochene Besitz der Sache mit dem Willen, sie kraft eigenen Rechts innezuhaben; c) der gute Glaube oder die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit des Besitzes; d) ein Besitztitel, d. h. eine äußere Tatsache, welche die Überzeugung des Besitzers von der Rechtmäßigkeit des Besitzes begründet — ohne einen solchen Titel kann der gute Glaube kaum entstehen —; e) die gesetzlich vorgeschriebene Zeit des Besitzes. Nach römischem Rechte genügen 3 Jahre ruhigen Besitzes, um bewegliches, und 10 Jahre inter praesentes, 20 Jahre inter absentes, um unbewegliches Eigentum zu ersitzen; nach dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch werden zur Ersitzung beweglicher Dinge 10 Jahre erfordert (§ 937), zur Ersitzung von Grundstücken 30 Jahre (§ 927).

Durch die Ersitzung wird das Eigentum nach Ablauf der festgesetzten Zeit von dem früheren rechtmäßigen Eigentümer auf den tatsächlichen Besitzer übertragen. Es fragt sich, ob dieser Erwerbstitel schon vermöge des Naturrechts Geltung habe oder eine Schöpfung des positiven Rechts sei. Man kann zugeben, es sei eine notwendige Vernunftforderung, daß die positive Gesetzgebung diesen Erwerbstitel festsetze und im einzelnen bestimme, aber erst durch diese Gesetzgebung erlangt er Rechtskraft.

Der erste Teil dieser Behauptung ergibt sich daraus, daß ohne den Erwerbstitel der Ersitzung eine große Unsicherheit in bezug auf die Rechtmäßigkeit der tatsächlich vorhandenen Eigentumsordnung entstehen würde. Im allereigensten Interesse der Eigentumsinstitution muß es einen Augenblick geben, wo alle früheren Rechtsansprüche gegenüber den tatsächlichen redlichen Besitzern erlöschen. Welcher heutige Eigentümer ist sicher, daß in der langen Kette von Besitzveränderungen, die sein Eigentum durchgemacht, bis es auf ihn kam, keine ungerecht und ungültig war?

Doch erst durch das positive Gesetz wird die Ersitzung zu einem rechtsgültigen Erwerbstitel, weil sie wesentlich den Besitz während einer bestimmten Zeit erfordert. Eine solche Zeitbestimmung liegt aber durch die Natur der Dinge nicht vor, sie muß durch die positive Gesetzgebung getroffen werden. Höchstens in bezug auf die Ersitzung seit unvordenklichen Zeiten (praescriptio immemorialis) kann man behaupten, sie müsse schon auf Grund des Naturgesetzes um der allgemeinen Rechtssicherheit willen als gültiger Erwerbstitel anerkannt werden.

## Zweiter Artikel.

### Das Erbrecht.

### § 1. Vorbegriffe. Unrichtige Ansichten.

1. Unsere kleine Erde ist wie ein großes Gasthaus, in dem jeder nur kurze Zeit verweilt und bald den Nachdrängenden Platz machen muß. Den Winkel des Hauses, den er innegehabt, die Güter, die er besessen, muß er zurücklassen, damit sie nach der Absicht des Schöpfers andern dienen, welche an seine Stelle treten. Es bedarf deshalb eines Kanals, welcher auf geordnetem Wege das Eigentum von den Toten auf die Überlebenden überleitet, damit nicht bei jedem Todesfall ein Erbschaftskrieg entbrenne. Dieser Kanal ist das Erbrecht.

Das Erbrecht ist unstreitig die wichtigste aller Erwerbsarten, die viele ohne eigene Mühe in den Besitz eines großen Vermögens bringt und hierdurch zu einer Hauptursache der gesellschaftlichen Ungleichheit wird. Kein Wunder, daß alle Sozialisten diesen Erwerbstitel anfechten. Das Erbrecht hängt innig mit der Familie zusammen und könnte daher beim Familienrecht zur Sprache kommen. Doch ziehen wir es vor, dasselbe hier im Zusammenhang mit den übrigen Eigentumsfragen zu behandeln.

2. Unter Erbschaft oder Erbe versteht man das gesamte von einem Verstorbenen hinterlassene Vermögen. Das Vermögen im erbrechtlichen Sinne enthält nicht bloß die Güter und Rechte, sondern auch die Schulden. Nach römischer Auffassung, die auch in das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch Eingang gefunden (§ 1922), gibt es nur eine Universalsukzession, d. h. eine Erbfolge an der Gesamtheit des Vermögens. Das Vermögen bleibt eine Einheit, die dem Erben ganz zu teil wird, so daß dieser vermögensrechtlich die Persönlichkeit des Erblassers vertritt. Ist der Erbe eine Mehrheit von Personen, so teilt sich die Erbschaft unter sie nach ideellen Teilen. Durch diese Auffassung der Erbfolge bleiben die Forderungen der Gläubiger des Erblassers gesichert, weil der Erbe auch alle Schulden übernehmen muß. Wird dagegen das Vermögen zu einzelnen Teilen verschiedenen Erben vermacht (Singularsukzession), so entsteht die Frage, wer die Schulden zu bezahlen habe. Diese Frage ist bei der Universalsukzession von selbst gelöst, weil der Erbe vermögensrechtlich an die Stelle des Erblassers tritt.

Das Erbrecht im objektiven Sinne ist die Gesamtheit der natürlichen und positiven Rechtsgesetze, welche die Übertragung der Hinterlassenschaft eines Verstorbenen regeln, im subjektiven Sinne die Befugnis, sich die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen anzueignen.

Die Übertragung der Erbschaft kann durch letztwillige Verfügung und durch Intestaterbfolge geschehen. Bei der letztwilligen Verfügung überträgt der ausdrückliche Wille des Erblassers die Erbschaft, bei der Intestaterbfolge dagegen der vorausgesetzte Wille desselben bzw. das positive Gesetz im Anschluß an diesen vorausgesetzten Willen.

Die letztwillige Verfügung ist wieder doppelter Art. a) Die einseitige letztwillige Erklärung des Erblassers, wer sein Erbe sein solle, heißt Testament, die dem Testament beigefügte Bestimmung über eine Schenkung, welche die Erben zu entrichten haben, Vermächtnis (legatum). b) Die Übereinkunft, die der Erblasser bei Lebzeiten mit seinem Erben über Art und Bedingungen der Erbfolge trifft, wird Erbvertrag genannt, oder, wenn sie sich nur auf einen Teil der Hinterlassenschaft bezieht, Schenkung auf Todesfall (donatio mortis causa). Letztere ist wohl zu unterscheiden von der Schenkung unter Lebenden (donatio inter vivos), durch die der Erblasser schon zu Lebzeiten dem Eigentumsrecht an einer Sache zu Gunsten eines andern entsagt und sich nur den Besitz oder die Nutznießung bis zum Tode vorbehält. Vom Testament unterscheidet sich der Erbvertrag dadurch, daß dieser nicht einseitig, sondern nur durch gegenseitige Übereinkunft rückgängig gemacht werden kann, während die Aufhebung oder Veränderung des Testaments jederzeit in der Macht des Erblassers steht. Im Gegensatz zum römischen Rechte, welches Erbverträge als den guten Sitten zuwiderlaufend nicht duldete, erkennen die neueren Rechte dieselben an.

3. Bis auf S. Pufendorf sahen alle Rechtslehrer das Testierrecht und das Recht der Intestaterbfolge als im Naturrecht begründet an, in Gemäßheit mit dem Grundsatz des römischen Rechts: Nichts ist der natürlichen Billigkeit angemessener, als daß man den Willen des Eigentümers, der sein Eigentum übertragen will, anerkenne[1]. Pufendorf selbst anerkannte noch die naturrechtliche Gültigkeit der Intestaterbfolge, leugnete aber die der Testamente[2]. Seither ist vielfach sowohl der testamentarischen als der Intestaterbfolge der naturrechtliche Charakter abgesprochen worden; bloß auf Grund der positiven Gesetzgebung soll die Erbfolge Rechtskraft haben. Daß alle Rechtspositivisten dieser Ansicht huldigen, bedarf kaum der Erwähnung[3].

[1] § 40, I (2, 1).

[2] De iure nat. et gent., l. 4, c. 3.

[3] Auch unter den katholischen Rechtslehrern des 18. Jahrhunderts traten mehrere der Ansicht Pufendorfs bei: so I. Schwarz, Instit. iur. nat. et gent. 2. tit. 2; Schmalzgrueber, In l. 3, Decretal. tit. 26, n. 3—9; Zallinger, Instit. iuris nat., l. 1, § 120; die ungeheure Mehrheit der Theologen hielt dagegen immer an der Ansicht fest, daß das Recht, zu testieren, ein natürliches Recht des Menschen sei. Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor., I, n. 1378.

Der Hauptgrund, um dessentwillen man die naturrechtliche Gültigkeit der letztwilligen Verfügung bestreitet, ist: weil zur Übertragung des Eigentums immer gleichzeitig zwei Willen, der des Übertragenden und der des Empfängers, zusammentreffen müssen. Dieses Erfordernis fehlt aber beim Testament. Solange der Erblasser am Leben ist, hat er nicht den Willen, sich seines Eigentumsrechts zu begeben, und nach dem Tode hat er kein Recht mehr dazu. Der Empfänger dagegen kann die Erbschaft erst nach dem Tode des Erblassers annehmen, also zu einer Zeit, wo dieser kein Übertragungsrecht mehr hat.

4. Leibniz suchte dieser Schwierigkeit durch den Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele zu begegnen. Die Verstorbenen behalten nach ihm das Eigentumsrecht, und die bezeichneten Erben sind nur ihre Verwalter[1]. Allein die Verstorbenen haben kein Eigentumsrecht mehr an ihrem Vermögen. Wohl bleiben die Dahingeschiedenen im Besitz jener Rechte, deren Träger die vom Leibe getrennte Seele sein oder die sie noch als ihr nützlich ansehen kann, z. B. des Rechts auf den guten Ruf; jene Rechte aber, welche der Seele bloß in Vereinigung mit dem Leibe dienen, erlöschen beim Tode. Dazu gehören die Vermögensrechte[2].

Neuere Schriftsteller haben diese Schwierigkeit durch die Annahme zu umgehen gesucht, die Familie als solche sei die eigentliche Trägerin des Eigentums, nicht der Vater oder die Mutter, und folglich finde beim Tode der Eltern keine Eigentumsübertragung statt. Diese Ansicht ist nicht haltbar. Es ist gewiß Pflicht der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen, und man kann zugeben, daß nicht zum wenigsten um der Familie willen den Menschen das Recht des Eigentumserwerbs verliehen wurde. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Kinder bei Lebzeiten der Eltern schon Miteigentümer am elterlichen Vermögen seien. Gerade durch ihre Bestimmungen über Testamente und Intestaterbfolge anerkennen alle Gesetzgebungen, daß sie die Eltern und nicht die Familie als Gesamtheit für die Eigentümer halten. Wenn die Familie und nicht der Vater Eigentümer wäre, müßte man es geradezu als ungerecht ansehen, daß dem Vater in allen Gesetzgebungen gestattet wird ein Drittel oder gar die Hälfte an Auswärtige zu verschenken oder damit ein Glied der Familie auf Kosten der andern oder Auswärtige auf Kosten der Familienglieder zu bereichern. Wenn ferner die Moraltheologen die Frage aufwerfen, wann ein Diebstahl der Kinder am elterlichen Vermögen eine schwere Sünde sei, so setzen sie offenbar voraus, die Kinder seien

[1] Method. nova iurisprud. 2, § 20: Testamenta mero iure nullius essent momenti, nisi anima esset immortalis; sed quia mortui adhuc revera vivunt, ideo manent domini rerum: quos vero haeredes reliquerunt, concipiendi sunt ut procuratores in rem suam.

[2] De Lugo, De iust. et iure disp. 14, s. 3, n. 44.

nicht Miteigentümer. Endlich ist unzweifelhaft, daß der Vater (bzw. die Mutter) vor der Ehe der alleinige Eigentümer seines Vermögens war. Wie läßt sich nun behaupten, sobald er sich verehelicht und Kinder erhalte, verliere er dieses ausschließliche Eigentumsrecht, die Familie werde Eigentümerin des Vermögens?

Auch für die Kinder ist diese Ansicht nichts weniger als günstig. Sie würde notwendig zur Gleichberechtigung der Kinder und folglich zur Gleichteilung und damit fast notwendig zur Auflösung der Familie führen. Sieht man sodann das elterliche Vermögen als Eigentum der Familie an, so muß man auch behaupten, alles, was die Kinder innerhalb der Familie ererben oder sonstwie erlangen, sei Eigentum der ganzen Familie. Denn man sieht nicht ein, warum die Kinder, nicht aber die Eltern Sondereigentum sollten besitzen dürfen. Endlich müßten die Schulden des Vaters nicht bloß aus Pietät, sondern aus strenger Gerechtigkeit von der Familie übernommen werden.

5. Wir müssen uns also nach einer andern Lösung der obengenannten Schwierigkeit umsehen; sie ist auch unschwer zu finden. Die Gegner gehen von der Voraussetzung aus, es handle sich bei der Erbfolge um eine Übertragung im gewöhnlichen Sinne. Diese Voraussetzung trifft nicht zu. Bei den gewöhnlichen Übertragungen müssen allerdings zwei Willen gleichzeitig übereinkommen. Aber die letztwillige Verfügung ist ihrer Natur nach eine von den übrigen verschiedene Übertragung, ein einseitiges Rechtsgeschäft besonderer Art. Der Erblasser erklärt zu seinen Lebzeiten, wo er noch Herr seines Vermögens ist, was mit demselben nach seinem Ableben geschehen solle. Daß diese Willenserklärung nach dem Tode als rechtskräftig anerkannt werden muß, ist eine Forderung, die im Eigentumsrechte enthalten ist, oder sich aus ihm notwendig ergibt, wie wir gleich zeigen wollen.

## § 2. Naturrechtliche Begründung des Testaments und der Intestaterbfolge.

Das Privateigentum ist *erstens* dem Eigentümer selbst, *zweitens* der Familie und *drittens* der menschlichen Gesellschaft überhaupt notwendig. Demgemäß hat es auch einen dreifachen Zweck. Zunächst soll es dem Eigentümer, dann seiner Familie und weiterhin auch andern Mitmenschen dienen. Nach allen diesen Richtungen würde das Eigentumsrecht seinen Zweck nur ungenügend erreichen, wenn es nicht das Recht der letztwilligen Verfügung in sich begriffe. Also ist dieses Verfügungsrecht im Eigentumsrecht enthalten und mithin wie dieses ein natürliches Recht.

1. Das Privateigentum ist zunächst eine naturrechtliche Forderung, weil es allein dem Menschen den nötigen Stachel zur Arbeit gibt. Was

würde aber geschehen, wenn der Eigentümer nicht befugt wäre, über die Verwendung seiner Güter nach seinem Hingang rechtsgültige Bestimmungen zu treffen? Jeder würde, sobald er einmal den genügenden Unterhalt für sich und die Seinen erworben, die Sorge für weitere Arbeiten und Unternehmungen darangeben und das Erworbene möglichst mit den Seinigen aufbrauchen, bevor ihn der Tod ereilt. Denn er weiß ja nicht, in welche Hände der Erwerb seiner Mühen und Sorgen fallen werde. Für andere unentgeltlich zu arbeiten, dazu sind die wenigsten Menschen zu bewegen. Ohne das Testierrecht wäre das Eigentumsrecht, wenigstens über bestimmte Grenzen hinaus, nahezu eine Aufforderung zur Trägheit, zum Genuß und zur Verschwendung.

2. Die Familie ruht zum großen Teil auf dem Eigentum, wie der Baum auf dem Boden. Der Familie ist in sozialer und sittlicher Beziehung eine hochwichtige Rolle zugewiesen. Sie ist die Erzieherin des Menschengeschlechts, der natürliche Kanal der Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, das Bindeglied, welches das gegenwärtige Geschlecht mit Vergangenheit und Zukunft verknüpft. Nun aber kann sie nur unter Voraussetzung des Erbrechts und besonders der letztwilligen Verfügung die Beständigkeit und auch die sittlichen Eigenschaften haben, deren sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedarf. Eine besitzlose Familie, in der sich kein Eigentum vererbt, hat keine Dauer, mit dem Tode der Eltern zerstreut sie sich wie Flugsand in alle Welt. Nur das Eigentum, und zwar vor allem das Grundeigentum, wenigstens der Besitz eines eigenen Heims, vermag die aufeinanderfolgenden Geschlechter innig zusammenzuhalten (s. oben 207).

3. Das Eigentum soll wenigstens in untergeordneter Weise der weiteren Gesellschaft dienen. Auch diesen Zweck würde es ohne das Recht der letztwilligen Verfügung nicht genügend erreichen. Setzen wir den Fall, der Nachlaß sei herrenloses Gut. Was wäre die Folge? Entweder kann ihn der erste beste in Beschlag nehmen oder der Staat bemächtigt sich seiner. Im ersten Fall würde ein allgemeiner Wettlauf nach den Hinterlassenschaften entstehen, und der Zank um das Mein und Dein bei Todesfällen wäre an der Tagesordnung. Wird aber das Eigentum dem Staate zugesprochen[1], so werden die wenigsten eine Erbschaft hinterlassen. Die allermeisten werden es vorziehen, entweder selbst ihr Eigentum aufzuzehren oder bei Lebzeiten durch Schenkung an andere abzu-

[1] Nach W. Rathenau soll das Erbrecht im Interesse der Bereicherung des Staates von Grund aus umgestaltet werden, auch zwischen Verwandten: „Oberhalb einer mäßigen Vermögenseinheit gehört jeder Nachlaß dem Staat . . . der Unfug des Erbanfalls außerhalb des engsten Familienkreises sollte sobald als möglich beseitigt werden." (Von kommenden Dingen, S. 138.)

treten. Dieses letztere Auskunftsmittel ließe sich wohl in einzelnen Fällen bewerkstelligen, aber allgemein könnte das nicht geschehen, ohne die Eigentumsinstitution zu untergraben oder wesentlich zu schmälern. Denn niemand weiß, wann der Tod an seine Tür klopft. Wollte er also sein Eigentum vor dem Fiskus sicherstellen, so müßte er schon frühzeitig unwiderruflich über sein Eigentum verfügen.

Nach welchem Maßstabe sollte auch der Staat die Erbschaften verteilen? Wollte man die Hinterlassenschaften einfach zu öffentlichen Zwecken der Regierung zur Verfügung stellen, so würde bald nichts mehr hinterlassen werden. Man müßte also annehmen, die Staatsgewalt sei verpflichtet, das Vermögen der Familie zu überlassen, um so der Eigentumsinstitution gerecht zu werden. Damit würde wenigstens zugegeben, daß der Erblasser das Recht hat, seine Familie als die rechtmäßige Erbin seiner Güter anzusehen.

4. Das zuletzt gemachte Zugeständnis droht unserer ganzen Beweisführung die Spitze abzubrechen. Es ließe sich nämlich einwenden, zur Vermeidung all der Übel, die nach uns eintreten würden, wenn die letztwillige Verfügung nicht Rechtskraft hätte, genüge, daß beim Tode des Eigentümers seine Familie das natürliche Recht habe, in seine Vermögensrechte einzutreten, daß also die Intestaterbfolge eine naturrechtlich begründete sei, nicht aber, daß die Eltern das Recht haben, allgemein über die Verwendung ihres Vermögens nach ihrem Ableben Bestimmungen zu treffen. Wäre diese Einwendung begründet, so würde das Testament nicht nur keine naturrechtliche Gültigkeit haben, sondern dem Naturrecht widersprechen. Hat die Familie oder die Gesamtheit der Kinder ohne Rücksicht auf den Willen der Eltern das natürliche Recht auf deren Hinterlassenschaft, so kann der Vater sie dieses Rechts nicht berauben, wenigstens solange sie die Pflicht gegen denselben nicht schwer verletzen, und auch die staatliche Gesetzgebung kann ihm dieses Recht nicht gewähren. Es würde weiterhin folgen, daß die Erbschaft entweder den Kindern als Ganzes bleiben oder aber zu gleichen Teilen unter sie verteilt werden muß. Denn das Naturrecht macht hierin zwischen den Kindern keinen Unterschied. Höchstens könnte man sagen, der Erstgeborne sei durch die Natur der Verhältnisse zum Stellvertreter oder Haupt der Familie und deshalb auch zum Erben bestimmt. Dann würde aber die Erbfolge nach dem Erstgeburtsrecht naturrechtlich allein zulässig sein, was wohl niemand zugeben wird. Wenn ferner die Familie durch die Natur selbst und unabhängig vom Willen der Eltern an deren Stelle tritt, dann muß sie auch aus Gerechtigkeit die Schulden derselben bezahlen, und zwar auch in dem Falle, wo die Schulden größer sind als das hinterlassene Vermögen. Das ist aber

eine unzulässige Folgerung. Wir kennen keinen Theologen, der die Kinder aus Gerechtigkeit verpflichtet, die Schulden der verstorbenen Eltern zu bezahlen, wenn dieselben größer sind als das hinterlassene Vermögen. Die Kinder sind überhaupt nicht aus strenger Gerechtigkeit verpflichtet, die Erbschaft anzunehmen.

5. Die richtige Anschauung sieht die Intestaterbfolge bloß als einen Ersatz an für den Fall, daß die Eltern vor ihrem Tode ihren Willen nicht ausdrücklich kundgegeben haben. Die Intestaterbfolge gründet sich auf den mutmaßlichen oder vorausgesetzten Willen des Erblassers und kann folglich nur dann eintreten, wenn kein ausdrücklicher Wille vorliegt. Wie die Eltern die Gründer und natürlichen Gesetzgeber der Familie sind, so gehört es auch zu ihrer Befugnis, zu bestimmen, was nach ihrem Hinscheiden ein jedes von den Kindern vom elterlichen Vermögen erhalten soll. Dieses Recht ist eine mächtige Stütze des elterlichen Ansehens, die auch dann noch unerschüttert bleibt, wenn alle andern Pfeiler zusammenbrechen.

Erst wenn keine formelle Willensäußerung vorliegt, greift man auf den mutmaßlichen Willen der Eltern zurück, und in diesem Fall ist es allerdings eine naturrechtliche Forderung, daß nicht Fremde, sondern die Kinder der Verstorbenen die Erbschaft erhalten. Denn besonders wegen der Familie erkennen wir das Eigentum als notwendig, und außerdem besteht die innigste Beziehung zwischen Eltern und Kindern, da jene in diesen gewissermaßen fortleben. Endlich haben die Eltern die strengste Pflicht der Pietät, für das Fortkommen ihrer Kinder zu sorgen. Sind also die Eltern ohne Hinterlassung einer letztwilligen Verfügung gestorben, so muß man es als eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ansehen, daß die überlebenden Kinder ihr Vermögen erhalten.

6. Daß in der Tat die Intestaterbfolge nicht ausreichen würde für die Zwecke des Privateigentums, geht schon daraus hervor, daß manche keine Nachkommen hinterlassen, weil sie ehelos blieben oder die Ehe unfruchtbar war oder die Kinder vor den Eltern starben. Dieser Fall ist keineswegs eine Seltenheit. Was soll nun mit dem Vermögen kinderloser Erblasser geschehen? Wer soll über die Verwendung desselben verfügen? Das kann nur der Erblasser selbst, es sei denn, man wolle alles in den Riesensack des Fiskus stecken und so bewirken, daß alle kinderlosen Eigentümer ihr Vermögen noch bei Lebzeiten irgendwie durchzubringen suchen.

Man wende nicht ein, die Staatsgewalt habe für solche Fälle die nötigen Bestimmungen zu treffen. Denn nach welcher Regel soll sie bei der Verteilung der Hinterlassenschaften verfahren? Antwortet man,

es gebe eine solche naturrechtliche Regel, so kommt die Staatsgewalt zu spät, sie kann höchstens diese allgemeine Regel nach den konkreten Umständen im einzelnen genauer bestimmen. Erwidert man hingegen, es sei Aufgabe der positiven Gesetzgebung, diese Bestimmung zu treffen, so heißt das behaupten, die Eigentumsinstitution erhalte erst durch die Staatsgewalt die zu ihrem Bestand und Zweck notwendigen Erfordernisse. Das ist aber unrichtig. Die Eigentumsinstitution besteht kraft des Naturrechts und muß kraft des Naturrechts die Befugnisse enthalten, die ihr zur Erreichung ihrer Aufgabe notwendig sind.

7. Auch das Wohl der Gesellschaft über die Grenzen der Familie hinaus spricht für das natürliche Testierrecht. Dem Gemeinwohl sind große gemeinnützige Anstalten von unbegrenzter Dauer notwendig: Spitäler, Waisenhäuser, Blinden- und Irrenanstalten, Schulen, Kirchen, Museen u. dgl. Woher soll das Geld dazu kommen? Alles auf Kosten der Steuerzahler zu bestreiten, ist untunlich. Die naturgemäße Quelle ist die Freigebigkeit der Besitzenden, besonders bei letztwilligen Verfügungen. Oft besitzt der Erblasser ein reiches Vermögen, von dem ein Teil für seine Kinder ausreicht. Unter Voraussetzung des Testierrechts ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich durch dauernde gemeinnützige Stiftungen die Mit- und Nachwelt zu verpflichten und seine Wirksamkeit über die Grenzen seines Lebens bis auf die fernsten Geschlechter auszudehnen. Tatsächlich sind viele der herrlichsten und wohltätigsten Stiftungen durch letztwillige Verfügungen ins Leben gerufen oder mächtig gefördert worden. Die Aussicht auf eine solche wohltätige Wirksamkeit über die Grenzen des Grabes hinaus hat schon viele Vermögen zusammengehalten und vermehrt, die sonst in alle Winde zerstoben wären. Daß heute in derartigen Stiftungen weniger geschieht als vormals, hat nicht nur in der Erkaltung der Nächstenliebe seinen Grund, sondern auch in der ungebührlichen Zurückdrängung der privaten Liebestätigkeit durch die Staatsgewalt. Diese begnügt sich nicht mit dem bloßen Aufsichtsrecht, sondern bringt immer mehr die gemeinnützigen Anstalten in direkte Abhängigkeit vom Beamtentum und setzt Privatstiftungen nicht selten die größten Hindernisse entgegen, namentlich wenn sie religiösen Zwecken dienen sollen. Das heißt die Privatwohltätigkeit ersticken. Dadurch erkaltet auch die Nächstenliebe in den Herzen, die nur dann sich entfalten kann, wenn ihr reiche Gelegenheit zu freiwilliger Betätigung geboten ist; es schwindet endlich das Bewußtsein der Eigentümer, daß sie nicht sich allein mit ihren Gütern hegen und pflegen dürfen, sondern gewissermaßen von Gott bestellte Verwalter sind, welche mit ihrem Überfluß die Hungrigen nähren, die Nackten kleiden, die Betrübten trösten und aufrichten sollen.

## § 3. Die positive Gesetzgebung über die letztwilligen Verfügungen.

1. Da die Befugnis zu letztwilligen Verfügungen wie das Eigentumsrecht im Naturrecht begründet ist, so folgt, daß die öffentliche Gewalt dieselbe nicht unterdrücken darf, sondern schützen soll. Weil aber das Testierrecht aus sich nicht bis ins einzelnste geregelt ist, so ist es Aufgabe der positiven Gesetzgebung, dasselbe nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit mit Berücksichtigung der zeitlichen und örtlichen Bedürfnisse im einzelnen genauer zu bestimmen.

Es ist also vor allem Recht und Pflicht der Staatsgewalt, die näheren Bedingungen und Formen der letztwilligen Verfügungen und der Intestaterbfolge festzusetzen, damit der Richter jederzeit klare und unzweideutige Normen zur Schlichtung der Erbstreitigkeiten zur Hand habe. Die Untertanen sind an und für sich im Gewissen an diese Gesetze gebunden und auch berechtigt, den ihnen gesetzlich zuerkannten Erbteil vor Gericht zu fordern.

2. Was ist aber von den sog. *formlosen* Testamenten zu halten, welche ohne die vorgeschriebenen (wesentlichen) gesetzlichen Formen in bezug auf Zeugen u. dgl. getroffen wurden? Sind sie einfachhin als *ungültig*, d. h. als rechtlich nichtig und in jeder Beziehung wirkungslos anzusehen? oder wird ihnen *bloß vor Gericht* der Rechtsschutz versagt? Ein Vater hat vor seinem Tode ein mit einem wesentlichen Formfehler behaftetes Testament gemacht. Dürfen nun die im Testamente genannten Erben trotzdem die Erbschaft mit gutem Gewissen antreten, oder sind sie verpflichtet, das Testament als jeder Rechtskraft entbehrend anzusehen, mithin ihren Ansprüchen auf die Erbschaft, soweit sie sich auf dasselbe stützen, zu entsagen?

Die Lösung der Streitfrage hängt von der wahren Bedeutung der positiven Gesetze über die formlosen Testamente ab. Daß innerhalb gewisser Grenzen die Gesetzgebungsgewalt das *Recht* habe, die formlosen Testamente für null und nichtig zu erklären, so daß sie überhaupt keine Rechtswirkung haben und als nicht vorhanden angesehen werden müssen, wird fast allgemein zugegeben[1]. Aber es fragt sich: haben die Gesetzgeber *tatsächlich* von dieser Gewalt Gebrauch gemacht, oder wollen sie solchen Testamenten bloß das Recht der Geltendmachung vor Gericht entziehen, so daß sie wenigstens so lange als gültig angesehen werden können, bis sie vor Gericht für nichtig erklärt werden?

Die Frage muß nach der tatsächlichen Erklärung der positiven Erb-

[1] Testamente und fromme Vermächtnisse zu *kirchlichen* und *religiösen* Zwecken unterstehen nicht der staatlichen, sondern der kirchlichen Gesetzgebung und werden deshalb von den staatlichen Nichtigkeitserklärungen nicht berührt.

gesetze in den verschiedenen Ländern beantwortet werden. Wenn es nicht durch den klaren Wortlaut der Gesetze oder die übereinstimmende Erklärung der Gelehrten feststeht, daß der Gesetzgeber die völlige und unbedingte Nichtigkeit der formlosen Testamente habe aussprechen wollen, darf jeder dieselben so lange für gültig betrachten, bis diese Gültigkeit vor Gericht umgestoßen wird. Solche formlosen Testamente haben also eine vorläufige, bedingte Gültigkeit, d. h. sie gelten, solange der Richter ihre Ungültigkeit nicht authentisch ausgesprochen hat. Ist diese gerichtliche Nichtigkeitserklärung erfolgt, so muß derjenige, welcher auf Grund des formlosen Testaments eine Erbschaft angetreten hat, sie wieder an diejenigen herausgeben, die entweder auf Grund eines andern gültigen Testaments oder nach der Intestaterbfolge zur Erbschaft berechtigt sind.

Tatsächlich sind nun viele Gelehrte, wenigstens in den meisten Ländern, der Ansicht, der Gesetzgeber habe nicht die völlige Nichtigkeit der formlosen Testamente aussprechen wollen. Demgemäß kann in diesen Ländern jeder mit gutem Gewissen ein solches Testament als gültig ansehen, bis das Gericht dasselbe umgestoßen hat[1].

3. Wie die Eigentumsfrage überhaupt, so hat auch die Erbrechtsfrage nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine soziale oder politisch-ökonomische Seite. Nachdem wir die Rechtsfrage erledigt, wollen wir noch einige allgemeine Gesichtspunkte über die Erbschaftspolitik hinzufügen, deren weitere Ausführung in die Jurisprudenz und Volkswirtschaft gehört.

Für die testamentarische Erbfolge stehen drei Wege gesetzlicher Regelung offen. Entweder a) schränkt man die Testierfreiheit so ein, daß sie nahezu aufgehoben erscheint und die Intestaterbfolge, sei es nun nach dem Prinzip der Erstgeburt oder nach dem der Gleichberechtigung, ganz in den Vordergrund tritt, oder b) man gewährt volle Testierfreiheit, oder endlich c) man wählt einen Mittelweg, indem man zwar bestimmte Pflichtteile für die gesetzlichen Erben festsetzt, aber so kleine, daß dem Eigentümer immer noch ein beträchtlicher Teil seines Vermögens zur freien letztwilligen Verfügung bleibt.

a) Den ersten Weg, der das Testierrecht fast ganz beseitigt, und zwar zugunsten der Gleichberechtigung der Kinder, hat das französische bürgerliche Recht (Code civil) betreten. Dasselbe beschränkt die Testierfreiheit des Familienvaters auf ein Viertel seines Vermögens, so-

[1] Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor., I, n. 1381, und van Gestel, De iustitia et legib.², n. 85 ff. Da das Bürgerliche Gesetzbuch (§ 2231) jedes vom Erblasser unter Angabe des Ortes und Tages eigenhändig geschriebene und unterschriebene Testament als gültig anerkennt, so verliert die Frage nach der Gültigkeit der formlosen Testamente für Deutschland zum größten Teil die praktische Bedeutung.

bald er drei Kinder hinterläßt. Die übrigen drei Viertel sollen gleichmäßig unter die Erben verteilt werden. Der Vater kann zwar bei Wahrung des Pflichtteils die Verteilung selbst vornehmen, entweder durch Testament oder durch Übereinkunft mit den Kindern, aber diese Teilung ist so erschwert, daß sie schon zu zahlreichen Prozessen Anlaß gegeben hat und immer mehr außer Gebrauch kommt. Bei der Intestaterbfolge soll die Erbschaft zu gleichen Teilen an die gesetzlichen Erben gelangen. Jeder Erbe hat nach Artikel 826 und 832 das Anrecht auf seinen Teil an jedem unbeweglichen Gut. Es ist unmöglich, daß der Erblasser einen Grundbesitz einem Kinde vermache mit der Pflicht, die übrigen in Geld abzufinden. Sind die Immobilien nicht teilbar, so müssen sie, wenn die Erben sich nicht einigen können, versteigert werden.

Gegen diese Zwangsteilung haben sich innerhalb und außerhalb Frankreichs zahlreiche Rechts- und Volkswirtschaftslehrer ausgesprochen. Namentlich hat Le Play und die von ihm gegründete volkswirtschaftliche Schule[1] die schädlichen Folgen dieses Systems aufgedeckt.

Le Play unterscheidet drei Arten von Familien: die patriarchalische, die unbeständige und die Stammfamilie. In der Patriarchalfamilie behält der Vater alle, auch die verheirateten Söhne bei sich, ohne ihnen einen eigenen Erbteil zu geben; nach des Vaters Tode tritt der Erstgeborne an seine Stelle. Wird die Familie zu zahlreich, so zweigen sich Sprossen davon ab und gründen anderwärts neue Ansiedlungen. Diese Einrichtung herrscht bei den orientalischen Hirtenvölkern und zum Teil bei den Slaven in Mitteleuropa. Die unbeständige Familie ist diejenige, in welcher die verheirateten Kinder alle aus der Familie scheiden und den gleichen Teil am väterlichen Erbe erhalten. In der Stammfamilie endlich wählt sich der Vater auf Grund des freien Testierrechtes unter seinen Söhnen einen Nachfolger, überträgt demselben das Familienvermögen, während die andern eine Unterstützung erhalten und eine neue Familie gründen. Diese Familie findet Le Play hauptsächlich in England und Nordamerika vertreten. Den drei Familienarten entsprechen die drei Vererbungsarten: der Patriarchalfamilie die gezwungene Erhaltung des Familienbesitzes durch das Erstgeburtsrecht, der unbeständigen die Zwangsgleichteilung, der Stammfamilie das freie Testierrecht.

Die Zwangsgleichteilung begegnet in der Tat manchen Bedenken. Le Play und seine Schule machen ihr besonders folgende Vorwürfe:

1. Es ist niemand da, welcher die Familie als solche vertritt und fortsetzt. Eine Familie kann sich nur erhalten, wenn dauernder Besitz vorhanden ist, der von einem Geschlecht auf das andere übergeht und die Nachkommen mit ihren Vorfahren verbindet. 2. Der Erwerbszweig des

[1] Union de la paix sociale, ein großer, über ganz Frankreich und Belgien verbreiteter Verein von Sozialpolitikern, welcher den Grundsätzen Le Plays huldigt.

Vaters kann in den meisten Fällen nicht auf die Söhne vererbt werden, wenigstens sobald mehrere Kinder vorhanden sind. Weil das Geschäft sich nicht teilen läßt, muß es veräußert werden. 3. Die Zwangsteilung wirkt verderblich auf die Sittlichkeit. Hat eine Familie mehr als zwei Kinder, so vermag sie durchschnittlich bei gleicher Teilung nicht ihren früheren Stand zu wahren, sie sinkt auf eine tiefere Gesellschaftsstufe herab. Die Folge davon ist das sog. Zweikindersystem, das ein ganzes Land sittlich verdirbt und entvölkert. Frankreich bietet mit seinem von Jahr zu Jahr abnehmenden Nachwuchs eine traurige Illustration zu dieser Behauptung[1]. 4. Die Zwangsgleichteilung löst die Familie schon zu Lebzeiten der Eltern auf. Die Kinder leben vielfach fern von Vater und Mutter. So sehen sich die letzteren im Alter vereinsamt, und die Kinder sind des moralischen Einflusses ihrer Eltern beraubt. 5. Die Gleichteilung schwächt das väterliche Ansehen. Obwohl die Familie vor allem durch das Band gegenseitiger Liebe zusammengehalten werden soll, so bedarf sie doch auch einer fühlbaren Sanktion für die väterliche Autorität. Daran fehlt es im System der Gleichteilung, weil der Vater weder die guten Kinder genügend belohnen noch die schlechten genügend bestrafen kann. Die widerspenstigen Kinder wissen, daß ihnen ihr gesetzlicher Erbteil nicht geschmälert werden darf, daß sie sich mithin nur so viel um die väterliche Autorität zu kümmern brauchen, als ihnen beliebt. 6. Der sechste und letzte Vorwurf richtet sich gegen die vielen Streitigkeiten und Prozesse, welche infolge der Zwangsgleichteilung nicht selten die Kinder derselben Familie entzweien, ja zu erbitterten Feinden machen[2].

Daß diese Vorwürfe, besonders derjenige, welcher die schnelle Auflösung der Familie betrifft, nicht aus der Luft gegriffen sind, beweist das Zeugnis des Mannes, von dem das französische Gesetzbuch seinen Namen erhalten hat. Am 5. Juni 1806 schrieb Napoleon I. an seinen Bruder Joseph: „Führe den Code civil in Neapel ein, und alles, was dir nicht zugetan ist, wird sich in wenigen Jahren auflösen; alles aber, was du erhalten willst, sich befestigen. Das ist der große Vorteil des Code civil; er befestigt deine Macht, da er alles, was nicht Fideikommiß ist, vernichtet, und nur jene großen Häuser übrig läßt, die du als Lehen einsetzest. Das ist der Grund, warum ich den Code civil rühme und ihn eingeführt habe[3]."

[1] In gut katholischen Gegenden treten allerdings diese Folgen nicht ein, aber nicht wegen, sondern trotz der Gleichteilung.

[2] Man vgl. hierzu die lesenswerten Ausführungen von L. v. Hammerstein in den Stimmen aus Maria-Laach, XIII, 164 ff. und 367 ff.

[3] Mémoires du roi Joseph II, Paris 1853, 275. Nach dem Zeugnis des Moniteur vom 10. März und 26. Dezember 1793 hatte schon der Konvent die Absicht, durch diese Bestimmungen, welche später in den Code civil übergingen, die alten Familien mit ihren Überlieferungen zu vernichten. Auch hierin war Napoleon ein Erbe der Revolution.

b) Le Play und viele seiner Anhänger fordern, um die genannten Übel der Gleichteilung zu verhindern, volle Testierfreiheit. Diese gilt ihnen als die notwendige Voraussetzung der dauernden Stammfamilie, da sie es dem Vater ermöglicht, das von den Eltern überkommene und durch eigene Arbeit vermehrte Erbe ganz seinen Nachkommen zu übermachen. Auf die Besorgnis, die Eltern möchten unbillig ein Kind enterben oder das eine auf Kosten der andern übervorteilen, entgegnen sie: unmöglich könne man das Mißtrauen gegen die Eltern als allgemeines Prinzip aufstellen: auch sei es eine falsche Voraussetzung, die Kinder hätten alle ein gleiches Recht auf das elterliche Vermögen.

In diesen Anschauungen Le Plays liegt gewiß viel Gesundes. Trotzdem läßt sich bezweifeln, ob die Testierfreiheit ohne jede Einschränkung die beste Regelung der Erbfolge sei. Gewiß, wo die ganze Gesellschaft von konservativen Gesinnungen durchdrungen ist und althergebrachte Gewohnheiten eine bestimmte Richtung vorzeichnen, mag eine solche Freiheit empfehlenswert sein, da sie unstreitig auch manche Vorteile bietet. Wo aber die Familie einmal so beweglich geworden, wie es heute in vielen Gegenden der Fall ist, und die meisten erwachsenen Kinder infolge des erwählten Berufes aus der Familie scheiden müssen, hat sie auch ihre Nachteile. Gar leicht können die entfernt lebenden Kinder über Gebühr zurückgesetzt oder übergangen werden. Sodann hat die Festsetzung eines bestimmten Pflichtteils den Vorzug, daß sie eine gleichmäßigere Verteilung des Reichtums anbahnt. Bleibt das väterliche Vermögen fast ganz in einer Hand, so sind die nachgeborenen Kinder genötigt, entweder wie Dienstboten zu Hause zu bleiben oder sich dürftig durch das Leben zu schlagen. Man mag den Code civil verurteilen, aber immerhin bleibt wahr, daß in keinem Lande der Welt der Reichtum verhältnismäßig so gleichartig verteilt ist wie in Frankreich und in jenen Teilen Deutschlands und der Schweiz, wo das französische Erbrecht Eingang gefunden[1]. Zugunsten der gleichen Erbteilung scheint auch die merkwürdige Tatsache zu sprechen, daß sich der Code civil so leicht in die Anschauungen des Volkes hineingelebt hat, ja allgemein liebgewonnen wurde, und zwar gerade wegen der gleichen Erbteilung.

c) Wir glauben deshalb, daß durchschnittlich ein Mittelweg zwischen unbeschränkter Testierfreiheit und Zwangsgleichteilung die beste Lösung des Erbfolgeproblems ist. Wir sagen: durchschnittlich, d. h. von besondern Verhältnissen und Umständen abgesehen.

[1] Le Play verweist auf England als das klassische Land der Testierfreiheit. Allein wo ist das Vermögen so ungleich verteilt und der Abstand zwischen reich und arm so groß als gerade hier? Kleine bäuerliche Grundbesitze, die in Frankreich eine so zahlreiche Klasse bilden, fehlen hier fast ganz.

Ist es überhaupt verkehrt, nach allgemeinen Schablonen in die praktischen, so unendlich mannigfaltigen Lebensverhältnisse einzugreifen, so gilt dies noch besonders von der Erbfolge. Man wird also immer zunächst die Bedürfnisse und besonders die althergebrachten Anschauungen zu berücksichtigen haben, die in einem bestimmten Lande und für bestimmte Stände herrschen. Hat sich einmal eine bestimmte Art der Erbfolge in die Anschauungen und Gewohnheiten eines Volkes hineingelebt, so soll man dieselbe nicht ohne sehr dringende Gründe beseitigen.

Sehen wir aber von solchen besonderen Umständen ab, so halten wir den bezeichneten Mittelweg für die beste Lösung. Tatsächlich haben auch fast alle neueren Gesetzgebungen, ähnlich wie das Justinianische Recht, diesen Weg betreten. Selbst der Code civil überläßt wenigstens prinzipiell einen Teil des Vermögens der letztwilligen Verfügung des Erblassers. Es scheint uns also das beste, daß die Gesetzgebung den Kindern einen bestimmten Pflichtteil sichere. Derselbe darf aber die Testierfreiheit nicht allzusehr beschränken. Etwa die Hälfte des Vermögens sollte der freien Verfügung des Vaters anheimgegeben werden. Das österreichische Recht genügt dieser Forderung, ebenso das „Bürgerliche Gesetzbuch" für das Deutsche Reich (§ 2303). Unter dieser Voraussetzung steht es in der Gewalt des Vaters, einem Sohne den größeren Teil seines Vermögens und namentlich sein Gewerbe oder seinen Grundbesitz zu übergeben, ohne ihn durch Abfindungen übermäßig zu belasten. Es muß ferner dem Erblasser gestattet sein, mit Wahrung des Pflichtteils selbst sein Vermögen unter die Kinder zu verteilen, wie es ihm am besten scheint, um unnütze Zerstückelung der Güter zu vermeiden. Es muß ihm also auch freistehen, den Pflichtteil in Geld zu bezahlen. Endlich darf die letztwillige Verfügung bei kleineren und mittleren Vermögen nicht allzusehr durch Steuern belastet werden. In Frankreich wird der kümmerliche Rest von Testierfreiheit hauptsächlich aus dem Grunde wertlos, weil die Steuern an den Fiskus und die Gebühren für Notare sich so hoch belaufen, daß sie einen ganz erheblichen Teil kleinerer Erbschaften verschlingen[1].

d) Für die Intestaterbfolge wird sich — wo keine altherge-

[1] Le Play, L'organisation de la famille, Paris 1871, 251. Man hat in Deutschland bei den Steuerdebatten des Jahres 1909 und seither noch mehrmals jede Erbschaftssteuer als sozialistisch gebrandmarkt. Das ist in seiner Allgemeinheit nicht richtig. Schon die althergebrachte Praxis vieler Länder spricht gegen diese Auffassung. Man kann auch nicht behaupten, daß sie die Familie auflöse. Das würde nur der Fall sein, wenn sie unverhältnismäßig groß wäre. Für unbillig aber halten wir es, daß die Hinterlassenschaft eines Erblassers ohne Rücksicht auf die Zahl der Erben besteuert werde. Man soll nur das besteuern, was der einzelne Erbe erhält (Erbanfallsteuer), und zwar nur dann, wenn der Erbanfall eine gewisse Höhe übersteigt.

brachten Gewohnheiten einen andern Weg vorzeichnen — die Gleichteilung als die beste Regelung der Erbfolge empfehlen. Bleibt dem Vater die Testierfreiheit innerhalb der bezeichneten Schranken, so hat er es in seiner Gewalt, den Hauptstock des Vermögens einem Kinde zu hinterlassen. Macht er von dieser Gewalt keinen Gebrauch, so kann man annehmen, er habe keinen seiner Erben bevorzugen wollen.

# Fünftes Buch.

# Von den Verträgen.

## Erstes Kapitel.

## Von den Verträgen im allgemeinen[1].

Wie eine tausendfach verschlungene Kette verbinden die Verträge die Menschen in Familie und Staat durch gegenseitige Rechte und Pflichten miteinander. Die Verträge sind auch, sobald einmal ein Teil der Erde in Besitz genommen ist und ein Gemeinwesen sich gebildet hat, die Haupterwerbsquelle des Eigentums. Eine wissenschaftliche Erklärung und Begründung der Verträge darf deshalb in einer Moralphilosophie nicht fehlen.

### Erster Artikel.

### Wesen und Eigenschaften der Verträge.

### § 1. Begriff der Verträge.

Der Vertrag ist eine bindende Willenseinigung zweier oder mehrerer in bezug auf eine und dieselbe Sache oder Leistung. Durch den Vertrag kommen also mehrere über eine Sache oder Leistung (Unterlassung) überein, und zwar in der Weise, daß wenigstens der eine der Vertragschließenden eine Pflicht übernimmt. Wenn zwei Wanderer zufällig miteinander denselben Weg zu machen übereinkommen, ohne daß wenigstens der eine von beiden eine Pflicht übernimmt, ist kein Vertrag vorhanden. Durch den Beisatz „zweier oder mehrerer" wird angedeutet, daß zum Vertrag wenigstens zwei Willen übereinkommen müssen. Ein einseitiges, noch nicht angenommenes und deshalb beliebig widerrufliches Versprechen oder eine gleichartige Schenkung, wie das Testament, sind keine Verträge.

Die gegebene Begriffsbestimmung bezieht sich auf den Vertragsabschluß oder auf die Tat der Willenseinigung (contractus in fieri). Die Wirkung dieses Vertrags ist die nach demselben bleibende Verpflichtung

[1] Eingehend handelt von den Verträgen Pruner, Moraltheologie, II³, n. 677 ff.

(contractus in facto esse, Obligation). Der Pachtvertrag z. B. wird in einem Augenblicke abgeschlossen, aber das dadurch entstandene Rechtsverhältnis zwischen Eigentümer und Pächter ist ein bleibendes.

Unter den neueren Rechtslehrern wird vielfach über den letzten Grund der Rechtskraft der Verträge gestritten[1]. Die Rechtspositivisten leiten die bindende Kraft der Verträge vom Staat oder von der Volksgewohnheit ab. Aber um davon zu schweigen, daß manche von ihnen den Staat durch Vertrag entstehen lassen, mithin nicht ohne fehlerhaften Kreis die Rechtskraft der Verträge allgemein vom Staate herleiten können, so setzt die Entstehung des Staates ihrer Natur nach manche Rechtsverhältnisse voraus, die sich nur durch Verträge erklären lassen. Der Staat entwickelt sich aus der Familie, die Familie aber hat im ehelichen Vertrag ihre Wurzel. Auch das Eigentum bestand vor dem Staat und brachte naturnotwendig mancherlei Vertragsverhältnisse hervor, bevor sich ein eigentliches politisches Gemeinwesen bildete. Ebensowenig als die staatliche Gesetzgebung kann eine bloße Gewohnheit — und mag sie noch so alt und allgemein sein — aus sich eine Verpflichtung hervorbringen. Nur auf Grund höherer, von allen anzuerkennender Rechtsgrundsätze vermögen Übereinkunft oder Gewohnheit Rechte und Rechtspflichten zu erzeugen.

R. v. Jhering (Zweck im Recht, I², 266) erklärt die bindende Rechtskraft der Verträge aus der Rücksicht auf das gesellschaftliche Wohl. Die verpflichtende Kraft der Verträge ergebe sich notwendig aus der praktischen Funktion derselben, weil ein unverbindliches Versprechen seinen Zweck nicht erreichen würde. Der Gedanke ist richtig, nur bedarf er der eingehendern Begründung.

Der Mensch ist als soziales Wesen durch das Naturgesetz verpflichtet, alles zu meiden, was seiner Natur nach mit dem geordneten gesellschaftlichen Leben unvereinbar ist (I, 449). Nun aber ist ein geordnetes Leben in der Gesellschaft unmöglich, wenn die Menschen die eingegangenen Verträge nicht halten. Ein großer Teil der gesellschaftlichen Beziehungen ruht auf Verträgen. Die Familie hat ihre Wurzel in dem Ehevertrag. Die meisten privat- und öffentlich-rechtlichen Verhältnisse: die Stellung der Beamten, der Diener, der Arbeiter, der Gesellen, der Schüler usw. beruhen auf stillschweigenden oder ausdrücklichen Verträgen. Die notwendigen Eigentumsübertragungen geschehen durch Verträge (Kauf und Verkauf, Miete, Darlehen, Schenkung, Versprechen usw.); Gesellschaften und Vereine entstehen durch Vertrag. So bilden die Verträge eine Grundlage der Gesellschaft und wäre man nicht verbunden, die Verträge zu halten, dürfte man nicht darauf vertrauen, daß diejenigen, die mit uns einen Vertrag abschließen, denselben erfüllen werden, so wäre ein ge-

[1] Vgl. über diese Ansichten Gutberlet, Ethik und Naturrecht³, 150.

ordnetes Zusammenleben der Menschen unmöglich. Deshalb sehen es alle Menschen als eine Pflicht an, die eingegangenen Verträge zu halten (pacta sunt servanda).

Wir haben schon früher gezeigt, daß ein friedliches geordnetes Zusammenleben nur möglich ist, wenn man sich gegenseitig glauben und trauen darf. Gilt das schon beim gewöhnlichen Reden, so noch vielmehr bei Abschluß von Verträgen und namentlich von den gegenseitig verpflichtenden Verträgen. Es ist eine Forderung des Naturgesetzes, daß man jedem das Seinige gebe. Nun aber bestehen die gegenseitig verpflichtenden Verträge in einer Willenseinigung in bezug auf die Übertragung von Rechten und Pflichten. Beim Kaufe z. B. gibt der Verkäufer eine Sache hin, damit diese fortan dem Käufer gehöre. Er will aber die Sache nicht schenken, sondern ein Gleichwertiges dafür erhalten. Nimmt der Käufer die Sache an ohne dem Verkäufer die vereinbarte Zahlung zu entrichten, so behält er ihm das Seinige vor und verletzt die Gerechtigkeit. Ähnliches gilt von allen gegenseitig verpflichtenden Verträgen. Es ist also unmöglich, die Verträge zu verletzen, ohne sich gegen die Treue oder die Gerechtigkeit zu verfehlen und eine Grundlage des gesellschaftlichen Lebens zu untergraben.

## § 2. Eigenschaften und Erfordernisse der Verträge.

Zur Gültigkeit der Verträge sind sowohl von seiten der *Vertragschließenden* (Kontrahenten) als von seiten des *Gegenstandes* und der *Form* mehrere Bedingungen erfordert. Wir berücksichtigen hier nur die naturrechtlich notwendigen Eigenschaften; denn die Bedingungen und Formen nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls im einzelnen zu regeln, ist Sache der positiven Gesetzgebung.

1. Von seiten der *Kontrahenten* ist zur Gültigkeit des Vertrags erforderlich, daß sie *vertragsfähig* seien, mithin im Augenblick des Vertragsabschlusses den vollen Gebrauch der Vernunft haben. Denn der Vertrag ist eine freie und bindende Willenseinigung mehrerer und setzt deshalb den Vernunftgebrauch voraus. Folglich kann niemand im Zustand der Trunkenheit oder des Irrsinns gültig einen Vertrag abschließen. Die positiven Gesetze können die Vertragsunfähigkeit über die naturrechtlichen Grenzen ausdehnen, z. B. bestimmen, daß Kinder unter sieben Jahren gar nicht, Minderjährige nur unter gewissen Bedingungen Verträge eingehen dürfen.

2. Der *Gegenstand* des Vertrags muß der *freien Verfügung* der Kontrahenten unterstehen, wenigstens soweit im Vertrag darüber verfügt wird. Er muß ferner *möglich* sein, weil sich niemand

zu Unmöglichem verpflichten kann. Endlich muß er *sittlich erlaubt* sein. Denn zu etwas Unsittlichem kann es keine Verpflichtung geben; sonst wäre man durch Vertrag verpflichtet, etwas zu tun, und durch das Naturgesetz verpflichtet, dasselbe zu unterlassen, was ein Widerspruch ist.

3. Von seiten der *Form* des Vertrags ist a) erfordert, daß die Willensübereinstimmung *innerlich* vorhanden und *nicht bloß äußerlich* erheuchelt sei. Von gesetzlichen Anordnungen abgesehen, kann nur der *Wille* Rechte auf andere übertragen oder von andern annehmen. Von einer Rechtsübertragung durch Gesetz kann aber in unserem Fall nach der Voraussetzung nicht die Rede sein, weil es sich um eine Übertragung durch *Vertrag* handelt. Ohne den innerlichen, zum Vertrag nötigen Willen ist mithin der Vertrag ungültig. Allerdings ist derjenige, der bloß äußerlich einwilligt, *in sehr vielen Fällen*, sei es nun auf Grund der positiven Gesetze, sei es kraft des Naturgesetzes, welches die ungerechte Schädigung des Nächsten verbietet, zur vertragsmäßigen Leistung verpflichtet, aber diese Pflicht wird nicht durch den Vertrag als solchen erzeugt. Außerdem braucht der Betrogene nicht zu glauben, der andere Kontrahent habe sich nicht verpflichten wollen. Dieses muß positiv bewiesen werden.

b) Die Einwilligung muß auch *äußerlich* kundgegeben werden. Die beiden Kontrahenten müssen wissen, was sie beiderseitig hingeben bzw. annehmen wollen, und dies kann nur durch Äußerung des Willens geschehen, und zwar muß diese Äußerung *gegenseitig* erfolgen und in der Absicht, dem *anderen* Kontrahenten seinen Willen kundzutun. Ohne diese Absicht kann höchstens eine materielle und zufällige, aber nicht eine formelle und bewußte Willenseinigung zustande kommen.

c) Die Einwilligung muß endlich *freiwillig* sein. Diese Freiwilligkeit kann sowohl durch *Unkenntnis* und *Irrtum* als durch *Zwang* und *Furcht* verhindert werden.

4. Der *Irrtum* kann ein *wesentlicher* oder *unwesentlicher* sein. *Wesentlich* ist der Irrtum, der sich auf die *Substanz* der Sache oder auf die *Art* des Vertrags bezieht; jeder sonstige Irrtum gilt als unwesentlich. So ist es ein wesentlicher Irrtum, wenn dem Käufer statt des bestellten Weines Bier oder Essig geschickt wird, oder wenn der eine Kontrahent eine Sache kaufen, der andere bloß leihen wollte. Ein derartiger wesentlicher Irrtum macht den Vertrag ungültig, weil tatsächlich keine Willenseinigung über dieselbe Sache oder Leistung vorhanden ist.

Ein *unwesentlicher* Irrtum hat, wenn er den Vertrag nicht *verursachte*, keinen Einfluß auf seine Gültigkeit, weil sonst kaum je ein Vertrag gültig abgeschlossen werden könnte. Solche nicht wesentliche Irrungen kommen in menschlichen Rechtsgeschäften gar zu leicht vor.

Ist er dagegen die Veranlassung oder Ursache des Vertrags gewesen, so muß man zwischen unentgeltlichen und entgeltlichen Verträgen unterscheiden. Die unentgeltlichen Verträge werden durch einen solchen Irrtum nichtig, weil dieselben als Wohltaten an andere ihrer Natur nach allseitige Freiwilligkeit voraussetzen; an dieser gebricht es aber, wenn ein Irrtum die Ursache des Vertrags ist. Die entgeltlichen Verträge hingegen werden durch einen unwesentlichen Irrtum in ihrer Gültigkeit nicht betroffen. Denn da solche Irrtümer bei Rechtsgeschäften leicht mit unterlaufen, so würden sich viele Mißstände ergeben, wenn alle Verträge wegen eines nebensächlichen Irrtums nichtig wären oder umgestoßen werden könnten. Wenn jedoch der unwesentliche Irrtum von einem der Kontrahenten durch absichtliche Täuschung verschuldet und der andere Kontrahent dadurch zum Vertragsabschluß bewogen wurde, so hat letzterer das Recht, nach Entdeckung des Irrtums den Vertrag rückgängig zu machen. Manche Rechtslehrer sehen sogar den Vertrag in einem solchen Fall als einfachhin ungültig an. Die meisten dagegen betrachten ihn als vorläufig gültig, d. h. für so lange gültig, als der Getäuschte nicht selbst die Auflösung desselben verlangt. Der letztere hat es also in seiner Gewalt, den Vertrag bestehen zu lassen, wenn ihm derselbe nach Entdeckung des Irrtums noch gefällt, oder aber ihn rückgängig zu machen, d. h. vom andern Kontrahenten zu verlangen, daß der Vertrag als nichtig angesehen und behandelt werde[1].

5. Gewalt hindert die Gültigkeit der Verträge, sobald sie die Freiheit eines der Kontrahenten ausschließt. Eine gewaltsam erzwungene Unterschrift ist rechtlich wertlos.

6. Die Furcht verhindert die Gültigkeit der Verträge, wenn sie die klare Besinnung und damit die erforderliche Freiheit raubt. Läßt die Furcht die nötige Besinnung bestehen, so wird ein Vertrag nur dann ungültig, wenn jemand einen andern absichtlich durch ungerechte und schwere Furcht zum Vertragsabschluß bestimmt hat und es sich um unentgeltliche Verträge handelt. Die gegenseitig belastenden dagegen werden aus sich nicht ungültig, können aber von demjenigen rückgängig gemacht werden, der das Opfer der ungerechten Furcht gewesen. Die Gründe hierfür sind analog denen, welche wir eben bei Besprechung der aus einem zufälligen Irrtum geschlossenen Verträge angeführt haben.

### Zweiter Artikel.

### Einteilung der Verträge.

Die Verträge lassen sich einteilen nach ihrer Wirkung, ihrer Form und ihrem Gegenstand.

[1] Vgl. Lehmkuhl, Theol. moral., I, n. 1262; Pruner, Moraltheologie, II³, n. 683.

1. Mit Rücksicht auf ihre formale Wirkung (Verpflichtung) unterscheidet man a) einseitige und zweiseitige Verträge (contractus unilaterales et bilaterales), je nachdem nur der eine der Kontrahenten eine Pflicht übernimmt oder beide. Ein angenommenes Versprechen und eine Schenkung sind einseitige Verträge, weil sie nur den einen Kontrahenten (den Versprechenden) binden; alle übrigen Verträge sind doppelseitig.

b) unentgeltliche und entgeltliche oder einseitig und gegenseitig belastende. Unentgeltliche (contractus gratuiti) sind diejenigen, die dem einen einen Vorteil gewähren, ohne ihm eine Last zugunsten des andern aufzulegen. Ein solcher Vertrag ist das angenommene Versprechen oder der Leihvertrag. Entgeltlich oder gegenseitig belastend (onerosi) sind die Verträge, welche beiden Kontrahenten eine Last auferlegen, z. B. der Mietsvertrag, Kauf und Verkauf usw. Alle entgeltlichen Verträge sind gegenseitig, aber nicht umgekehrt. So ist der Leihvertrag ein gegenseitiger, aber unentgeltlicher Vertrag, weil er seiner Natur nach nur dem einen zugunsten des andern eine Last auferlegt.

2. Das römische Recht unterschied zwischen eigentlichen Verträgen (contractus) und formlosen Abmachungen (pactum nudum). Pactum nudum hieß jede nicht in den bestimmten Formen abgeschlossene und deshalb vor Gericht nicht klagbare Übereinkunft. Die übrigen, in regelrechter Form eingegangenen Übereinkünfte hießen Verträge (contractus).

Diese Verträge wurden eingeteilt in Real-, Verbal-, Literal- und Konsensualkontrakte. Zur Klagbarkeit eines Übereinkommens war nämlich erfordert, daß entweder von der einen Seite schon eine Leistung (res) begonnen habe und eine Gegenleistung erheische — und so entstand der Realkontrakt —, oder die Übereinkunft mußte in bestimmter Wortform (verbis) ausgedrückt oder durch Eintragen in das Hausbuch (literis) abgeschlossen werden — und das waren die Verbal- bzw. Literalkontrakte. Nur ausnahmsweise konnte ein Vertrag durch bloße gegenseitige Willenserklärung abgeschlossen werden, wie z. B. beim Kauf. Derartige Verträge hießen Konsensualkontrakte. In den heutigen Rechten hat diese Unterscheidung keine Bedeutung mehr, weil die Verträge durch bloße Willenserklärung bindend und klagbar werden.

3. Eine weitere Einteilung ist die in benannte und unbenannte Verträge (contractus nominati et innominati). Benannt hießen jene Verträge, welche im Gesetzbuch einen eigenen Namen haben und eine gesetzlich bestimmte Klagbarkeit vor Gericht begründen. Alle übrigen Verträge heißen unbenannt und können nur auf

Grund der allgemeinen Rechtsgrundsätze klagbar gemacht werden. Man unterschied im römischen Recht vier Arten derselben nach der Formel: Do ut des; do ut facias; facio ut des; facio ut facias[1].

4. Rücksichtlich der Form lassen sich unterscheiden schriftliche oder mündliche, absolute oder bedingte, ausdrückliche oder stillschweigende Verträge. Stillschweigend heißt ein Vertrag, wenn er nicht durch förmliche Worterklärung eingegangen wird, sondern durch Handlungen, welche die Willenserklärung enthalten oder einschließen. Von den stillschweigenden Verträgen zu unterscheiden sind die sogenannten Quasikontrakte, d. h. Fälle, die bei vertragsähnlichem Tatbestand auf Grund des Gesetzes die Wirkung eines Vertrages haben, auch wenn die Willensübereinstimmung nicht vorhanden ist.

## Zweites Kapitel.

## Von den Verträgen im besondern.

### Erster Artikel.

### Die unentgeltlichen Verträge.

Die unentgeltlichen Verträge, welche nur der einen Vertragspartei eine Last auferlegen, sind das Versprechen, die Schenkung, der Leih- und Hinterlegungsvertrag und das Darlehen.

1. Das Versprechen ist ein Vertrag, durch den sich jemand unentgeltlich zu einer Leistung gegen einen andern verpflichtet. Erst wenn das Versprechen von diesem letztern angenommen ist, verpflichtet es, und zwar entweder aus Treue oder aus Gerechtigkeit, je nach der Absicht des Versprechenden.

2. Die Schenkung ist die unentgeltliche Übertragung des Eigentums an einer Sache oder einem Rechte auf einen andern. Wie das Versprechen wird auch die Schenkung erst durch die Annahme von seiten des Beschenkten rechtskräftig. Zur Gültigkeit ist erfordert, daß der Schenker die Sache frei veräußern und der andere dieselbe annehmen könne.

3. Der Leihvertrag ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern eine Sache zu zeitweiligem und unentgeltlichem Gebrauch überläßt. Ist der Leihvertrag von seiten des Verleihers beliebig widerruflich, so heißt er prekär (praecarium). Der Entleiher darf die geliehene Sache

[1] L. 5, pr. D. (19, 5). Dare bedeutet die Hingabe einer Sache oder eines dinglichen Rechts, facere jede sonstige Leistung. Wenn im Kontrakte Do ut des eine Sache gegen Geld umgetauscht wird, so ist der Vertrag ein Kauf, also kein unbenannter Vertrag mehr.

nicht vertragswidrig gebrauchen, sie nicht an Dritte verleihen und ist zur sorgfältigen Erhaltung derselben verpflichtet.

4. Der Hinterlegungsvertrag ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern eine Sache zur Aufbewahrung übergibt mit dem Vorbehalt, sie beliebig zurückfordern zu dürfen. Derselbe ist immer ein zweiseitiger Vertrag, durch den beide Vertragschließenden eine Verpflichtung übernehmen; wird aber von seiten des Verwahrers keine Belohnung verlangt, so ist er ein unentgeltlicher. Natürlich ist der Hinterleger verpflichtet, dem Verwahrer den Schaden zu ersetzen, der ihm durch das Aufbewahren der Sache entstanden ist, oder die Kosten, welche er für dieselbe aufgewendet hat. Der Verwahrer hingegen ist zu einer vernünftigen Sorgfalt für die Erhaltung der Sache verpflichtet und darf sie ohne besondere Ermächtigung nicht gebrauchen.

Nicht zu verwechseln mit dem Hinterlegungsvertrag ist die Einbringung von Sachen bei Gastwirten, die gewerbsmäßig Fremde beherbergen. Zur größeren Sicherheit des Eigentums der Reisenden pflegen die positiven Gesetze die Gastwirte auch in solchen Fällen zur sorgfältigen Aufbewahrung und zum allenfallsigen Schadenersatz zu verpflichten, wo sie aus dem bloßen Hinterlegungsvertrag nicht dazu verpflichtet wären.

5. Das Darlehen (mutuum) ist ein Vertrag, durch den das Eigentum an einer vertretbaren Sache (S. 135) auf einen andern übertragen wird mit der Verpflichtung, zur festgesetzten Zeit eine gleich große und gleich gute Quantität derselben Sache zurückzuzahlen. Zu den vertretbaren Sachen gehört auch das Geld. Dieses spielt aber heute eine andere Rolle als ehemals und ist gewöhnlich Gegenstand des entgeltlichen Zinsdarlehens, dessen Zulässigkeit wir jetzt zu untersuchen haben.

## Zweiter Artikel.

### Das Zinsdarlehen.

### § 1. Vorbegriffe.

1. Zins im weiteren Sinn ist die Vergütung, die der Eigentümer eines Gutes für die zeitweilige Überlassung der Nutzung desselben von andern erhält. In diesem Sinne reden wir auch vom Pacht- und Mietzins. In einem engeren Sinne bezeichnet Zins den sog. Kapitalzins, d. h. die Vergütung, die der Eigentümer für die zeitweilig überlassene Nutzung von Kapital (Kapital mit Ausschluß von Grund und Boden, S. 135) erhält. — Um den Kapitalzins besser zu verstehen, müssen wir ihn von der Kapitalrente unterscheiden. Wenn ein Schneider, der bisher in der Woche nur einen Anzug herzustellen vermochte, durch Anschaffung einer Nähmaschine das Doppelte fertigbringt, so kann er jetzt einen Wertüberschuß erzielen, der nicht nur ausreicht, um

die Auslagen für die Maschine zu decken, sondern ihm auch einen größeren Reingewinn abwirft. Dieses Mehr an Reingewinn schreibt er mit Recht der Maschine zu. Der Teil des Reingewinnes, der auf Rechnung des Kapitals kommt, heißt Kapitalrente, wenn der Eigentümer das Kapital selbst benutzt. Kapitalzins dagegen ist die Vergütung, die er von andern für die zeitweilig überlassene Nutzung von Kapital erhält. Selbstverständlich muß der Kapitalzins immer kleiner sein als die Kapitalrente, weil er aus dieser bestritten wird. Niemand würde von einem andern ein Kapital leihen, wenn er mit demselben nicht einen Gewinn erzielen könnte, der größer ist als der zu zahlende Kapitalzins.

Das Kapital wird in umlaufendes und stehendes eingeteilt. Umlaufendes Kapital ist dasjenige, welches beim Gebrauch seine bisherige Form verliert, mit seinem Wert ganz in das Produkt übergeht und deshalb nur einmal im Produktionsprozeß zur Anwendung kommt, z. B. Getreide, Früchte, Wein, Kohlen, Mehl, Futter usw. Zum umlaufenden Kapital gehören alle vertretbaren Sachen (S. 135), die zur Produktion gebraucht werden. Stehendes Kapital dagegen ist dasjenige, das seine Form im Produktionsprozeß nicht verliert, aber sich durch wiederholten Gebrauch allmählich abnutzt, wie z. B. Geräte, Maschinen, Fabrikgebäude, Zugtiere u. dgl. Zum umlaufenden Kapital wird auch das Geld gerechnet.

2. Was ist Geld? Ein materieller Gegenstand, der als allgemeines Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel und als allgemeines Wertmaß dient. Sobald die Kultur und damit die Arbeitsteilung auf eine höhere Stufe gelangt, vermag der einzelne nur den geringsten Teil seiner Bedarfsgegenstände selbst zu erzeugen. Er muß sich in einem Erwerbszweige ausbilden und durch Umtausch seiner Produkte mit andern das Nötige erwerben. Anfänglich wird der Tausch ohne Vermittlung zwischen den Konsumenten vollzogen. Der Bäcker wird von seinem überflüssigen Brot dem Fleischer, Weber oder Tischler geben und von diesen dafür unmittelbar das nötige Fleisch, Tuch, die nötigen Hausgeräte erhalten. Aber diese ursprünglichen Verhältnisse können nicht lange dauern. Der Weber wird vielleicht von dem Bäcker oder Tischler oder Bierbrauer mehr Gebrauchsgegenstände zu empfangen haben, als er selbst braucht. Er wird deshalb von seinen Schuldnern eine Ware zu erhalten wünschen, die er leicht aufbewahren und gegebenenfalls leicht gegen beliebige andere Waren umtauschen kann. Außerdem bedarf man beim Austausch eines bestimmten allgemeinen Maßstabes, mit dem man den Tauschwert der Waren messen und miteinander vergleichen kann. Dieses allgemeine Tauschmittel und Wertmaß, das auch als Wertaufbewahrer und Zahlungsmittel dient, ist das Geld.

Auf niedern Kulturstufen wurden verschiedene Gegenstände als Geld gebraucht: nicht nur Metalle, sondern auch Vieh, Pelzwerk, Muscheln. Noch heute dienen in einem Teile Afrikas die Kaurimuscheln als Geld[1]. Ein Gegenstand eignet sich um so besser zum Geld, je mehr er Dauerhaftigkeit, leichte Teilbarkeit und Transportfähigkeit besitzt. Diese beiden letzten Eigenschaften setzen voraus, daß auch ein verhältnismäßig kleiner Teil des Gegenstandes einen großen Wert habe und alle Teile gleichartig seien. Hieraus erklärt sich, warum bei den Kulturvölkern die Metalle, besonders die Edelmetalle Silber und Gold, allmählich fast alle andern Geldarten verdrängt haben.

Die Prägung der Metalle zu Münzen hat den Zweck, die zeitraubende und schwierige Arbeit des jedesmaligen Abwägens und Prüfens zu ersparen. Es lag in der Natur der Sache, daß das Münzrecht bald von der öffentlichen Gewalt als ein ausschließliches Recht (Münzregal) behandelt wurde. Fast nur auf diesem Wege konnte wirksam dem Betrug im Geldverkehr gesteuert werden. Auch ihr Ansehen allein konnte dem Geld durchschnittlich den Charakter eines allgemein anzuerkennenden Zahlungsmittel verschaffen.

Das Geld ist dem Gesagten zufolge nicht bloß Zeichen oder Repräsentant des Wertes (wie das Papiergeld), sondern ein Gut, das schon aus sich einen Gebrauchswert hat, wie z. B. die Edelmetalle, welche auf die schönste und dauerndste Weise gewisse Luxusbedürfnisse befriedigen. Dieser Gebrauchswert ist jedoch nur die Voraussetzung für die eigentlichen Geldfunktionen. Das Geld soll als Wertmaß, Tausch- und Aufbewahrungsmittel dienen. Man hat es mit einem Rade verglichen, welches im Getriebe des menschlichen Verkehrs die Existenz- und Produktionsmittel in die verschiedensten Teile des Ganzen hinführt.

3. Wie das Geld vom Kapital, so ist auch der *Geldzins* vom *Kapitalzins* streng genommen zu unterscheiden, obwohl sie innig miteinander zusammenhängen. Daß das stehende Kapital seinem Besitzer tatsächlich eine Kapitalrente einbringt, lehrt der tägliche Augenschein. Wer Maschinen und Fabriken besitzt, kann mit geringerer Arbeit und kürzerer Zeit mehr und oft auch bessere Produkte auf den Markt bringen. Ein Teil des Reingewinnes kommt auf Rechnung des Kapitals. Man kann deshalb das Kapital mit Recht *produktiv* nennen. Diese Produktivität ist der Rechtstitel für den Kapitalzins, wenn der Kapitalbesitzer die Nutzung seines Kapitals einem andern zeitweilig überläßt. Er könnte selbst durch Benutzung des Kapitals eine Kapitalrente beziehen. Wenn er diese Nutzung einem andern überläßt, so hat er das Recht, dafür ein Äquivalent, nämlich den *Kapitalzins* zu fordern.

[1] Andere Beispiele bei *Roscher*, Grundlagen, I, § 118, 119, und *Geistbeck*, Bilder aus der Völkerkunde (1883), 70 ff.

Folgt nun aus der Berechtigung des Kapitalzinses auch die des Geldzinses? Man könnte daran zweifeln, vor allem deshalb, weil das Leihkapital — abgesehen vom Geld — in stehendem Kapital besteht, bei dem die Substanz der Sache und der Gebrauch desselben sich trennen lassen. Das Eigentumsrecht bleibt bei dem Ausleiher, das Gebrauchsrecht dagegen geht auf den Entleiher über, der dafür dem Ausleiher eine Entschädigung (den Kapitalzins) bezahlt. Das Geld aber gehört zu dem umlaufenden Kapital, bei dem man Substanz und Gebrauch im Verkehr nicht trennen kann. Wer sein Geld verleiht, überträgt das Eigentumsrecht an den Entleiher, der nur die Verpflichtung übernehmen muß, eine gleich große Summe zur bestimmten Zeit zurückzugeben. Damit hängt innig zusammen, daß das Geld nicht ein unmittelbarer Produktionsfaktor ist; es ist seiner Natur nach unfruchtbar oder bringt aus sich keine neuen Werte hervor, sondern dient bloß dazu, die Produktionsgüter und die Werte überhaupt aus einer Hand in die andere überzuführen. Wer deshalb einem andern eine Geldsumme für eine bestimmte Zeit leiht, scheint kein Recht zu haben, nach Ablauf der bestimmten Frist außer der geliehenen Summe einen Zins, d. h. einen Zuschlag als Vergütung für die zeitweilige Überlassung des Geldes, zu fordern. Wäre diese Ansicht richtig, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Zins und Wucher[1]. Um in dieser Frage klarer voranzugehen, müssen wir verschiedene Zinstitel unterscheiden.

4. Unter Zinstitel versteht man die Gründe, auf die sich die Berechtigung des Zinsnehmens beim Darlehen stützt. Man unterscheidet innere und äußere, oder besser, allgemeine und zufällige Zinstitel.

Äußere oder zufällige Zinstitel sind solche, welche bloß zuweilen und unter besonderen Umständen vorliegen und deshalb in jedem einzelnen Fall nachgewiesen werden müssen; innere oder allgemeine dagegen sind solche, die allgemein vorhanden sind und deshalb im einzelnen Fall keines Beweises bedürfen.

Bei den älteren Rechtslehrern pflegen folgende vier äußere Zinstitel aufgezählt zu werden: a) entstehender Schaden (damnum emergens[2]), b) Gewinnverlust (lucrum cessans, c) besondere Ge-

[1] Dieser Anschauung entsprechend bedeutete ursprünglich im Lateinischen foenus und usura dasselbe. Erst in neuerer Zeit fing man an, den Namen usura (Wucher) auf den ungerechten Zins zu beschränken.

[2] Den Titel damnum emergens anerkennt schon der hl. Thomas ausdrücklich als rechtmäßig (De malo q. 13, a. 4 ad 14; ebenso S. th. 2, 2, q. 78, a. 2 ad 1). Den Titel lucrum cessans scheint er an der zuletzt genannten Stelle zu verwerfen. Aber nur scheinbar. Er redet bloß von dem Gewinn, den man nicht mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit voraussehen konnte, und verbietet nur, daß man diesen möglichen Gewinn selbst in Anschlag bringe. Daß sich aber jemand eine Ver-

fahr (Risiko) für das geliehene Kapital (periculum sortis[1]), d) vereinbarte Strafe (poena conventionalis). Der Darleiher durfte also auch nach der Ansicht der älteren Moraltheologen außer der Rückgabe der Summe noch eine Entschädigung fordern, wenn ihm durch das Darlehen ein Schaden entstand oder ein Gewinn entging, oder wenn dasselbe mit einem besondern Risiko verbunden war, oder endlich wenn der Entleiher ausdrücklich versprach, eine Zulage als Strafe zu bezahlen für den Fall, daß er schuldbarerweise zur bestimmten Zeit die geliehene Summe nicht zurückerstatte. In allen diesen Fällen handelte es sich nicht um das Darlehen als solches, sondern um Entschädigung für einen Nachteil oder eine Gefahr, die man zugunsten des Nächsten auf sich nahm. Anderer Ansicht dagegen war man in bezug auf den Zins bloß auf Grund des Darlehens selbst (vi mutui), wie wir gleich auseinandersetzen wollen.

## § 2. Zur Geschichte des Zinsnehmens.

Wenige Kapitel der Kulturgeschichte sind so lehrreich wie die Entwicklung der Anschauungen über das Zinsnehmen. Über wenige Fragen sind auch so viele und eingehende Untersuchungen angestellt worden.

1. Dem israelitischen Volke war es nicht gestattet von den Stammesgenossen, wohl aber von den Fremden Zinsen zu nehmen[2]. Es fragt sich, wie diese Erlaubnis zu verstehen sei. Manche meinen, dieselbe habe bloß den Sinn der Strafiosigkeit oder der Duldung eines notwendigen geringeren Übels gehabt[3]. Andere nehmen eine eigentliche Erlaubnis an, sei es nun auf Grund eines besondern Kriegsrechts[4] oder einer unmittelbaren Schenkung Gottes, des höchsten Herrn über alles Eigentum. Wieder andere endlich schließen aus dieser Erlaubnis, das Zinsnehmen müsse unter den tatsächlichen Verhältnissen seiner Natur nach nicht allgemein ungerecht gewesen sein. Heicl[5] meint, das Gesetz Dt. 23, 19—20, habe keine prinzipielle Bedeutung, es löse das Problem praktisch und zeitlich in casu. Das letztere ist richtig, aber diese Lösung darf doch den naturrechtlichen Prinzipien nicht widersprechen. Er macht

gütung bedingen dürfe, wenn er zugunsten eines andern der wahrscheinlichen oder sichern Aussicht auf einen Gewinn entsagen muß, leugnet der hl. Thomas nicht.

[1] Das periculum sortis findet sich schon in den Dekretalen Gregors IX. (c. 19 X h. t. V 19). Siehe Funk, Zins und Wucher (1868), 79. Auch das foenus nauticum des Justinianischen Rechts (D. 22, 2), das die Moralisten nicht beanstandeten, setzt den Titel einer besondern Gefahr für das geliehene Kapital als rechtmäßig voraus.

[2] Dt. 23, 19 f.: „Leihe nicht auf Wucherzins deinem Bruder Geld oder Speise oder andere Sachen, wohl aber dem Fremden" (alieno). Vgl. Ex. 22, 25; Lv. 25, 36.

[3] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 78, a. 2 ad 1; De malo q. 13, a. 4 ad 1.

[4] Ambros., L. de Tob. c. 15.

[5] Das alttestamentliche Zinsverbot, 74 (Biblische Studien, Bd. XII, Heft 4).

jedoch mit Recht darauf aufmerksam, daß Moses seinem Volke im Verkehr mit Fremden das Zinsnehmen nicht ohne schweren Schaden verbieten konnte; denn die Völker rings um Israel nahmen allgemein Zinsen. Ihnen konnte Moses das nicht verbieten, und sie waren gewiß nicht geneigt, den Israeliten zinslos Geld zu leihen. Deshalb wären die Israeliten im Geschäftsleben in einer viel ungünstigeren Lage gewesen als die Fremden und von diesen ausgebeutet worden, wenn sie von ihnen keine Zinsen hätten verlangen dürfen, selbst aber hätten Zinsen zahlen müssen. Dagegen konnte und wollte Moses die wucherische Ausbeutung der Israeliten untereinander verhindern.

2. Wie bei den Babyloniern und Assyriern war auch bei den Griechen schon früh das Zinsnehmen im Gebrauch; auch die Gesetze scheinen sich nicht ablehnend gegen das Zinsnehmen verhalten zu haben, wohl aber verurteilen es viele hervorragende Philosophen und Staatsmänner, so Plato[1], Aristoteles[2] und bei den Römern Cato[3], Seneca[4], Plutarch[5]. Die öffentliche Meinung der Römer über den Wucher leuchtet aus folgenden Worten Catos hervor: „Unsere Ahnen straften gesetzlich den Dieb um das Doppelte, den Wucherer um das Vierfache[6].“ Zur Zeit des Zwölftafelrechts scheint der Zins erlaubt gewesen zu sein[7], aber infolge von wiederholten Schuldunruhen wurde um 339 v. Chr. das Zinsnehmen verboten[8]. Die Volkspartei hielt an der Fortdauer des Zinsverbotes nachher immer fest, aber tatsächlich wurde später das Zinsnehmen wieder zugelassen. Zur Zeit der ersten Kaiser scheint in Italien der Zinsfuß zwischen 6 bis 4% geschwankt zu haben[9]. Kaiser Justinian schränkte die Zinserlaubnis, die er vorfand, ein, ohne sie ganz aufzuheben[10]. Die Kanonisten und Theologen erblickten vielfach in den Zinserlaubnissen des römischen Rechts eine bloße Duldung[11]. Bei den alten Germanen war nach Tacitus das Zinsnehmen unbekannt (Germ. c. 26).

3. Innerhalb der katholischen Kirche beschäftigte man sich schon früh mit der Zinsfrage, und die Kirchenschriftsteller verwerfen fast

[1] De leg. 5, 722. [2] Polit. 1, 3, 23.

[3] Bei Cic., De offic. l. 2, c. 25. [4] De benefic. 7, 10.

[5] In seiner Schrift *περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι.*

[6] De re rustica, praefat.: Maiores ita in legibus posuerunt, furem dupli condemnari, foeneratorem quadrupli.

[7] Tacitus, Annal. 6, 16. [8] Liv. 7, 42. Tacitus, Annales 6, 16.

[9] Vgl. Beloch im Handwörterbuch der Staatswissenschaften[2], Artikel „Zinsfuß“.

[10] L. 26, § 1, C. (4, 32); daselbst finden sich auch die Zinserlasse der früheren Kaiser zusammengestellt.

[11] Vgl. S. Thom., De malo q. 13, a. 4 ad 6; Zech, Rigor moderatus circa usuras, dissert. 2, c. 2, § 69 ff. (Migne, Cursus theologiae, XVI); De Lugo, De iust. et iure d. 25, s. 2, n. 13.

einstimmig den Zins. Bei den ältesten ist es allerdings nicht immer klar, ob sie bloß das Zinsnehmen der Kleriker verurteilen, und wenn die Verurteilung eine allgemeine ist, so bleibt zweifelhaft, ob sie jeden Zins oder bloß den übertriebenen verstehen; aber bei den späteren Kirchenschriftstellern und Konzilien tritt immer klarer hervor, daß sie jedes Zinsnehmen verbieten und zwar nicht bloß den Klerikern, sondern auch den Laien[1]. Die Synode von Elvira im Jahre 306 bestimmt, daß ein Kleriker, der das Zinsgeschäft betreibt, degradiert und exkommuniziert werde. Ein Laie solle, wenn ihm die Annahme von Zinsen (usuras) bewiesen sei, das erste Mal Nachsicht erlangen, wofern er für die Zukunft Besserung verspreche. Setzt er aber das Geschäft fort, so soll er aus der Kirche ausgeschlossen werden[2]. Das Konzil von Nicäa verbietet zwar nur den Klerikern das Zinsnehmen, aber mit Berufung auf einen Schrifttext (Ps. 14, 5), der für alle Menschen gilt. Die nachnicänischen Väter, wie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, verurteilten denn auch allgemein jedes Zinsnehmen als ungerecht und den göttlichen Geboten zuwiderlaufend[3].

Für die spätere Zeit von entscheidendem Einfluß wurde die Dekretale Leos d. Gr. Nec hoc quoque, die sich zwar nur an die Kleriker richtet, aber zugleich einen sehr scharfen Tadel gegen die zinsnehmenden Laien ausspricht[4]. Karl d. Gr. erließ im Jahre 789 auf der Aachener Reichssynode ein allgemeines strenges Zinsverbot[5], das später wiederholt erneuert wurde[6]. Erwähnt sei besonders das Konzil von Vienne (1311), das die Behauptung als häretisch verurteilte, das Zinsnehmen (exercere usuras) sei erlaubt. Das fünfte Laterankonzil, welches die früheren kirchlichen Zinsverbote erneuert, gibt zugleich eine genaue Begriffsbestimmung des Wuchers. „Darin besteht das eigentliche Wesen des Wuchers, daß man aus dem Gebrauch einer unfruchtbaren Sache ohne Arbeit, ohne Kosten und ohne Gefahr Gewinn und Frucht zu ziehen sucht[7]." Die letzte größere Entscheidung gegen das Zinsnehmen erging

[1] Über die Lehre der Kirchenväter in betreff des Wuchers s. Ratzinger, Die Volkswirtschaft, 232 ff.; Funk, Geschichte des kirchlichen Zinsverbots (1876), 2 ff.; Vermeersch, Quaestiones de iustitia n. 359 ff., und besonders Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (1907), 162 ff.

[2] Seipel, a. a. O. 175. [3] Ebd. 165.

[4] Vgl. Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter. Von Karl dem Großen bis Papst Alexander III., Freiburg 1905, 27.

[5] Ebd. 36.

[6] Ebd. 126. Eine Zusammenstellung der älteren kirchlichen Entscheidungen s. bei Zech, Rigor moderatus circa usuras, dissert. 1, § 67 ff.; Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1302; Funk a. a. O. § 8 ff.; derſ., Zur Geschichte des Wucherstreites (1901).

[7] Conc. Lat. 5, sess. 5: Ea est propria usurarum interpretatio, quando vi-

im Jahre 1745 von Benedikt XIV. (Encyclica Vix pervenit), der zwar die äußeren Zinstitel anerkennt, aber den Zins auf Grund des bloßen Darlehens als solchen mit Entschiedenheit verwirft.

4. Ein Hauptgrund, wegen dessen die Theologen und Kanonisten im Mittelalter einstimmig das Zinsnehmen verwarfen, wenn man von äußeren Zinstiteln absieht, war die Natur des Geldes als einer Sache, die durch die Benutzung verbraucht wird, bei der man daher in Tauschgeschäften nicht die Substanz und den Gebrauch getrennt in Anrechnung bringen darf, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Wer einem Käufer die Substanz des Weines und einem andern den Gebrauch verkaufen wollte, würde die Gerechtigkeit verletzen, weil er entweder dasselbe zweimal verkauft oder etwas verkauft, was gar nicht vorhanden ist. So ist es auch mit dem Geld[1]. Außerdem glaubte man, das Zinsnehmen verstoße gegen die ausgleichende Gerechtigkeit. Diese verlangt volle Gleichheit zwischen dem, was man hingibt und empfängt. Wer aber beim Darlehen außer der Zurückerstattung des Kapitals Zinsen verlangt, fordert mehr zurück, als er hingegeben. Hat er z. B. 100 Taler geliehen, so darf er — abgesehen von äußeren Titeln — nur 100 Taler zurückverlangen[2]. Fragt man weiter, warum man nach einem Jahr nicht mehr zurückfordern und die Last, das Geld ein Jahr lang zu entbehren, nicht in Anschlag bringen könne, so lautet die Antwort: weil am Ende des Jahres die 100 Taler den gleichen Wert haben wie am Anfang desselben[3].

5. Die Reformatoren Luther, Melanchthon und Zwingli „verwarfen im Einverständnis mit der alten Kirche das Nehmen von Zinsen[4]“. Eine Ausnahme machte Calvin, der es unter mancherlei Einschränkungen gestattete. Aber seine Anhänger ließen sich durch sein Ansehen nicht daran hindern, das Zinsnehmen allgemein zu verwerfen[5]. Fast gleichzeitig mit Calvin trat C. Molinäus und im 17. Jahrhundert Salmasius als Verteidiger des Zinsnehmens auf, von denen besonders der letztere viele Anhänger fand[6].

---

delicet ex usu rei, quae non germinat, nullo labore nullo sumptu nullove periculo lucrum foetusque conquiri studetur.

[1] So z. B. der hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 78, a. 1 et De malo q. 13, a. 4).

[2] Vgl. De Lugo, De iust. et iure disp. 25, s. 2, n. 10 et s. 3, n. 21.

[3] Wenn man den Montes pietatis, den öffentlichen Leihanstalten zugunsten der Armen, einen kleinen Zins gestattete, so war das keine Ausnahme vom allgemeinen Zinsverbot. Denn dieser sog. Zins war nur eine Entschädigung für die Mühewaltung der Angestellten. Vgl. Holzapfel, Die Anfänge der Montes pietatis, München 1903.

[4] Herzog, Real-Enzyklopädie, Artikel „Wucher“; daselbst die näheren Nachweise.

[5] Herzog, Real-Enzyklopädie, ebd.

[6] Über Molinäus und Salmasius vgl. Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins, I, 31ff.

6. Seit der Entdeckung Amerikas und dem großartigen Aufschwung des Handels, entstand in vielen Staaten und Städten die Gewohnheit, für ein geliehenes Kapital 5 Prozent Zinsen zu nehmen. In manchen Gegenden wurde diese Gewohnheit gesetzlich gebilligt oder geduldet. Durch diese immer mehr überhandnehmende Gewohnheit kamen die Beichtväter in nicht geringe Schwierigkeit. Eingehend schildert diese Schwierigkeiten und die daran sich knüpfenden Kontroversen B. Duhr in dem Aufsatz „Die deutschen Jesuiten im Fünfprozent-Streit des 16. Jahrhunderts[1]." Für die Beichtväter stellte sich immer mehr die Unmöglichkeit heraus, jedes Zinsnehmen zu verwerfen, die Theologen dagegen hielten an der alten strengen Lehre fest. Erst im 17. und 18. Jahrhundert fingen die Theologen an, die Gewohnheit des Zinsnehmens als in sich berechtigt hinzustellen. Namentlich verfocht der Kanonist Vitus Pichler S. J.[2] die Ansicht: wenn auch das Zinsnehmen an sich unerlaubt sei, so könne doch der Staat aus Rücksichten des Gemeinwohles dasselbe unter gewissen Bedingungen gestatten. Denn es liege im Interesse der Gesamtheit, daß die Gelder nicht müßig liegenbleiben, sondern zur Verwertung in Handel und Industrie in Umlauf gesetzt werden. Die öffentliche Gewalt könne deshalb denjenigen, welche ihre Gelder ausleihen, eine Belohnung oder Prämie zuerkennen und zugleich bestimmen, daß diese Prämie von dem Borger bezahlt werde, welcher den unmittelbaren Nutzen vom Darlehen habe. Nach dieser Ansicht ist also nicht das Darlehen selbst, sondern die Erlaubnis der öffentlichen Gewalt der Zinstitel (titulus legis civilis).

7. Trotz des Dekrets Benedikts XIV. traten gegen Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts auch katholische Gelehrte dafür ein, daß man das Geld heute in gewisser Beziehung fruchtbar nennen und für das Darlehen einen mäßigen Zins nehmen könne; so namentlich Kardinal de la Luzerne (1738—1821)[3] und Mastrofini († 1834)[4]. Die Kirche selbst hat erst seit Anfang des 19. Jahrhunderts in ihrer Haltung gegen das Zinsnehmen eine Änderung eintreten lassen. Eine förmliche Entscheidung zugunsten der Erlaubtheit des Zinsnehmens ist zwar noch nicht erfolgt, aber die römischen Kongregationen haben mit Billigung des Papstes zu wiederholten Malen erklärt, man solle diejenigen, welche einen mäßigen Zins nehmen, nicht im Gewissen beunruhigen. Anfänglich wurden diese Erklärungen durch den Beisatz

---

[1] Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 1900, 209 ff.

[2] Ad lib. 5. Decret. tit. 19, n. 8. Nach Lessius hat schon Alphons. Tostatus (Abulensis) diese Ansicht vertreten.

[3] Dissertation sur le prêt-de-commerce. Dijon 1823.

[4] Discussion sur l'usure; ein Werk, das wiederholt gedruckt wurde und auch in Rom Anerkennung fand.

eingeschränkt, es sei erlaubt, den Zins zu nehmen, den die Landesgesetze erlauben, in spätern Antworten fiel dieser Zusatz fort[1].

Diese Entscheidungen der kirchlichen Behörde haben nach der Erklärung der Moraltheologen nicht den Sinn einer bloßen Duldung, sondern den einer positiven Erlaubnis[2]. Auch das neue Kirchliche Gesetzbuch scheint allgemein einen mäßigen Zins zu gestatten.

Kanon 1543 lautet: Si res fungibilis ita alicui detur, ut eius fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur, nihil lucri ratione ipsius contractus percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore si iustus et proportionatus titulus suffragetur. Der erste Teil dieses Canons gilt allgemein von vertretbaren Sachen. Wer z. B. Getreide ausleiht mit der Bedingung, daß ihm etwa nach Ablauf eines Jahres ebensoviel Getreide derselben Art zurückerstattet werde, darf außer dieser Rückerstattung nichts fordern. Er hat keinen Rechtstitel auf einen Gewinn (abgesehen von zufälligen äußeren Titeln). Der zweite Teil des Kanons scheint speziell vom Gelddarlehen zu gelten. Denn nur bezüglich des Geldes kann man heute allgemein von einem lucrum legale, einem gesetzlich anerkannten oder festgesetzten Gewinn reden. Von diesem Gelddarlehen heißt es, man dürfe über einen gesetzlichen Gewinn übereinkommen. Das Geld wird also im allgemeinen als gewinnbringend vorausgesetzt und dem Verleiher das Recht zuerkennt, den gesetzlichen Gewinn vertragsmäßig zu fordern. Durch den Zusatz, der gesetzliche Gewinn dürfe nicht offenbar übermäßig sein, anerkennt der Kanon, daß es neben oder über dem Gesetz oder der Gewohnheit noch eine andere Norm gibt, an der man das Gesetz selbst nach seiner Gerechtigkeit prüfen kann. Und diese Norm ist keine andere als die allgemeine Schätzung und Praxis gewissenhafter Leute.

## § 3. Begründung der Erlaubtheit des Zinsnehmens.

Die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründet sich nach unserer Ansicht auf die heute nahezu allgemein vorhandene Möglichkeit, mit dem Geld sich an irgendeinem gewinnbringenden Unternehmen zu beteiligen und so mit demselben einen Gewinn zu erzielen.

---

[1] Eine große Zahl solcher Antworten findet sich in der Collectio Lacensis Concil. VI, 677 ff.

[2] Vgl. Ballerini-Gury, I², n. 605 nota. Das übersieht Jos. Landner (Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung, Graz 1918), der meint, die Kirche halte auch heute noch am alten strengen Zinsverbot fest. Auf die Anfrage, ob das Zinsnehmen erlaubt sei, antworte der Hl. Stuhl nur deshalb, diejenigen, welche den legalen Zins nehmen, seien nicht zu beunruhigen, weil sie fürchte, durch eine offene Antwort aus materiellen Sünden formelle zu machen (ebd.

Wir behaupten selbstverständlich nicht, das Zinsnehmen sei in jeder beliebigen Höhe gerecht; es gibt eine Grenze, über die hinaus der verlangte Zins ungerecht wird. Ebensowenig liegt es in unserer Absicht, die heutigen Zustände, auf welche wir die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründen, als ideale zu verteidigen. Wir behaupten bloß: so wie sich die volkswirtschaftlichen Verhältnisse tatsächlich gestaltet haben, und solange sie so bleiben, ist das Zinsnehmen innerhalb gewisser Grenzen nicht ungerecht.

1. Wer eine nach allgemeiner Anschauung gewinnbringende Sache für eine bestimmte Zeit einem andern überläßt, verletzt die Gerechtigkeit nicht, wenn er nach Ablauf dieser Zeit außer der Rückgabe der geliehenen Sache noch eine Entschädigung dafür verlangt, daß er während derselben Zeit auf die Möglichkeit verzichtete, selbst mit der geliehenen Sache Gewinn zu erzielen. Nun aber wird heute das Geld allgemein als gewinnbringend angesehen. Also ist der Darleiher berechtigt, nach Ablauf der festgesetzten Zeit außer der geliehenen Summe noch eine Entschädigung für den Gewinn zu verlangen, den er mit moralischer Gewißheit hätte machen können, auf dessen Möglichkeit er aber zugunsten des Entleihers verzichtete.

Wie in allen Rechtsgeschäften, so fordert auch beim Darlehen die Gerechtigkeit Wertgleichheit zwischen dem Dahingegebenen und dem Empfangenen. Überläßt aber jemand einem andern eine Sache, mit der nach allgemeiner Anschauung die Möglichkeit eines Gewinnbezuges stets verbunden ist, so entzieht er sich dadurch die Möglichkeit dieses Gewinnbezuges, und tritt dieselbe an den Entleiher ab. Das ist aber eine in Geld abschätzbare Leistung, für die er eine Entschädigung fordern darf, und diese ist in der bloßen Zurückerstattung der fruchtbringenden Sache nicht enthalten. Er hat also das Recht, eine solche Entschädigung als Zins zu verlangen.

Wir sagen: er hat das Recht. Der Darleiher kann unter Umständen aus Nächstenliebe verpflichtet sein, einem Nebenmenschen in der Not unentgeltlich ein Darlehen zu gewähren, auch wenn ihm dadurch ein Gewinn entgeht oder Schaden erwächst, aber eine Forderung der Gerechtigkeit ist dies nicht, und bloß darum handelt es sich zunächst in unserer Untersuchung.

S. 4). Aber die Antworten Roms haben, wie schon bemerkt, den Charakter einer wahren positiven Erlaubnis und deshalb ist die Erklärung Landners nicht richtig. Nach ihm würde auch die Kirche eine merkwürdige Rolle spielen. Sie hält am alten Zinsverbot fest, antwortet aber denen, die aus Gewissensbedenken anfragen, ob das Zinsnehmen erlaubt sei, immer ausweichend, die Zinsnehmer seien nicht zu beunruhigen, wenn sie nur bereit seien, sich ihren Entscheidungen zu unterwerfen, und zwar antwortet sie so aus Furcht vor dem Ungehorsam ihrer Kinder. Wäre ein solches Verhalten der gottgesetzten Verkünderin der Glaubens- und Sittenlehre würdig? Über Landner vgl. meine Besprechung in den „Stimmen der Zeit" (Bd. 97, 1919, S. 149 ff.).

Ist aber heute allgemein mit dem Geld die Möglichkeit eines Gewinnerwerbs verbunden, so daß dasselbe als eine gewinnbringende und in diesem Sinn als fruchtbare Sache angesehen werden kann? Wir glauben diese Frage ohne Bedenken bejahen zu dürfen. Zum Beweis dafür können wir uns schon auf die Tatsache berufen, daß so allgemein sich Leute finden, welche das Geld gegen eine bestimmte Entschädigung zu Produktionszwecken anzunehmen bereit sind, ja auf entgeltliche Entleihung desselben ausgehen. Auch in früheren Zeiten suchte man Geld zu borgen, aber fast nur zu rein konsumtiven Zwecken. Heute dagegen dient das Darlehen ganz überwiegend produktiven Zwecken: in Industrie, Landwirtschaft und Handel, und stets finden sich Geschäfte, die zu solchen Zwecken Geld aufzunehmen suchen. Diese Tatsache bliebe unerklärlich, wenn nicht nach allgemeiner Anschauung mit dem Geldbesitz durchschnittlich die Möglichkeit einer Gewinnerzielung gegeben wäre.

Der innere Grund dieser allgemeinen Überzeugung liegt in den heutigen wirtschaftlichen Verhältnissen. Daß das stehende Kapital, wie Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel, heute produktiv ist und dem Besitzer eine Rente (Kapitalrente) abwirft, haben wir schon bemerkt (S. 357 f.) und kann nicht geleugnet werden. Ist aber das Kapital produktiv, so auch das Geld, wenn man für dieses jederzeit produktives Kapital erhalten kann. Das ist aber heute der Fall. Das Geld funktioniert heute vorwiegend als Kapitalvermittler und damit erhält das Gelddarlehen den Charakter einer zeitweisen Überlassung des Verfügungsrechts über Kapital. Das Geld konnte zwar von jeher in Verbindung mit menschlicher Arbeit als ein Erwerbsfaktor angesehen werden. In der Hand des Kaufmanns wird es ein Erwerbsmittel. Ein Kaufmann, der doppelt so viel Waren umsetzt als ein anderer, wird durchschnittlich mehr als den doppelten Gewinn erzielen. Diesen Mehrgewinn verdankt er teilweise dem Gelde.

Solange nun die wirtschaftlichen Verhältnisse derart sind, daß nicht jeder zu jeder Zeit sein Geld in Kapital umsetzen und wirtschaftlich verwerten kann, wird man nicht allgemein das Geld für gewinnbringend halten. Anders, wenn einmal allgemein mit dem Geldbesitz die Möglichkeit der Beteiligung an gewinnbringenden Unternehmungen gegeben ist. In dieser Voraussetzung wird das Geld selbst zu einer gewinnbringenden Sache. Diese Voraussetzung trifft aber heute zu. Das Erwerbsleben hat besonders seit der Erfindung der Dampf- und elektrischen Maschinen und deren Verwertung im Verkehr und in Handel und Industrie (Eisenbahnen, Dampfschiffe, Fabriken, Telegraphen usw.) einen gänzlichen Umschwung erfahren. Diese Umgestaltung hat unzählige neue Unternehmungen ins Dasein gerufen, und es bildeten sich, weil die neuge-

schaffene Lage zwar große Kapitalien erheischte, aber denselben auch große Gewinne versprach, die verschiedenartigsten Gesellschaften zu Industrie-, Handels- und Verkehrszwecken. Besonders gewannen die Aktiengesellschaften und die sonstigen Gesellschaften mit beschränkter Haft in allen Kulturländern eine gewaltige Ausdehnung[1]. Die unzähligen neuentstandenen Erwerbsgesellschaften zogen alles sonst müßig gebliebene Geld in den Kreis des Erwerbslebens und boten auch den kleineren Kapitalbesitzern jederzeit Gelegenheit, ihr Geld gewinnbringend anzulegen. Ist nun aber, moralisch genommen, allgemein mit dem Geldbesitz die Möglichkeit des Gewinnerwerbs verbunden, so hat derjenige, der einem andern eine Summe ausleiht, das Recht, außer der Rückgabe des Kapitals sich noch eine Entschädigung für den zeitweiligen Verzicht auf dasselbe auszubedingen. Der Geldzins stützt sich auf den Kapitalzins und ist im Grunde mit diesem identisch.

Der von uns verteidigte Titel des Zinsnehmers ist nicht der Titel des entgehenden Gewinnes. Denn dieser ist ein zufälliger, rein äußerlicher Titel, der für jeden einzelnen Fall nachgewiesen werden muß. Dagegen braucht nach uns die Zinsberechtigung nicht mehr im einzelnen nachgewiesen zu werden, weil sie in der heutigen wirtschaftlichen Funktion des Geldes begründet und nach der allgemeinen Anschauung regelmäßig vorhanden ist. Außerdem ist ihr eigentlicher Grund nicht der entgehende Gewinn, sondern der zeitweilige Verzicht auf die Möglichkeit, selbst Gewinn zu erzielen. Man beachte auch, daß die Ansicht über den Wert der Dinge sich nach dem richtet, was durchschnittlich oder allgemein geschieht, nicht nach dem, was in seltenen Ausnahmefällen vorkommen mag.

Nur eine Schwierigkeit könnte man gegen die gegebene Erklärung er-

[1] Wir haben jetzt nicht zu untersuchen, ob dieses rasche Umsichgreifen der Gesellschaften mit beschränkter Haft, namentlich der Aktiengesellschaften besonders erfreulich war oder nicht, wir wollen überhaupt hier keine Lobrede auf dieselben halten, sondern wir behaupten bloß eine Tatsache, die unleugbar vor aller Augen liegt. Im Jahre 1911 gab es im Deutschen Reich 5341 Aktiengesellschaften mit einem Nominalkapital von 16 283 Millionen, außerdem Gesellschaften mit beschränkter Haft 22 179 mit einem Nominalkapital von 4222 Millionen Mark. Im Jahre 1919 belief sich die Zahl der Aktiengesellschaften auf 5714 mit einem Nominalkapital von 21 038 Millionen Mark und die der Gesellschaften mit beschränkter Haft auf 33 828 mit einem Nominalkapital von 6005 Millionen Mark. In Großbritannien und Irland bestanden im Jahre 1910: 51 787 Aktiengesellschaften mit einem Nominalkapital von 44 443 Millionen Mark. Vgl. Statistisch. Jahrbuch für das Deutsche Reich 1912 (Internat. Übersichten), S. 53* und 1920, S. 229. In andern Gegenden ist das Aktienwesen ähnlich entwickelt. — Man könnte gegen unsere Beweisführung einwenden, der Besitz von Aktien sei nur reicheren Leuten möglich. Allein auch unbemittelte Leute können Aktien besitzen, das geht aus der Tatsache hervor, daß z. B. in England der Betrag der in den Händen der Arbeiter befindlichen Industrie- usw. Aktien schon im Jahre 1897 auf 100 Mill. Pfd. Sterling (2 Milliarden Mark) geschätzt wurde. Vgl. Soziale Praxis, 6. Jahrg. (1897), Sp. 949.

heben. Der mögliche Gewinn darf nach den Theologen, solange er nicht gewiß ist, nicht zu seinem vollen Betrag in Ansatz gebracht werden. Der Darleiher muß zugleich die Gefahren und Mühen in Anrechnung bringen, welche ihn die Erreichung des Gewinnes kosten würde. Ein bloß möglicher, zukünftiger Gewinn hat nicht denselben Wert wie ein gleichgroßer gegenwärtiger. Das ist alles ganz richtig und wird auch tatsächlich beim Darlehen befolgt. Die Zinshöhe, wie sie, abgesehen von ungerechter Beeinflussung, auf dem Geldmarkt unter der Herrschaft von Nachfrage und Angebot bestimmt wird, bleibt durchschnittlich unter der vollen Höhe des voraussichtlichen Gewinnes (der Kapitalrente s. oben S. 357). Denn da heute die Anleihen meist produktive Zwecke verfolgen, so würde niemand Geld auf Zinsen borgen, wenn er nicht begründete Hoffnung hätte, durch seine Unternehmung mehr zu gewinnen, als zur Abtragung der Zinsen erforderlich ist.

Das gilt aber nicht von den Notdarlehen, die hauptsächlich zu konsumtiven Zwecken oder zur Instandhaltung eines im Gange befindlichen Geschäftes gemacht werden und bei denen die Not den Borger in die Gewalt des Wucherers gibt. Um ungerechter Ausbeutung fremder Not vorzubeugen, ist es deshalb das Recht und kann die Pflicht der öffentlichen Gewalt sein, eine Maximalgrenze des Zinses festzusetzen[1].

2. Bisher haben wir das Geld als Vermittler der Beteiligung am Erwerbsleben betrachtet und daraus auf seinen gewinnbringenden Charakter geschlossen. Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir die Funktion des Geldes als allgemeines Tausch- und Wertaufbewahrungsmittel ins Auge fassen. Der Wert des Geldes als Tauschmittel richtet sich nach dem Werte der Güter, die man dagegen einlösen kann. Ist die wirtschaftliche Lage eine derartige, daß man mit dem Geld, von besondern Umständen abgesehen, nur Genußgüter erhandeln kann, so hat es auch nur den Wert solcher Genußgüter. Kann man dagegen um Geld beliebig produktive, fruchtbringende Güter erwerben, so steht es im Wert solchen Gütern gleich. Solange ich für eine bestimmte Geldsumme ein Pferd, ein Haus, einen Acker erstehen kann, gilt mir das Geld gerade soviel als die genannten Dinge.

Bis in die neuere Zeit herein waren aber nicht beliebig fruchttragende Güter für Geld zu haben. Grund und Boden war, weil meist gebunden, nur selten käuflich. Die meisten Ländereien waren im Besitz von Fürsten, Bischöfen, adeligen Geschlechtern, Abteien, Pfründen usw. und kamen selten auf den Markt. Ebenso waren bedeutende Unternehmungen, die mit fremdem Gelde arbeiteten, verhältnismäßig selten. So hatte das Geld, von besondern Verhältnissen abgesehen, vorwiegende Bedeutung für die Beschaffung der nötigen Bedarfsgegenstände, nur untergeordnet

[1] Vgl. hierüber H. Pesch, „Liberalismus, Sozialismus und christl. Gesellschaftsordnung", I, 351 ff.

diente es der Produktion[1]. Diese Verhältnisse haben sich heute ganz geändert. „Um Geld ist alles feil", das gilt auf wirtschaftlichem Gebiet. Mit Leichtigkeit kann man um Geld Grundstücke oder Häuser oder sonst ein gewinnbringendes Kapital ganz oder als Teilhaber erwerben. Deshalb wird das Geld heute diesen Produktivgütern gleichgeachtet[2].

## § 4. Bestätigung der vorgebrachten Zinstheorie durch den Vergleich mit andern Theorien.

Die eben entwickelten Anschauungen über das Zinsnehmen sind nicht etwa neu und unerhört, sondern schon längst von verschiedenen Seiten, wenn auch nicht immer mit denselben Ausdrücken, vorgetragen worden.

Viele Volkswirtschaftslehrer betrachten den Kapitalzins als den Preis oder Entgelt für die Überlassung der Nutzung eines Kapitals. Das ist nur eine andere Ausdrucksweise für die von uns vertretene Ansicht. Genauer ist es allerdings, wenn man mit v. Hermann[3] den Geldzins als die Vergütung für die Entbehrung der Nutzung des eigenen Vermögens seitens des Darleihers auffaßt. Denn bei Darlehen geht das Eigentumsrecht der geliehenen Sache an den Entleiher über.

Neuerdings hat man den Zins als den Preis einer ökonomischen Leistung des Verleihers an den Entleiher hingestellt. Unter den heutigen Wirtschaftsverhältnissen sei mit der Kreditleistung regelmäßig die Gewährung realer Möglichkeit produktiver Werterzeugung verbunden. Diese Wirkung könne der Gläubiger unter den heutigen Wirtschaftsverhältnissen als wertlich schätzbare Wirkung seiner Leistung ansehen und sich deshalb vergüten lassen[4]. Diese Ansicht ist richtig, führt aber zu der unsrigen. Woher kommt es, daß das Darlehen heute als

[1] Unter den Gründen, warum bei fast allen Völkern auf niederer Kulturstufe sich eine große Abneigung gegen das Zinsnehmen geltend macht, erwähnt Roscher (Grundlagen der Nationalökonomie, § 190) auch den, daß der Ankauf von Ländereien sehr selten, auch gesetzlich erschwert sei und infolge davon Anleihen zu diesem Zwecke fast gar nicht vorkommen. Überhaupt führt nach demselben Schriftsteller auf den niederen Kulturstufen fast nur die Not zu Anleihen.

[2] Lehmkuhl S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach, XVI, 476 ff., und desselben Theol. mor. I, n. 1313 ff. Am 18. April anerkannte die Pönitentiarie in einer Antwort den fruchtbringenden Charakter des Geldes. Sie antwortete einem Bischof auf die Frage nach der Höhe des erlaubten Zinses, da es gefährlich sei, in bezug auf die Frucht des Geldes (fructus pecuniae) eine allgemeine Regel aufzustellen, so möge der Fragesteller die Sache in den einzelnen Fällen nach der allgemeinen Praxis entscheiden, welche die gewissenhaften Leute in den betreffenden Orten und Zeiten beobachten. Vgl. Lehmkuhl, ebd. n. 1316 Anm.

[3] Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins, I, 236 ff.

[4] H. Pesch in der Zeitschrift für kathol. Theologie, XII, 395 u. 969.

eine ökonomische Leistung in einem andern Sinn angesehen werden kann als z. B. im Mittelalter? Nur daher, weil das Geld selbst eine ganz andere Bedeutung hat als ehemals. Nur insoweit die Möglichkeit des Gewinnbezuges *als dem Geld selbst anhaftend gedacht wird*, kann die Ausleihung desselben als eine ökonomische Leistung aufgefaßt werden, die mehr zurückzufordern berechtigt als die bloße geliehene Geldsumme. Wir glauben daher, daß diese Ansicht sich sachlich nicht von der unserigen unterscheidet.

Nicht wenige Nationalökonomen suchen den Zins als „*Entbehrungslohn*" des Kapitalisten zu rechtfertigen. Anstatt sein Geld zu verzehren, zieht er es vor, es aufzusparen und produktiv zu verwerten. Das „Opfer", welches im Genußverzicht liegt, heischt eine Entschädigung, und diese besteht im Zins. So im wesentlichen *Senior*[1].

Daß bei der Kapitalbildung das Sparen oder der Verzicht auf den augenblicklichen Genuß auch mitwirkt, unterliegt keinem Zweifel. Nur wer zur rechten Zeit auf den augenblicklichen Genuß zu verzichten und zu sparen weiß, wird emporkommen. Aber allgemein den Zins als Entbehrungslohn, als Entschädigung für das „Opfer" des gegenwärtigen Genusses hinstellen, geht nicht an, am allerwenigsten heute, wo die größten Gewinne auf Kapitalisten fallen, die ihrem Herzen keinen Genuß versagen[2]. Auch gibt das persönliche Opfer als solches noch kein Anrecht auf Entschädigung, weil dasselbe für den Entleiher wirtschaftlich wertlos ist. Vielleicht will übrigens Senior nur sagen: der Zins sei die Entschädigung für die Überlassung des Geldes, mit welchem der Eigentümer selbst Gewinn erzielen könnte, aber der Ausdruck „Entbehrungslohn", „Opfer" ist jedenfalls sehr unglücklich gewählt.

Andere Schriftsteller unterscheiden zwischen *Produktiv-* und *Konsumtivdarlehen*, je nachdem der Borger das geliehene Kapital zur Bestreitung seiner Bedürfnisse oder aber zur Produktion (Gewinnerzielung) gebrauchen will. Beim Konsumtivdarlehen sei das Zinsnehmen unerlaubt, weil es seiner Natur nach auf die Ausbeutung fremder Not abziele; beim Produktivdarlehen dagegen sei die Forderung

---

[1] *Böhm-Bawerk*, a. a. O., I, 320.

[2] Mit bitterem Spott geißelte schon *Lassalle* (Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch, Berlin 1874, 89) diese Entbehrungstheorie: „Der Kapitalprofit ist der ‚Entbehrungslohn'! Glückliches Wort, unbezahlbares Wort! Die europäischen Millionäre Aszeten, indische Büßer, Säulenheilige, welche auf einem Bein auf einer Säule stehen, mit weit vorgebogenem Arm und Oberleib und blassen Mienen einen Teller ins Volk streckend, um den Lohn ihrer Entbehrungen einzusammeln! In der Mitte und hoch über alle seine Mitbüßer hinausragend als Hauptbüßer und Entbehrer das Haus Rothschild! Das ist der Zustand der Gesellschaft! Wie ich denselben nur so verkennen konnte!"

eines mäßigen Zinses zulässig, weil dem Gelde, wenigstens heute, Produktivität zukomme[1].

Durch letzteres Zugeständnis widerlegt sich die Ansicht selbst. Wenn das Geld allgemein als fruchtbringend angesehen wird, so ist das Zinsnehmen auch beim Konsumtivdarlehen nicht ungerecht. Es mag gegen die Liebe sein, einem Nebenmenschen in seiner Not nicht zinslos Geld vorzustrecken, eine Verletzung der Gerechtigkeit ist es nicht, wofern das Geld als fruchtbringend anerkannt wird. Bei Beurteilung der Gerechtigkeit im Austausch kommt es nicht auf das an, was der Empfänger mit dem Gegenstand anfangen will, sondern bloß auf diesen Gegenstand selbst. Eine Verletzung der Gerechtigkeit liegt nur dann vor, wenn ich mehr zurückfordere, als die Last beträgt, die ich bei der Dahingabe auf mich nehme. Das ist aber beim Darlehen auf mäßige Zinsen unter Voraussetzung der Produktivität des Geldes nicht der Fall.

Böhm-Bawerk[2] leitet die Berechtigung zum Zins aus der Wertdifferenz zwischen den gegenwärtigen und zukünftigen Gütern oder Kapitalien ab. Ein gegenwärtiges Gut wird einem zukünftigen gleichen Gut vorgezogen und deshalb auch teurer bezahlt. Das liegt in der Unsicherheit der Zukunft und in dem geringen Bedacht, welchen die Menschen auf ihre zukünftigen Bedürfnisse zu nehmen pflegen; ferner darin, daß die technisch ergiebigsten Produktionsmethoden diejenigen sind, bei welchen man sich langwierige Produktionsumwege gestatten kann und die gegenwärtigen Güter eine höhere Bedeutung erlangen als die zukünftigen, die man noch nicht verwerten kann[3]. Diese Theorie läßt sich so erklären, daß sie mit der unserigen übereinstimmt. Ein bestimmtes Kapital, das ich jetzt besitze, hat einen größeren Wert für mich als das gleiche Kapital nach einem Jahre, weil ich mich mit dem gegenwärtigen Kapital im kommenden Jahre an der Produktion beteiligen und so Gewinn erzielen kann, nicht aber mit demselben Kapital, das ich erst nach einem Jahre erhalte. Bleibt man aber bei der bloßen Zeitdifferenz, so vermag diese Theorie nicht zu erklären, warum bei gleichbleibender Zeitdifferenz der Zins bald steigt bald sinkt. Man sieht auch nicht ein, warum man nach dieser Theorie nicht zu allen Zeiten hätte Zins nehmen können. Denn immer konnte man sich auf diese Zeitdifferenz beim Ausleihen von Kapital berufen.

A. Schäffle und A. Wagner gründen die Berechtigung des Kapitalzinses überhaupt auf die Dienste, welche die Kapitalisten als

---

[1] Ratzinger, Volkswirtschaft in ihren sittl. Grundlagen[2], 10 u. 264.

[2] Kapital und Kapitalzins, II, 300.

[3] Neuestens hat, wenn ich ihn richtig verstehe, L. F. H. Regout (Het Rentevraagstuk, s'Hertogenbosch 1922) die Ansicht Böhm-Bawerks adoptiert.

„Funktionäre der Gesamtheit für die Bildung und Beschäftigung des nationalen Produktionsmittelfonds" leisten. Der Kapitalgewinn ist der Lohn für die Disponier- und Spartätigkeiten der Kapitalisten bei der Bildung und Verwendung der Privatkapitalien. Aber wie will man von diesem Standpunkt erklären, daß heute viele mit sehr geringer geistiger und leiblicher Anstrengung ein großes Einkommen aus Zinsen beziehen? Oder soll man alle diese großen und kleinen Rentner der Ungerechtigkeit beschuldigen? — Der genannten Ansicht liegt übrigens die Anschauung zugrunde, die auch von Damaschke und den Bodenreformern in bezug auf den Boden vertreten wird, das Eigentum beruhe auf einer staatlichen Konzession und der Eigentümer sei sozusagen ein öffentlicher Beamter, der einen Teil des Nationalvermögens für die Gesamtheit verwaltet. Diese Anschauung ist unrichtig und mündet, folgerichtig durchgeführt, in den Sozialismus (vgl. oben S. 282 f.).

## § 5. Erklärung der veränderten Stellung der Kirche zum Zinsnehmen.

1. Auf Grund der dargelegten Ansicht über die Erlaubtheit des Zinses unter den heutigen volkswirtschaftlichen Umständen erklärt sich nun leicht, wie die Kirche ihre Stellung zum Zinsnehmen ändern konnte, ohne ihren Prinzipien etwas zu vergeben. Das Geld ist an sich bloßes Tauschmittel, das wohl in der Hand des Geschäftsmannes, aber nicht in der eines jeden Einkommensquelle bildet. Aus sich ist es unproduktiv und kann nur unter zufälligen Umständen zu einem Entgelt über die geliehene Summe hinaus berechtigen. Erst in neuerer Zeit haben die wirtschaftlichen Verhältnisse einen solchen Umschwung erfahren, daß das Geld anfing, eine ganz andere wirtschaftliche Rolle zu spielen, und seinem Besitzer durchweg die Möglichkeit eines Gewinnes verschaffte.

Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn die Kirche das Zinsnehmen früher verbot, heute dagegen gestattet. Die älteren kirchlichen Bestimmungen betreffen das Geld nach seiner wesentlichen Funktion als Tauschmittel und Wertmesser, die ihm allezeit und überall zukam und die zur Zinsnahme nicht berechtigen kann; die neueren Entscheidungen hingegen betreffen das Geld nach der konkreten wirtschaftlichen Bedeutung in den heutigen Wirtschaftsverhältnissen, die ihm den Charakter eines gewinnbringenden Geschäfts- oder Unternehmungswerkzeuges verleiht. Es wäre ein Irrtum gewesen, hätte die Kirche im Mittelalter dem Gelde die Bedeutung beigelegt, welche erst eine Folge des modernen wirtschaftlichen Umschwunges ist, und ebenso wäre es ein Mißgriff, wenn sie heute noch an den alten Bestimmungen festhielte, nachdem das Kapital und damit auch das Geld eine ganz ver-

änderte Bedeutung gewonnen hat. Durch letztere Bemerkung wird auch der oben (S. 364) angeführte Beweis der Kanonisten und Theologen gegen das Zinsnehmen unter den heutigen Verhältnissen hinfällig.

2. Daß die Theologen bei diesem allmählichen Übergang nicht gleich ihre Ansicht änderten, darf uns nicht wundern. Die Untersuchung und Feststellung der tatsächlichen wirtschaftlichen Verhältnisse ist zunächst nicht Sache der Gottesgelehrten, sondern der Volkswirtschaftslehrer. Außerdem handelt es sich hier um einen langsamen, allmählichen Übergang, welcher von denjenigen, die inmitten desselben stehen, sehr schwer bemerkt wird. Wir wissen wohl das Mannes- und Jünglingsalter zu unterscheiden, aber wer wollte den Tag oder die Woche bestimmen, wo der Jüngling ein Mann wird? Das kann niemand, am allerwenigsten derjenige, der selbst gerade zum Manne heranreift. So ist es uns heute leicht, die vollendete Umwandlung zu erkennen. Aber diejenigen, die in der Übergangsperiode lebten, konnten sie nicht so leicht bemerken. Haben nicht selbst Volkswirtschaftslehrer aller Richtungen bis in das 19. Jahrhundert hinein das Zinsnehmen verworfen? Um wieviel weniger darf man es den Theologen verübeln, daß sie lange an der überlieferten Ansicht festhielten.

Daß übrigens auch die Theologen nicht ganz der im Werden begriffenen Neugestaltung sich verschließen konnten, geht daraus hervor, daß viele anfingen, die Erlaubtheit des Zinses auf Grund eines staatlichen Gesetzes zu verteidigen. Aber die Unzulänglichkeit dieses Titels für unsere Zeit ergibt sich schon aus dem Umstand, daß die gesetzlichen Schranken für die Höhe des Zinsfußes in den meisten Ländern gefallen sind. Man kann sich auch nicht auf eine allgemeine Rechtsgewohnheit berufen. Denn die Zinshöhe schwankt nicht nur in verschiedenen Gegenden, sondern auch in denselben Gegenden so sehr, daß wohl niemand anzugeben vermag, bis wieweit nach der Gewohnheit dieselbe steigen dürfe. Wohl wenige haben heute das Bewußtsein einer solchen Gewohnheit mit Gesetzeskraft. Entweder muß man also annehmen, das Zinsnehmen sei gar nicht erlaubt, oder es sei bis zu jeder beliebigen Höhe erlaubt. Beide Annahmen sind unhaltbar. Wenn das Gesetz der Grund der Berechtigung des Zinsnehmens überhaupt ist, so muß es auch die Höhe bestimmen, bis zu welcher diese Berechtigung geht.

Die Erklärung der Zinsberechtigung durch die Staatsgesetze scheint uns auch eine Erklärung der Ursache durch ihre Wirkung zu sein. Denn die Staatsgesetze sind den ökonomischen Verhältnissen nicht vorausgeeilt, sondern nachgefolgt. Erst in dem Maß, als infolge der Neugestaltung der Verhältnisse die früheren Gesetze immer unhaltbarer wurden, ließ

man von der ursprünglichen Strenge nach und bequemte sich den neuen Verhältnissen an. Wenn man sagt, heute seien die äußeren Zinstitel in der Regel vorhanden, so kann das höchstens vom Titel des entgehenden Gewinnes verstanden werden. Denn daß der Titel des entstehenden Schadens oder eines besonderen Risikos oder der Konventionalstrafe in der Regel vorhanden sei, wird wohl niemand behaupten wollen. Warum kann man aber allenfalls den Zinstitel des entgehenden Gewinnes in der Regel geltend machen? Weil man eben heute in der Regel oder sagen wir besser moralisch genommen allgemein mit dem Geld Gewinn erzielen kann.

3. Der Vorwurf Endemanns[1] und anderer, die Kirche habe durch ihre Wuchergesetze die volkswirtschaftliche Entwicklung gehemmt, ist unberechtigt. Bücher schreibt: „Das kanonische Zinsverbot entsprang darum nicht moraltheologischer Beliebung, sondern ökonomischer Notwendigkeit[2].“ So ist es. Wir haben schon mit Roscher bemerkt, daß auf niedriger volkswirtschaftlicher Kulturstufe Anleihen fast nur aus Not gemacht werden, und zwar vorzüglich zu konsumtiven Zwecken. Das war ohne Zweifel die Lage, welche die Kirche vorfand. Unter den gegebenen Verhältnissen war das Zinsnehmen nur ein Mittel zur Ausbeutung der Notleidenden. Wenn uns trotz der schärfsten kirchlichen und staatlichen Strafgesetze von allen Seiten Klagen über maßlose Ausbeutung entgegentönen, was wäre geschehen, wenn die Kirche dem Wucher freien Lauf gelassen hätte? Es ist ein Ruhm für die Kirche, daß sie furchtlos als Beschützerin der Notleidenden gegen ungerechte Ausbeuter auftrat. Man lese nur die Schilderungen der Kirchenväter, besonders des hl. Ambrosius, von dem Treiben der Wucherer im sinkenden römischen Reich[3], und man wird von Dank erfüllt gegen jene Männer, die so unerschrocken zum Schutz der Armen den Reichen und Mächtigen entgegentraten.

Wer übrigens den Kirchenvätern nicht glauben will, glaube wenigstens dem Kaiser Justinian, der behauptet (Novell. 32, praef.), in den thrakischen Provinzen des römischen Reiches hätten Kornwucherer manche Bauern um ihr ganzes Land gebracht, so daß einige flohen, andere verhungerten und das Elend nicht geringer war, als wenn ein Einfall der Barbaren stattgefunden hätte. Diese

[1] Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre, I, 15 ff.

[2] Die Entstehung der Volkswirtschaft (1901). Vgl. Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher usw., 65 u. 178. Selbst K. Marx (Kapital, III, 1, 150) meint: „Es waren die Wuchergesetze im Mittelalter gerechtfertigt.“ Und Oncken (Geschichte der Nationalökonomie, I, 134) schreibt: „Was die Kirche bekämpfte, war der Wucher, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen in jeder Form, nicht bloß beim Zinsgeschäft.“

[3] Vgl. Ratzinger, Volkswirtschaft in ihren sittl. Grundlagen², 286 ff.

Übel hatten sich nach der Völkerwanderung, mit der wieder ein Zustand halber Barbarei zurückgekehrt war, noch verschlimmert. Die Kapitularien unter den fränkischen Herrschern sind voll von Klagen über wucherische Ausbeutung. Später wirkte der Raubzug der jüdischen Wucherer so verheerend, daß Papst Innozenz III. von der Gefahr der Verarmung des christlichen Volkes durch die wuchertreibenden Juden spricht.

Man kann der kirchlichen Gesetzgebung keinen Vorwurf daraus machen, daß sie der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft nicht vorauseilte, sondern nachfolgte. Das liegt in der Natur der Sache und gilt nicht minder von der staatlichen Gesetzgebung. Die positiven Gesetze passen sich den jeweiligen konkreten Verhältnissen an, wie das Kleid dem heranwachsenden Jüngling.

## Dritter Artikel.

### Die übrigen gegenseitig belastenden Verträge.

### § 1. Miete, Pacht, Lohnvertrag.

1. Die Miete ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern den Gebrauch einer nicht vertretbaren Sache gegen Entgelt (Mietzins) für eine bestimmte Zeit überläßt. Während beim Darlehen das Eigentumsrecht an der geliehenen Sache auf den Entleiher übergeht, bleibt dasselbe in der Miete beim Vermieter. Nur das Gebrauchsrecht geht auf den Mieter über. Wird außer dem Gebrauch auch der Fruchtgenuß der Sache überlassen, was bei Grundstücken meist der Fall ist, so wird die Miete zur Pacht. Der Pächter hat nicht bloß, wie der Mieter, den Gebrauch, sondern den vollen Nießbrauch der Sache.

2. Eine Art Miete ist der Lohnvertrag, durch den jemand seine Arbeitskraft gegen entsprechendes Entgelt (Lohn) in den Dienst eines andern stellt (verdingt). Das Dienstverhältnis kann wieder verschiedener Art sein, je nachdem die zu leistende Arbeit mehr leiblich und mechanisch ist, wie bei Dienstboten, Tagelöhnern, Fabrikarbeitern, oder mehr geistig, wie bei Lehrern, Direktoren, Aufsehern, Künstlern usw. Bei geistigen Arbeiten heißt das Entgelt meist nicht Lohn, sondern Gehalt oder Besoldung[1].

Es versteht sich von selbst, daß der Arbeitsvertrag nicht den andern Mietverträgen völlig gleichgestellt werden darf. Bei letzteren ist die vermietete Sache vernunftlos und erheischt nur so viel Rücksicht, als das Recht des Vermieters und der Nutzen des Mieters gebietet. Anders beim Lohnvertrag. Wenn auch der Arbeiter seine Kraft verdingt, so

[1] Über den Lohnvertrag vgl. Schindler, Der Lohnvertrag, Wien 1892, und H. Pesch in den Stimmen aus Maria-Laach, LII, 22 ff.

bleibt dieselbe doch unzertrennlich mit seiner Person verbunden, und diese muß deshalb sowohl im Gebrauch der Arbeitskraft als in ihrer Vergeltung die gebührende Rücksicht finden. Das ist eine Forderung der Gerechtigkeit. Auch der Arbeiter ist wie der Arbeitgeber nach Gottes Ebenbild erschaffen, um hienieden Gott zu dienen und dadurch seine Seele zu retten. Er hat ferner Pflichten gegen sich selbst und gegen seine Familie, wenn er verheiratet ist. Der Arbeitgeber soll deshalb die gebührende Rücksicht auf das Leben und die Gesundheit des Arbeiters, auf seine Stellung zur Familie und überhaupt auf die religiösen und sonstigen sittlichen Pflichten desselben nehmen. Ein von wahrer Nächstenliebe beseelter Arbeitgeber wird über dieses Maß hinaus nach Kräften für das geistige und leibliche Wohl seiner Arbeiter sorgen; diese Sorge wird ihm selbst den größten Lohn bringen, nicht bloß einen ewigen, sondern auch einen zeitlichen in der Treue seiner Arbeiter.

Nicht gebilligt werden kann die in neuerer Zeit mehrfach ausgesprochene Ansicht, das Vertragsverhältnis zwischen Arbeiter und Arbeitgeber sei allgemein und notwendig als ein Gesellschaftsvertrag aufzufassen, und dementsprechend habe der Arbeiter immer ein Recht auf einen Gewinnanteil am Geschäft. Man hat sogar schon mathematische Formeln zur Berechnung dieses Gewinnanteils aufgestellt[1]. Man mag die Einführung der Gewinnbeteiligung der Angestellten und Arbeiter empfehlen, da sie manche Vorteile bringt, aber für die Behauptung, daß der Vertrag zwischen Arbeitgebern und Arbeitern stets seiner Natur nach ein Gesellschaftsvertrag sei und mithin der Arbeiter ein natürliches Recht auf einen Teil des Gewinnes habe, läßt sich keinerlei Beweis erbringen. Man sagt, das Kapital bedürfe der Arbeit ebensogut als die Arbeit des Kapitals. Aber daraus folgt nur, daß beide sich durch einen Vertrag einigen müssen, wenn sie getrennten Eigentümern angehören, aber nicht, daß diese Verbindung nur auf dem Wege des Gesellschaftsvertrages geschehen könne. Die gewöhnlichste und althergebrachte Form ist der Mietvertrag. Für viele Arten von Arbeiten, besonders wo es sich um persönliche Dienstleistungen handelt, wie z. B. bei Dienstboten, ist auch ein Gesellschaftsvertrag mit Gewinnanteil einfachhin unmöglich. Wenn endlich die Arbeiter ein Recht auf Gewinnbeteiligung beanspruchen, ist es nur billig, daß sie auch am Risiko teilnehmen. Das würde in vielen Fällen den Arbeitern sehr zum Nachteile gereichen.

3. Ein Wort mag an dieser Stelle am Platze sein über zwei Fragen, welche mit dem Arbeitervertrag zusammenhängen, wir meinen die Frage nach der Höhe des gerechten Lohnes und nach der Erlaubtheit der verabredeten Arbeitseinstellungen.

a) In bezug auf den gerechten Lohn läßt sich behaupten, derselbe dürfe an und für sich, d. h. von ganz ausnahmsweisen Umständen

[1] Vgl. Schönberg, Handbuch der polit. Ökonomie, I, 649.

abgesehen, nie unter das Maß dessen heruntersinken, was zur anständigen Erhaltung des Arbeiters in den Verhältnissen, in denen er lebt, notwendig ist. Wir schließen das schon daraus, daß bei allen Waren die Herstellungskosten die unterste Grenze des Marktpreises bilden. Niemand wird eine Ware herstellen, wenn sie ihm nicht wenigstens die Herstellungskosten wieder einbringt. Wenn das bei allen andern Waren der Fall ist, so sind wir gewiß berechtigt, dasselbe in bezug auf die Arbeitskraft anzunehmen, die ja auch nach Art der Waren den Preisschwankungen unterliegt. Allerdings ist insofern ein Unterschied, als der Mensch die Herstellung anderer Waren beliebig unterlassen kann, während er nicht nur durch den Naturtrieb, sondern auch durch die Pflicht genötigt ist, sich selbst zu erhalten. Aber diese Pflicht der Selbsterhaltung spricht eher zugunsten unserer Behauptung als gegen dieselbe.

Ja wir gehen noch weiter. Wer von seiner Arbeit leben muß, hat auch die Pflicht, durch dieselbe so viel zu erwerben, als zu seinem Unterhalt notwendig ist. Der Lohnarbeiter darf also an sich — wenigstens erlaubterweise — seine Arbeitskraft nicht unter einem Lohne verdingen, der zu seinem Auskommen hinreicht, und man muß vernünftigerweise voraussetzen, daß er dies auch nicht wolle. Ist nun der Arbeitgeber zwar imstande, einen Lohn zu geben, der zum anständigen Unterhalt des Arbeiters ausreicht, benutzt aber dessen Not, um ihm einen geringeren Lohn zu bezahlen, so tut er ihm unrecht[1].

Dieser Grund läßt sich auf das Verhältnis des Arbeiters zu seiner Familie ausdehnen. Der Arbeiter hat das Recht, eine Familie zu gründen, und wenn er von diesem Rechte Gebrauch macht, auch die Pflicht, die Familie zu erhalten. Also muß er auch so viel verdienen, daß er in normalen Umständen sich und seine Familie, solang und soweit ihn diese im Erwerb nicht unterstützen kann, zu ernähren vermag. Wir können nicht annehmen, Gott habe eine große Menschenklasse nicht mit dem zur Erhaltung und Entwicklung notwendigen Rechte ausgerüstet. Das wäre aber der Fall, wenn der Lohnarbeiter in normalen Verhältnissen nicht das Recht auf einen Lohn hätte, der zu seinem und seiner Familie anständigen Unterhalt ausreicht. Eine große Masse von Menschen war von jeher für ihren und ihrer Familien Unterhalt auf den Arbeitslohn angewiesen, und so wird es wohl immer bleiben. Haben sie nun nicht das Recht auf einen Lohn, der zu diesem Zwecke ausreicht, so sind sie von dem Urheber der Natur nicht mit allem Nötigen versehen; sie sind dann sozusagen von vornherein zum dauernden Elend mit seinen sittlichen und physischen Nachteilen verurteilt. Das wäre ein Vorwurf

[1] Vgl. die Enzyklika Leos XIII: Rerum novarum. Über den Arbeitslohn s. auch F. X. Eberle, Katholische Wirtschaftsmoral, 1921, S. 53 ff.

gegen die göttliche Vorsehung. Wir müssen deshalb annehmen, der Arbeiter habe unter normalen Verhältnissen das Recht auf einen Lohn, der für den Unterhalt der Familie ausreicht. Freilich ist dies nicht so zu verstehen, als ob der Arbeiter vom Tage der Heirat an, ohne Rücksicht auf sein früheres Leben, so viel Lohn bekommen müsse, daß er mit einer Familie davon leben könne. Schon in seiner Jugend hat er die Pflicht, mit Rücksicht auf die zu gründende Familie zu sparen. Nach der Heirat haben seine Frau und später auch seine heranwachsenden Kinder die Pflicht, nach Verhältnis ihrer Kräfte ihm beizustehen. Aber dieses alles eingerechnet muß der gesunde Arbeiter unter normalen Umständen so viel verdienen, daß er mit seiner Familie anständig und menschenwürdig leben kann.

Die eben angegebene Grenze bezeichnet das Minimum dessen, was die Gerechtigkeit unter normalen Umständen erheischt. Der Arbeiter hat aber das Recht, mit erlaubten Mitteln nach einem höheren Lohn zu streben, um seine Lage zu verbessern. Gehört zu diesen erlaubten Mitteln auch die verabredete Arbeitseinstellung (Arbeiterstreik)?

b) Ein Arbeiterstreik zur Zeit, wo der Arbeiter durch Vertrag zur Arbeit verpflichtet ist, verstößt gegen die Gerechtigkeit und macht den Arbeiter für den Schaden verantwortlich, der voraussichtlich dem Arbeitgeber daraus entsteht; denn es ist ein Vertragsbruch, und zwar ein solcher, der bei ausgedehnten Arbeitseinstellungen einen Arbeitgeber unter Umständen zugrunde richten kann. Ist eine solche Arbeitseinstellung unerlaubt, so auch selbstverständlich die Aufforderung zu derselben und noch mehr die Erzwingung derselben durch Drohung, Täuschung usw.

Eine Ausnahme erleidet diese Regel, wenn der Arbeitgeber sich seinerseits eines Vertragsbruchs schuldig machte, d. h. eine wesentliche Bedingung des Vertrages in bezug auf Lohnhöhe, Arbeitszeit u. dgl. nicht einhielt. Denn der Vertrag beruht auf Gegenseitigkeit. Hält sich der eine Kontrahent nicht an die Vertragsbestimmungen, so enthebt er dadurch auch den andern seiner Verbindlichkeit; wenigstens gilt dies für den Fall, wo der Arbeitgeber trotz geschehener Mahnung die wesentlichen Bestimmungen des Arbeitsvertrages mißachtet.

Ist dagegen die vereinbarte Arbeitszeit abgelaufen, so hat der Arbeiter keine Pflicht zur Erneuerung des Vertrages. Er kann deshalb die Arbeit einstellen und auch andere Arbeiter dazu auffordern und zu überreden suchen, damit durch gemeinschaftliche Arbeitseinstellung seine billigen Forderungen beim Arbeitgeber mehr Nachdruck erlangen. Natürlich darf kein Arbeiter durch ungerechte oder unerlaubte Mittel zur Arbeits-

einstellung gezwungen werden, das wäre ungerecht sowohl gegen den Arbeitgeber als gegen den Arbeiter und würde Restitutionspflicht zur Folge haben. Zu den ungerechten Mitteln gehört die Anwendung *physischen Zwanges*, um andere Arbeiter zu nötigen, die Arbeit einzustellen. Pottiers[1] behauptet zwar, die Arbeiter hätten das Recht, wenn eine Arbeitseinstellung die Beseitigung offenbarer Ungerechtigkeiten verspreche und die Weigerung einiger Arbeiter den Streik unwirksam mache, die Streikbrecher mit Gewalt zum Feiern zu zwingen. Diese Lehre ist nicht haltbar. Bisher hatte der Arbeiter das Recht zu arbeiten, warum sollte er jetzt plötzlich dieses Recht verlieren, weil die andern nicht mehr arbeiten wollen? Aber, wendet Pottier ein, ein solcher Arbeiter gleicht demjenigen, welcher einem andern das Schwert entreißt im Augenblick, wo es ihm zur Selbstverteidigung notwendig ist. Das ist nicht richtig. Der Arbeiter gleicht vielmehr demjenigen, der einem andern in der Not *nicht hilft*, sich ein Schwert zu schmieden. Zu dieser Mithilfe ist er aber, wenigstens aus Gerechtigkeit, nicht verpflichtet, und deshalb kann er auch dazu nicht gezwungen werden.

Obwohl der Streik unter den gemachten Voraussetzungen nicht allgemein unerlaubt ist, so bedarf doch die praktische Anwendung dieses Mittels der größten Vorsicht wegen der vielen damit verbundenen Gefahren. Große Streiks erzeugen meist eine tiefgehende und andauernde Erbitterung zwischen Arbeitgebern und Arbeitern zum Schaden beider Parteien. Diese gegenseitige Erbitterung teilt sich oft den weiteren Kreisen der Gesellschaft mit. Außerdem gerät die Familie des Arbeiters oft in übergroße Not, und der wochenlange Müßiggang bringt viele sittliche Gefahren mit sich. Die Tage der Streiks sind nur zu häufig Tage der Ausschweifung, der Unmäßigkeit, wüster gegenseitiger Aufreizungen und sonstiger Ausschreitungen gegen Eigentum und Leben anderer. Auch die großen wirtschaftlichen Verheerungen einer solchen allgemeinen Arbeitskündigung, nicht nur für die unmittelbar davon Betroffenen, sondern für die vielen andern, die in Mitleidenschaft gezogen werden, sind nicht zu übersehen. Praktisch bedarf deshalb die Anwendung der Arbeitseinstellung der größten Vorsicht. Sie kann nur dann gebilligt werden, wenn andere, unschädlichere Mittel ihre Wirkung versagen und es sich nicht bloß um gerechte, sondern auch um sehr wichtige Forderungen der Arbeiter handelt. Der Arbeiter darf nicht übersehen, daß leichtsinnige Streiks schließlich auch seine eigene Existenz und das Wohl seiner ganzen Familie schädigen. Denn das Wohl des Arbeiters ist wenigstens bis zu einem gewissen Grade wesentlich von dem Wohl des Arbeitgebers bedingt[2].

[1] De iure et iustitia, Leodii 1900, 208.

[2] Man vgl. die Enzyklika Leos XIII.: De conditione opificum; ferner *Lehm-*

Ist es übrigens den Arbeitern nicht ohne weiteres gestattet, zum Mittel der Arbeitseinstellung zu greifen, so sind anderseits auch die Arbeitgeber nicht nur um des eigenen, sondern auch um des Wohles der Arbeiter und der ganzen Gesellschaft willen gehalten, allen billigen Forderungen der Arbeiter nachzukommen, um dadurch den Arbeitseinstellungen jeden gerechten Vorwand zu entziehen. Das beste Mittel zur Verhütung von Arbeitseinstellungen dürften wohl die gesetzlichen Schiedsgerichte (Gewerbegerichte) sein, welche zu gleichen Teilen aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern bestehen und unter dem Vorsitz eines von der Regierung ernannten oder von beiden Parteien gewählten Vertrauensmannes über alle den Arbeitsvertrag betreffenden Streitigkeiten autoritativ zu entscheiden haben.

Eine besondere Betrachtung verdient noch der sogenannte Generalstreik, bei dem gleichzeitig in allen Gewerben und Unternehmungen einer ganzen Provinz oder eines ganzen Landes die Arbeit eingestellt wird. Abgesehen von dem Fall, wo die Gesamtheit in ihrem Bestande bedroht ist und die Gefahr durch einen Generalstreik abgewendet werden kann, wie z. B. bei einer revolutionären Erhebung oder einer feindlichen Invasion, halten wir einen solchen Streik für ungerecht und gemeinschädlich. Ohne Vertragsbruch gegen die Arbeitgeber könnten die Arbeiter und Angestellten nur dann allgemein und gleichzeitig die Arbeit einstellen, wenn der Arbeitsvertrag überall und in allen Gewerben am selben Tage abliefe. Diese Voraussetzung trifft aber gar nicht zu, und in Wirklichkeit kümmern sich die Führer, welche den Generalstreik proklamieren, um die bestehenden Verträge nicht im geringsten. Kann man nun annehmen, in allen Gewerben und Unternehmungen eines ganzen Landes widerfahre den Arbeitern und Angestellten allgemein so schweres Unrecht, daß sie zur Mißachtung des Arbeitsvertrages berechtigt seien? Das ist nicht möglich. Tatsächlich sind es auch nicht wirtschaftliche, sondern politische Gründe, die zum Generalstreik Anlaß geben. Man bricht den Arbeitgebern den Vertrag und schädigt dadurch nicht nur diese, sondern auch die Gesamtheit, um gewisse politische Forderungen durchzusetzen, die mit dem Arbeitsvertrag meist gar nichts zu tun haben. Man will die Gesamtheit unter gewisse Forderungen der Arbeiter beugen. Das ist eine Erpresserpolitik, an der sich kein gewissenhafter Mann freiwillig beteiligen darf.

---

Kuhl S. J., Arbeitsvertrag und Streik[4] (1904); Biederlack, Theologische Fragen über die Gewerkschaftsbewegung (1910). Herkner (Die Arbeiterfrage[2] [1897], 380) behauptet, die obige Enzyklika verwerfe jede Arbeitseinstellung. Das ist nicht richtig. Leo XIII. lehrt bloß, daß die Arbeitseinstellungen vielerlei Gefahren mit sich bringen und daß es deshalb Pflicht der Staatsgewalt ist, ihnen möglichst durch Arbeiterschutz zuvorzukommen.

## § 2. Kauf und Verkauf: der Gesellschaftsvertrag usw.

1. Der Kauf ist ein Vertrag, durch den sich der eine (Verkäufer) verpflichtet, dem andern (Käufer) das Eigentum an einer vermögenswerten Sache gegen einen bestimmten Preis (in Geld) abzutreten. Rein naturrechtlich können sich Käufer und Verkäufer so einigen, daß sogleich im Augenblick des Vertragsabschlusses das Eigentum der Sache mit allen Gefahren und Früchten an den Käufer übergeht. Dieser Auffassung huldigt auch das französische Recht. Danach muß der Kauf definiert werden als ein Vertrag, durch den der eine dem andern gegen einen bestimmten Preis das Eigentum an einer Sache abtritt. Nach römischem Recht dagegen findet die Eigentumsübertragung nicht schon beim Vertragsabschlusse statt, sondern erst im Augenblick der Übergabe der Sache und der Entgegennahme des Preises oder der Bürgschaft dafür[1].

Gegenstand eines gültigen Kaufvertrags kann nur eine im Eigentum des Verkäufers stehende Sache sein, weil niemand über fremde Sachen zu verfügen das Recht hat. Ebenso können nur vermögenswerte Dinge, welche wirklich das sind, wofür sie ausgegeben werden, gültig verkauft werden.

Der Kaufpreis muß gerecht sein, d. h. dem Werte der Sache nach allgemeinem Urteil entsprechen, so daß Wertgleichheit herrscht zwischen Preis und Ware. Denn der Kauf ist ein entgeltlicher Vertrag, bei dem keiner dem andern ein Geschenk machen, sondern jeder gerade so viel erlangen will, als er hingibt.

Welches ist aber der gerechte Preis?

Der Wert im vermögensrechtlichen Sinne, auch Tauschwert genannt, ist das Verhältnis, in dem ein wirtschaftliches Gut gegen andere wirtschaftliche Güter umgetauscht werden kann. Unter wirtschaftlichem Gut verstehen wir hier ein solches, welches irgendwie dem Menschen einen irdischen, zeitlichen Vorteil gewährt. Damit ein Gut Tauschwert habe, muß es sich in dem ausschließlichen Besitz eines Menschen befinden können und nicht in solcher Fülle vorhanden sein, daß es jeder nach Belieben haben kann (s. o. S. 167).

Wird das genannte Verhältnis an einer Einheit gemessen und bestimmt, so erhält man den Preis. Der Preis ist also der an einem einheitlichen Maße (Geld) gemessene und aus-

[1] Auch nach dem „Bürgerlichen Gesetzbuch" für das Deutsche Reich (§ 446) bleibt, wofern nichts anderes bestimmt wurde, das Eigentum an der Sache dem Verkäufer bis zur Übergabe derselben, ebenso aber auch die Nutzungen und Lasten.

gedrückte Wert[1]. Der Preis setzt eine abschätzende Vergleichung der verschiedenen Werte voraus und ist das Resultat derselben. Daraus folgt, daß der Preis der Sache zunächst von dem allgemeinen Urteil über den Wert der Sache bestimmt wird. Dieses Urteil richtet sich vorzüglich nach dem inneren Wert (Gebrauchswert)[2] der Sache selbst, sodann aber auch nach den Herstellungskosten, der Seltenheit usw. An dieses allgemeine Urteil kann sich jeder halten. Deshalb dürfen europäische Kaufleute die Spielsachen und Glaswaren, welche bei uns nur geringen Wert haben, aber bei wilden Völkerstämmen sehr geschätzt werden, den letzteren zu dem bei ihnen geltenden Preis verkaufen. Sie dürfen sich an das in einem Lande allgemeine Urteil halten, auch wenn dasselbe unvernünftig ist — wenigstens solange es nicht auf einem wesentlichen Irrtum beruht[3].

Das allgemeine Urteil über den Wert einer Sache ist selbstverständlich kein mathematisch abgegrenztes. Manche werden derselben Ware einen höheren Wert zuerkennen als andere. Da nun der Preis einer Sache durch dieses Urteil bestimmt wird, so hat er aus sich keine mathematische Grenze. Die gewöhnliche Bestimmung des Preises geschieht auf dem Markt unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage, und das Urteil über den Wert und Preis der Sache pflegt gewissen Schwankungen unterworfen zu sein; es bewegt sich pendelartig zwischen zwei äußersten Grenzen hin und her. Der auf diese Weise bestimmte Preis heißt der gewöhnliche Preis oder der Marktpreis. Bildet sich über eine Sache wegen ihrer Seltenheit auf dem Markt kein solch allgemeines Urteil, so bleibt die Bestimmung des Preises dem Ermessen und Übereinkommen der Käufer überlassen. Der so festgesetzte Preis heißt zum Unterschied vom Marktpreis der konventionelle Preis. Setzt endlich die öffentliche Gewalt, um ungerechter Ausbeutung oder Übervorteilung vorzubeugen, den Preis einer Sache innerhalb der schwankenden Grenzen des Marktpreises genau fest, so heißt dieser Preis der gesetzliche (Preistaxe).

Nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit muß sich der Preis, soweit er nicht obrigkeitlicherseits bestimmt ist, innerhalb der äußersten Grenzen des Marktpreises halten, so daß die Gerechtigkeit verletzt wird, wenn

---

[1] Sehr häufig wird sowohl in der Umgangssprache als in Schriften „Wert" im Sinne von „Preis" genommen; z. B. in der Frage: Wieviel ist eine Sache wert? Wieviel kostet sie?

[2] Unter dem Gebrauchswert, von dem hier die Rede ist, ist nicht der individuelle Gebrauchswert zu verstehen, den die Ware für dieses oder jenes Individuum, z. B. den Käufer, hat, sondern der Gebrauchswert, den sie durchschnittlich für alle in ähnlicher Lage Befindlichen in der Gesellschaft besitzt.

[3] De Lugo, De iust. et iure disp. 26, s. 4, n. 43.

der Verkäufer über die höchste und der Käufer unter die niedrigste Grenze hinausgeht. Nur aus zufälligen Gründen darf der Verkäufer über diese Grenze des Preises hinausgehen, wenn nämlich die Sache für ihn aus besondern Gründen sehr wertvoll ist (Affektionspreis), oder wenn er durch den Verkauf einen Schaden erleidet.

Eine Art Kauf und Verkauf ist der *Handel mit Wertpapieren* (Effekten), indem diese gleich den übrigen Waren auf dem dazu bestimmten Markt (Effektenbörse) gekauft und verkauft und ihr Preis unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage bestimmt wird. Nur waltet insofern ein Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Handel und dem Handel mit Wertpapieren ob, daß sich bei gewöhnlichen Waren der zukünftige Preis durchschnittlich mit größerer Sicherheit vorausberechnen läßt. Die Wertpapiere sind viel plötzlicheren und größeren Preisveränderungen (Kursschwankungen) unterworfen als die gewöhnlichen Waren. Das Wagnis beim Handel mit Wertpapieren ist also größer, aber auch die Aussicht auf Gewinn. Deshalb nähert sich der gewerbsmäßige Handel mit Wertpapieren dem Spiele und lockt naturgemäß die Spekulation an.

Solange bei dergleichen Spekulationen keine unerlaubten Mittel gebraucht werden, wie z. B. Verbreitung erdichteter Nachrichten, Verwendung unrechtmäßig entdeckter Geheimnisse und ähnliche, können sie in sich nicht unerlaubt genannt werden. Bis zu einem gewissen Grad hat die Spekulation an der Effektenbörse auch ihren Nutzen, insofern sie den Ankauf von Wertpapieren zur Kapitalanlage und ebenso den Verkauf derselben zur Beschaffung flüssiger Mittel erleichtert; sie hilft auch zur Unterbringung neuer Staatspapiere und Aktien. Das größte Übel der Effektenbörse ist, daß sie die Spekulations- und Spielsucht leicht ins Ungemessene steigert und Schwindelunternehmungen begünstigt. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei so gewagten Spekulationen Lüge und Betrug sehr oft erwünschte Bundesgenossen sind. Die sog. reinen Börsenkrisen sind vielfach nur die Wirkungen schwindelhafter „Hausse- (bzw. Baisse-) Perioden", in denen man durch alle erdenklichen, vielfach unredlichen Mittel den Preis künstlich in die Höhe getrieben (bzw. herabgedrückt) hat.

2. Im *Gesellschaftsvertrag* vereinigen sich mehrere zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes mit gemeinsamen Leistungen. Die durch diesen Vertrag entstandene Vereinigung ist eine *Gesellschaft*. Nach der Verschiedenheit der Zwecke und der Entstehungsweise unterscheidet man verschiedene Arten von Gesellschaften. Wir betrachten hier nur die *Erwerbsgesellschaften*. Diese können gleich oder ungleich sein, je nachdem alle Glieder zu denselben Leistungen verpflichtet sind und dasselbe Anrecht auf Gewinn haben oder nicht. Man unter-

scheidet ferner Kapital- und Arbeitsgesellschaften, je nachdem die Glieder der Gesellschaft hauptsächlich bloß durch Einsatz von Kapitalien oder zugleich mit persönlichen Leistungen an der Gesellschaft beteiligt sind. Die Kapitalgesellschaften zerfallen wieder in Gesellschaften mit beschränkter oder unbeschränkter Haftbarkeit, je nachdem die Teilnehmer mit ihrem ganzen Vermögen für die Schulden der Gesellschaft haften oder nicht. Zu den letzteren gehören besonders die Aktiengesellschaften.

Bei den Aktiengesellschaften und anderen Gesellschaften mit beschränkter Haft haftet jeder Teilnehmer nur mit dem Einlagekapital. Außerdem muß jeder Teilnehmer nur nach Maßgabe seiner Aktien zu den Zwecken und Schulden der Gesellschaft verpflichtet sein.

Die Gesellschaften mit beschränkter Haft sind ein Erzeugnis des modernen Erwerbslebens und stammen aus Italien. Sie können sich nur mit ausdrücklicher Erklärung der beschränkten Haftbarkeit bilden. Das ist eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit. Denn an und für sich haftet der Geschäftsmann mit dem Vermögen für seine Schulden. Von dieser Pflicht kann er sich nur dadurch befreien, daß er von vornherein öffentlich erklärt, nur für eine bestimmte Kapitaleinlage haften zu wollen, so daß jeder, der mit ihm sich in geschäftliche Beziehungen einläßt, von Anfang an gewarnt ist und freiwillig das damit verbundene Risiko auf sich nimmt. Außerdem ist die Ermächtigung der öffentlichen Gewalt dazu erforderlich. Die Regierung kann aber nicht beliebig diese Erlaubnis geben, sondern nur aus schwerwiegenden Gründen. Solche Gründe liegen für einzelne Geschäftsleute kaum vor, sondern nur für Gesellschaften, bei denen, wegen der vielen dabei Beteiligten, aus einer unbeschränkten Haftbarkeit sich leicht schwere Nachteile für weite Kreise ergeben können.

In neuerer Zeit ist wiederholt die Unterdrückung der Aktiengesellschaften gefordert worden. Unleugbar haben sie große Schattenseiten, besonders infolge der Loslösung des Kapitals von der persönlichen Haft und Verantwortlichkeit. Nicht die Inhaber der Aktien selbst leiten die Gesellschaft, sondern Direktoren, die nicht immer genügend wirtschaftlich verantwortlich sind, weil sie zum großen Teil fremdes Vermögen verwalten; das gilt selbst dann, wenn sie Gewinnanteile erhalten. Hierzu kommt das Gründungsunwesen. Wegen der Leichtigkeit, große Kapitalien zusammenzubringen und müheloſen Gewinn zu ernten, reizen die Aktiengesellschaften zu schwindelhaften Unternehmungen, die nur auf Bereicherung der Gründer zum Schaden leichtgläubiger Leute abzielen. Hiermit hängt die weitere Schattenseite zusammen, daß sie der wildesten Spekulation und dem Börsenspiel das

bequemste und willkommenste Mittel bieten'. Auch sind sie es, welche die Kleingewerbe so rasch zugunsten des Großbetriebes aus dem Felde schlagen und zur Ansammlung ungeheurer Arbeitermassen an einzelnen Mittelpunkten Veranlassung geben.

Anderseits haben die Gesellschaften mit beschränkter Haft, besonders die Aktiengesellschaften unleugbare Vorteile. Sie sind sozusagen die Seele des modernen wirtschaftlichen Aufschwungs gewesen. All die großartigen Unternehmungen auf dem Gebiete der Eisenbahnen, Dampfschiffahrt, Kanäle, Tunnels, Bergwerke, Eisenhütten usw. sind an erster Stelle den Aktiengesellschaften zu verdanken. Diese vermögen großartige Kapitalien in kurzer Zeit zusammenzubringen und ermöglichen so, besonders infolge der beschränkten Haftbarkeit, viele große und gewagte Unternehmungen, welche die Kräfte der einzelnen weit übersteigen. Den oben angeführten Nachteilen läßt sich zum Teil durch Verbesserung der Gesetzgebung, durch Einschränkung und Überwachung seitens der Staatsgewalt abhelfen. So wird man, jedenfalls solange man nicht eine neue Gesellschaftsform gefunden, welche die Vorteile der beschränkten Haftbarkeit ohne deren Nachteile gewährt, auf die Aktiengesellschaften nicht verzichten können.

3. Der Pfandvertrag (Faustpfand) ist ein Vertrag, durch den jemand eine bewegliche Sache seinem Gläubiger zur Sicherstellung einer Forderung übergibt. Das Recht des Gläubigers an dem Pfand ist ein dingliches Recht an fremder Sache (I, 618, II, 130); derselbe hat aber die Pflicht, die Sache zurückzuerstatten, wenn seiner Forderung Genüge geleistet worden, oder wenn dies nicht geschehen, den Mehrbetrag des veräußerten Pfandes über die Schuldforderung herauszuzahlen. — Ist die verpfändete Sache eine unbewegliche und findet keine Besitzübertragung statt, so heißt der Pfandvertrag Hypothek.

4. Bei der Bürgschaft verpflichtet sich der eine, für einen andern im Fall der Zahlungsunfähigkeit eine Schuld zu bezahlen.

5. Durch den Versicherungsvertrag übernimmt der eine (der Versicherer) die Pflicht, den andern gegen eine bestimmte jährliche Taxe in bezug auf eine Sache schadlos zu halten, falls dieselbe durch ein

[1] Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften[3], I, 287 ff.: Die Aktiengesellschaften ermöglichen weiten Kreisen die Beteiligung an gewagten und unsoliden Geschäften, sie erleichtern es unlautern Elementen, die Leichtgläubigkeit des Publikums auszunutzen, sie bieten mit ihren zahlreichen leicht übertragbaren und im Ertrage wechselnden Papieren der Spielsucht ein sehr bequemes und willkommenes Material, und sie haben dadurch dem Übergreifen des Börsenspiels auf breite Schichten die Wege geebnet. Es sei übrigens bemerkt, daß die Dividenden, wenn man den Durchschnitt aller Aktiengesellschaften eines Landes während einer längeren Periode berechnet, doch lange nicht so hoch sind, als die Sozialisten behaupten. Vgl. A. Weber, Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit, 1920, S. 422 f.

Unglück zugrunde gehen oder Schaden leiden sollte. Der Versicherte ist verpflichtet, die festgesetzte Taxe jährlich zu bezahlen, der Versicherer dagegen ist nur im Falle eines Unglücks zu seiner Leistung (Schadloshaltung) gehalten. Je nach der Verschiedenheit der Gefahren, gegen welche die Versicherung übernommen wird, unterscheidet man verschiedene Arten von Versicherungen: Feuerversicherung, Hagelversicherung, Versicherung gegen Überschwemmung, Schiffbruch usw.[1]

Damit der Versicherungsvertrag gerecht sei, muß die versicherte Sache wirklich existieren und die bestehende Gefahr der Wahrheit entsprechend dem Versicherer mitgeteilt werden. Von seiten des Versicherers wird gefordert, daß er fähig sei, die Entschädigung im Falle eines Unglücks zu gewähren. In bezug auf die Höhe der Taxe ist es schwer, genau die Grenze zu bezeichnen, über die man nicht hinausgehen darf, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Wenn aber eine Versicherungsgesellschaft gewohnheitsmäßig einen Gewinn von 20 Prozent und darüber einnimmt, ist die Versicherungstaxe zu hoch berechnet. Denn bei ausgedehnten Versicherungsgesellschaften ist das Risiko bedeutend geringer, zumal dieselben bei einem allgemeinen Unglück die Entschädigung nicht voll ausbezahlen[2].

Weil der Versicherer über große Kapitalien verfügen muß, so übernahmen bisher fast nur Aktiengesellschaften Versicherungen. Für bestimmte Kreise haben sich in neuerer Zeit *Versicherungen auf Gegenseitigkeit* gebildet, bei denen die Versicherer zugleich die Versicherten sind, und sobald ein gewisses verfügbares Kapital vorhanden ist, die Versicherten nur mehr im Fall eines wirklich vorgekommenen Unglücks eine Taxe (Beitrag) zu bezahlen haben. Diese Versicherungen haben das Gute, daß sie das Kapital in den Kreisen der Versicherten erhalten und durchschnittlich für letztere wohlfeiler sind.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß die neuesten öffentlichen Einrichtungen für Versicherungen in bezug auf Unfälle, Altersschwäche, Krankheiten u. dgl. mit den Versicherungsverträgen nichts gemein haben, da sie nicht auf Verträgen, sondern auf gesetzlichen Anordnungen beruhen und nur das Wohl der Versicherten bezwecken.

6. *Glücksverträge* sind solche Verträge, bei denen Gewinn oder Verlust von einem zukünftigen und zufälligen Ereignis abhängig gemacht wird, und zwar in der Weise, daß die Gefahr erst durch den

[1] Von den eigentlichen Versicherungsverträgen wesentlich verschieden ist die *Lebensversicherung*, bei der es sich nicht um Sicherstellung gegen einen Schaden handelt, sondern eine Zahlung eintritt für den Fall, daß der Versicherte stirbt oder ein bestimmtes Altersjahr erreicht. Vgl. *Huppert*, Der Lebensversicherungsvertrag (1896).

[2] *Schwane*, Die Verträge, § 29. *Lehmkuhl*, Theol. mor. I, n. 1131.

Vertrag entsteht. Hierdurch unterscheiden sich die Glücksverträge von den Versicherungsverträgen, bei denen die Gefahr für den einen schon vor dem Vertrage vorhanden ist.

Die wichtigsten Arten von Glücksverträgen sind die Wette, der Spielvertrag und die Lotterie. Bei der Wette verpflichten sich die Vertragschließenden, welche über die Wahrheit eines zukünftigen Ereignisses streiten, zu einer Leistung an denjenigen von beiden, der die Wahrheit getroffen. Beim Spielvertrag kommen die Spielenden überein, einen bestimmten Einsatz als Prämie dem Sieger zu überlassen. Im Lotterievertrag oder Ausspielvertrag gewährt jemand gegen Zahlung eines Preises andern das Recht der Beteiligung an der Verlosung bestimmter Gegenstände. Bei Privatlotterien, deren Zweck der Privatgewinn ist, darf der Gesamtpreis der Lose den Wert der zu verlosenden Gegenstände nur um so viel übersteigen, als der Gewinn betragen würde, den der Unternehmer der Lotterie auch sonst mutmaßlich in andern Geschäften mit seinem Gelde machen könnte. Ist aber der Zweck der Lotterie ein gemeinnütziger, so darf der Unterschied zwischen den Preisen der Lose und der eingesetzten Gegenstände größer sein, weil man mit Recht annimmt, daß die Käufer der Lose nicht bloß ihren eigenen Gewinn, sondern auch die Unterstützung des Unternehmens beabsichtigen. Obwohl Lotterien an sich nicht unerlaubt sind, so ist doch der Mißbrauch derselben sehr leicht. Deshalb sind sie nach Möglichkeit einzuschränken, besonders wenn sie dem Privatinteresse dienen.

Eine Art Spiel ist auch das Börsenspiel oder das Differenzgeschäft (Agiotage) an den Börsen, bei dem kein eigentlicher, sondern bloß ein Scheinkauf stattfindet, mit der Bestimmung, daß nur der Unterschied (Differenz) zwischen dem jetzigen Preis und dem späteren herausbezahlt werde. Die Börsenspiele sind nichts als Wetten in bezug auf die zukünftigen Preisschwankungen der Börsenwaren.

# Zweite Abteilung.

## Gesellschaftslehre.

Nichts Geschaffenes existiert und wirkt vollständig isoliert. Ein Band gegenseitiger Bedingtheit und Solidarität umschlingt alle Dinge des Universums. Das gilt besonders von den organischen Wesen, und am allermeisten vom Menschen, der seiner ganzen Naturanlage nach in der Gesellschaft wurzelt und auf sie hingewiesen ist (I, 38 ff.).

Zwar haben wir schon bisher den Menschen auch als gesellschaftliches Wesen berücksichtigt, doch nur so weit, als erforderlich war, um die persönlichen Pflichten und Rechte der einzelnen allseitig festzustellen. Die Betrachtung des Menschen, insofern er ein Glied der Gesellschaft ist, soll den Gegenstand der folgenden Untersuchungen bilden.

Selbstverständlich werden wir nur die Gesellschaften in den Bereich unserer Untersuchungen ziehen, die sich aus der Natur des Menschen notwendig ergeben und allein einer philosophischen Untersuchung fähig sind, weil sie allein eine von Natur bestimmte Aufgabe und Einrichtung besitzen. Bei den freien Gesellschaften kommen naturrechtlich nur die allgemeinen Rechtsgrundsätze in Betracht, die wir schon früher bei Besprechung der Verträge (s. oben S. 352 ff.) dargelegt haben. Die natürlichen Gesellschaften sind die Familie und der Staat, zu denen noch die menschliche Gesellschaft als solche, insofern sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt, gerechnet werden kann. Doch werden wir die letztere nicht weiter berücksichtigen, weil sich ihr Wesen aus dem, was wir über den gemeinsamen Ursprung und Endzweck aller Menschen und das ihnen vom Lenker des Weltalls auferlegte gemeinsame Naturgesetz gesagt haben, zur Genüge ergibt.

Außer der Familie und dem Staat werden wir noch die Beziehungen der verschiedenen Staaten zueinander betrachten. Danach zerfällt diese zweite Abteilung der besondern Moralphilosophie (philosophische Gesellschaftslehre oder Soziologie) in drei Bücher: das erste behandelt die Familie, das zweite den Staat, das dritte das Völkerrecht.

# Erstes Buch.

# Die Familie.

## Erstes Kapitel.

### Von der Gesellschaft im allgemeinen.

### § 1. Begriff der Gesellschaft.

Die Familie ist wie der Staat eine Art Gesellschaft (Gemeinschaft)[1]. Wir müssen daher mit einer Analyse des Begriffes Gesellschaft beginnen.

1. Was ist eine Gesellschaft? Wir reden von Gesellschaft bald im engeren und eigentlichen, bald im weiteren und uneigentlichen Sinne. Gesellschaft im strengen und eigentlichen Sinne ist jede dauernde Vereinigung mehrerer, die durch gemeinsame Tätigkeit einem gemeinschaftlichen Ziele zuzustreben verpflichtet sind.

Die Gesellschaft bedeutet zunächst eine Vereinigung, ein Zusammengesellen mehrerer. Ein einzelner kann keine Gesellschaft bilden. Die Vereinigung darf ferner nicht eine bloß äußerliche sein. Die bloß örtliche Vereinigung genügt zu einer eigentlichen Gesellschaft nicht; denn sonst würde jede Menge, die sich irgendwo zusammenfindet, eine Gesellschaft bilden. Ja die örtliche Vereinigung ist zur Gesellschaft gar nicht erforderlich. Eine Gesellschaft kann über viele Länder zerstreut sein. So kann eine wissenschaftliche Gesellschaft in den verschiedensten Ländern ihre Mitglieder haben.

Die Vereinigung muß also eine innerliche, in moralischen Banden bestehende sein[2]. Wie kommt dieselbe zustande? Vor allem durch die Einheit des Zieles. Doch genügt diese noch nicht. Wenn mehrere gleichzeitig, ohne jede Verabredung untereinander, denselben Zweck zu erreichen suchen, bilden sie noch keine Gesellschaft. Erst wenn sie durch gegenseitige Rechte und Pflichten in bezug auf dasselbe Ziel zu einem moralischen Ganzen verbunden sind, werden sie zu einer eigentlichen Gesellschaft. Weil nur vernünftige Wesen einer solchen moralischen Einigung fähig sind, so kann bei unvernünftigen Wesen von einer eigentlichen Gesellschaft keine Rede sein, mögen sich sonst auch noch so viele Analogien zu den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschen bei ihnen finden, wie z. B. bei den Bienen oder Ameisen.

[1] Wir werden im folgenden die Worte Gesellschaft, Gemeinwesen und Gemeinschaft für gleichbedeutend nehmen.

[2] Was moralisch oder sittlich in dem hier vorausgesetzten Sinne sei, haben wir früher (I, 161) erklärt.

Mit der Gesellschaft im strengen Sinne verbinden wir endlich den Begriff der Dauer. Eine bloß augenblickliche, vorübergehende Vereinigung zu der einen oder andern Verrichtung pflegt nicht Gesellschaft genannt zu werden. Vereinigen wir die aufgezählten Elemente, so erhalten wir die von uns aufgestellte Begriffsbestimmung der Gesellschaft. Von dieser eigentlichen und wohl ursprünglichen Bedeutung wurde dann das Wort Gesellschaft übertragen auf jede Mehrheit oder Vielheit von Personen, die durch irgendwelche Interessen zu einer, wenn auch noch so losen Einheit verbunden sind. So reden wir von einer zahlreichen Gesellschaft, die sich bei einer Unterhaltung eingefunden habe, von der gebildeten Gesellschaft usw. Das sind nur übertragene und uneigentliche Redeweisen.

2. Die wesentlichen Erfordernisse der Gesellschaft sind nach der gegebenen Bestimmung: a) eine Mehrheit von Personen, b) ein gemeinsamer Zweck, c) die Zusammenfassung oder geordnete Vereinigung der Tätigkeiten dieser Personen zu dem gemeinsamen Zweck. Die Mehrheit der Personen bildet gewissermaßen den Stoff, ihre Vereinigung zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes die Form der Gesellschaft. Der Zweck selbst ist nicht ein innerer Bestandteil der Gesellschaft, wohl aber die Richtung auf diesen Zweck. Dieser wird von ihr vorausgesetzt und bestimmt ihr Wesen und ihre Richtung. Denn die Gesellschaft ist ihrem Wesen nach die Einigung und Hinordnung mehrerer zu einem bestimmten Zweck und hängt deshalb ganz von demselben ab. Daher der allgemeine Grundsatz: „Der Zweck bestimmt das Wesen der Gesellschaft" (societas specificatur a fine)[1].

Durch die Vereinigung mehrerer zu einer Gesellschaft entsteht ein neues, durch Rechte und Pflichten verbundenes Ganze, das einen bestimmten Zweck, eine eigene Tätigkeit besitzt, Träger von Rechten ist und deshalb wegen der Ähnlichkeit mit der menschlichen Person moralische Person genannt wird.

3. Da die Gesellschaft ihrem Wesen nach eine Vereinigung mehrerer zu einem gemeinsamen Zweck ist, so kann sie nie Selbstzweck sein, sie ist und bleibt ein bloßes Mittel zur Erreichung eines Zweckes. Weil ferner die Einigung durch Rechte und Pflichten zustande kommt, so kann keine Vereinigung zu einem sittlich verwerflichen Zwecke eine wahre Gesellschaft sein. Denn es ist ein Widerspruch, daß man verpflichtet sei, für einen Zweck mitzuarbeiten, den das Naturgesetz verbietet. Eine Räuber- oder Falschmünzerbande verdient den Namen einer Gesellschaft nicht.

4. Eine Gesellschaft fordert ihrer Natur nach eine Autorität (I, 411). Was ist Autorität? Im weiteren und uneigentlichen Sinn ver-

[1] Secundum diversa, ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui et de eis iudicare, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine (S. Thom., Opuscul. contra impugn. Dei cultum, c. 3).

steht man darunter das Ansehen, das jemand wegen seiner geistigen Vorzüge oder seiner Macht besitzt und den sich darauf stützenden sozialen Einfluß. So sagen wir von einem Manne, er sei auf diesem oder jenem Gebiete eine große Autorität oder er besitze in gewissen Kreisen unbestrittene Autorität. Ebenso reden wir von der Autorität eines Zeugen oder eines Geschichtschreibers, wenn wir wissen, daß er die berichtete Sache genau kannte und wahrheitsgemäß mitteilt. Das ist die Autorität im rein logischen Sinn[1].

In der engeren und eigentlichen Bedeutung (im sozialen Sinn) versteht man unter Autorität das Recht, die Glieder der Gesellschaft zu gewissen Leistungen oder Unterlassungen für einen gemeinsamen Zweck zu verpflichten. Ein geordnetes, zweckmäßiges Zusammenwirken mehrerer läßt sich nur erreichen, wenn ein Wille vorhanden ist, der allen die Art und Weise ihrer Mitwirkung zur Erreichung des Zieles vorzuzeichnen das Recht hat. Selbst angenommen, alle Glieder der Gesellschaft erkennten den gemeinsamen Zweck und wären entschlossen, ihn durch gemeinsame Tätigkeit zu erreichen, so gäbe es doch viele Mittel und Wege, um zum Ziele zu gelangen. Welcher Weg soll eingeschlagen werden? Die Urteile darüber sind vielleicht ganz verschieden und dementsprechend auch die Entschlüsse. Soll sich die Tätigkeit nicht zersplittern und der eine nicht niederreißen, was der andere aufbaut, soll überhaupt Einheit und Ordnung in die Vielheit der Tätigkeit kommen, so bedarf es eines Willens, welcher das Wollen aller zur Erreichung des Zweckes zusammenfaßt und auf das Ziel hinlenkt. Dieser zusammenfassende Wille ist die gesellschaftliche Autorität. Ihrer Aufgabe entsprechend kann die Autorität in jeder Gesellschaft nur eine sein. Unter Voraussetzung mehrerer voneinander unabhängigen Autoritäten käme keine Einheit und Ordnung zustande[2].

Die Einheit der Autorität ist jedoch nicht zu verwechseln mit der Einheit ihres Trägers. Wie jedes Recht, muß auch die Autorität einen Träger (Subjekt) haben, aber es können sich mehrere Personen in dieselbe teilen oder zusammen einen einheitlichen Träger derselben ausmachen. Dadurch wird die Einheit der Autorität nicht aufgehoben, weil die einzelnen Teilhaber nicht unabhängig voneinander, sondern nur in Gemeinschaft von ihr Gebrauch machen können. Die Autorität bleibt ferner in einer

[1] Über die verschiedenen Bedeutungen der Autorität vgl. Fr. v. Tessen-Wesierski, Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung, Paderborn 1907.

[2] Die Schulfrage, ob die Autorität die Wesensform der Gesellschaft sei oder aber bloß ein notwendiges Erfordernis, das sich aus dem Wesen der Gesellschaft ergibt, lassen wir hier auf sich beruhen. Vgl. Cathrein, Philosophia moralis in usum scholarum[12], n. 507.

und derselben Gesellschaft immer die gleiche; sie erlischt oder verändert sich nur mit dem Untergang oder der Veränderung der Gesellschaft; die Träger der Autorität aber können wechseln, sei es, daß bei gleichbleibender Zahl an die Stelle der früheren Inhaber der Gewalt andere treten, sei es, daß die Gewalt in anderer Weise oder auf eine größere Zahl von Personen verteilt wird.

5. Der unmittelbare Zweck der Autorität ist zwar von dem Zweck der Gesellschaft verschieden, hat aber an diesem sein Maß und seine Richtschnur. Der unmittelbare Zweck der Gesellschaft ist die Erreichung des Gutes, um dessentwillen sie entstanden; der unmittelbare Zweck der Autorität dagegen ist die Leitung der Gesellschaft zu ihrem Ziele. Die Autorität soll bewirken, daß die Gesellschaft ihren Zweck erreiche. In dieser Aufgabe liegt auch die wesentliche Schranke jeder Autorität. Sie kann von den Gliedern der Gesellschaft nur verlangen, was zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes dienlich, nicht aber, was dazu offenbar unnütz oder gar schädlich ist.

6. Als moralische Person mit einem bestimmten Zweck und Wirkungskreis muß jede Gesellschaft Trägerin von Rechten und Pflichten sein, sowohl andern Gesellschaften als ihren eigenen Gliedern gegenüber, weil dieses die notwendige Voraussetzung der sichern und geordneten Arbeit an der Erreichung eines Zieles ist; so muß sie auswärtigen Gesellschaften oder Personen gegenüber innerhalb gewisser Grenzen das Recht der freien, ungestörten Bewegung haben und in bezug auf ihre eigenen Glieder befugt sein, das zur Erreichung des Zieles Nötige zu fordern. Hat die Gesellschaft Rechte, so hat sie auch Pflichten, weil kein endliches Wesen Rechte ohne Pflichten besitzt. Die Rechte sind die nötige Aussteuer zur Erfüllung der Pflichten.

7. Zwischen der Gesellschaft und dem Gesellschaftsvertrag (S. 385) ist ein weiter Unterschied. Der Gesellschaftsvertrag ist eine vorübergehende Betätigung, durch die eine Gesellschaft entsteht; die Gesellschaft selbst ist das durch diese Betätigung zustande gekommene moralische Ganze. Selbstverständlich ist nicht jedes durch Vertrag entstandene Rechtsverhältnis eine Gesellschaft. Auch kann eine Gesellschaft noch auf anderem Wege als dem des Vertrages entstehen.

Der Vertrag, durch den eine Gesellschaft entsteht, darf nicht als Tätigkeit dieser Gesellschaft aufgefaßt werden. Denn bevor man handeln kann, muß man existieren, und der Vertrag geht als ihre Ursache der Gesellschaft vorher[1].

---

[1] Über Begriff und Wesen der Gesellschaft vgl. die eingehende und gründliche Abhandlung bei Meyer, Instit. iuris natur., I², n. 347 ff.

## § 2. Die verschiedenen Arten von Gesellschaften.

1. Der Artunterschied der Gesellschaften hängt vorzüglich vom Zweck ab[1]. Nach dem Zweck unterscheidet man a) vollkommene und unvollkommene Gesellschaften. Diese Unterscheidung läßt eine doppelte Auffassung zu.

α) Jede Gesellschaft bezweckt die Erreichung eines dem Menschen notwendigen Gutes; folglich ist diejenige Gesellschaft vollkommen, die zum Zwecke hat, dem Menschen alles zu seinem wahren, irdischen Wohlergehen Notwendige zu verschaffen[2] und die sich selbst zu diesem Zwecke genügt, so daß sie nicht mehr auf ein größeres gesellschaftliches Ganze hingeordnet ist; unvollkommen dagegen sind jene Gesellschaften, die nur das eine oder andere dem Menschen notwendige Gut erstreben. Der Staat ist eine vollkommene Gesellschaft, eine Handelsgesellschaft eine unvollkommene. Auch die Familie ist eine unvollkommene Gesellschaft[3]. Zwar erstrebt sie alles dem Menschen Notwendige, aber sie genügt sich zu diesem Zwecke nicht, sondern bedarf der Ergänzung und Nachhilfe durch eine über sie hinausreichende gesellschaftliche Organisation.

β) Man kann aber auch ohne Rücksicht auf den besonderen Zweck vollkommene und unvollkommene Gesellschaften unterscheiden, indem man nur die Art und Weise ins Auge faßt, wie eine Gesellschaft für ihren Zweck ausgerüstet ist. In diesem Sinne ist diejenige Gesellschaft vollkommen, die alle zu ihrem Zweck erforderlichen Mittel in sich selbst besitzt und deshalb nicht mehr ihrer Natur nach auf ein höheres gesellschaftliches Ganze hingeordnet, sondern selbständig und unabhängig ist; unvollkommen aber diejenige Gesellschaft, die sich zu ihrem Zweck nicht genügt, sondern der Ergänzung durch andere Gesellschaften bedarf und deshalb notwendig auf ein größeres gesellschaftliches Ganze hingeordnet ist oder als Teil in dasselbe eingeht. Die Familie z. B. ist eine unvollkommene Gesellschaft, weil sie zur Erreichung

---

[1] Laband (Das Staatsrecht des Deutschen Reiches[4] [1901], 63) schreibt: „Der Zweck, welchem ein Rechtsinstitut dient, liegt jenseits seines Begriffs." Er will deshalb nicht, daß man das Zweckmoment in die staatsphilosophischen Untersuchungen hineinziehe. Richtig ist, daß der Zweck kein innerlich konstitutives Element des Rechtsinstituts ist, weil dieses nur ein Mittel zur Erreichung eines Zweckes ist. Aber unrichtig ist die Behauptung, ein Rechtsinstitut könne ohne Rücksicht auf den Zweck richtig begriffen und definiert werden. Das Wesen eines Rechtsinstituts richtet sich nach seinem Zweck. Rechtsinstitute, die verschiedenen Zwecken dienen, sind auch ihrem Wesen nach verschieden.

[2] S. Thom., In Polit. 1, l. 1: Cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam: talis autem communitas est civitas.

[3] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 65, a. 2 ad 2.

ihres Zweckes der Ergänzung und Nachhilfe von außen bedarf und deshalb notwendig mit andern Familien zu einer größeren Gesellschaft zusammenwächst. Der Staat dagegen hat die für seine Aufgabe nötigen Mittel in sich, bedarf also nicht der Ergänzung durch eine höhere Gesellschaft und ist deshalb auch nicht auf einen höheren gesellschaftlichen Organismus hingeordnet. Er genügt sich innerhalb der natürlichen Ordnung selbst und ist vollkommen und selbständig. Hieraus folgt, daß die vollkommene Gesellschaft innerhalb ihrer Sphäre keinen höheren Oberen anerkennt.

Auch die *Kirche* ist eine vollkommene Gesellschaft im letztgenannten Sinne, weil sie von ihrem göttlichen Stifter mit allen zu ihrem Zweck notwendigen Mitteln ausgerüstet wurde und deshalb nicht auf eine andere Gesellschaft hingeordnet ist, sondern sich selbst genügt und folglich auch selbständig ist[1].

b) Die Gesellschaften können *religiöse* und *profane* sein; die profanen wieder wirtschaftliche, wissenschaftliche oder künstlerische usw.

2. Mit Rücksicht auf ihre *Ausdehnung* unterscheidet man die *allgemeine menschliche* Gesellschaft und die *besondern* Gesellschaften. Die Menschheit bildet eine die ganze Erde umfassende Gesellschaft, insofern alle Menschen von demselben Elternpaare abstammen, dasselbe Endziel haben, unter demselben höchsten Gesetzgeber und demselben natürlichen Sittengesetze stehen und durch mancherlei gegenseitige Pflichten und Rechte miteinander zu einer großen Familie verbunden sind. Die allgemeine menschliche Gesellschaft gliedert sich in die zahlreichen besondern Gesellschaften: Staaten, Familien usw., die nach Ort und Zeit begrenzt sind und menschlichen Autoritäten unterstehen.

3. In Anbetracht des *Ursprunges* lassen sich *natürliche* und *freie* Gesellschaften unterscheiden. *Freie* Gesellschaften sind solche, deren Errichtung und Gestaltung innerhalb der allgemeinen Rechtsgrundsätze vom freien Ermessen der Menschen abhängt; *natürliche* dagegen solche, die nicht bloß ihrer *Gattung*, sondern auch ihrer besondern *Art* nach von dem Schöpfer der Natur gewollt sind und sich notwendig aus der Natur des Menschen ergeben. Die natürlichen Gesellschaften haben schon von Natur aus einen ihnen vorgezeichneten Zweck und eine dementsprechende Einrichtung; sie sind also in bezug auf ihre Verfassung wenigstens zum Teil dem Belieben der Menschen entzogen.

Man kann auch *notwendige* und *freie* Gesellschaften unterscheiden. Nennt man jede in ihrem Bestande von menschlicher Willkür

[1] In diesem Sinne sagt Papst Leo XIII. in dem Rundschreiben Immortale Dei: Ecclesia „societas est genere et iure *perfecta*, *cum adiumenta* ad incolumitatem actionemque suam *necessaria*, voluntate beneficioque conditoris sui, *omnia in se et per se ipsa possideat*."

unabhängige Gesellschaft notwendig, so ist diese Einteilung von der vorigen verschieden. Denn die Kirche ist nach katholischer Lehre in ihrem Dasein von dem Willen der Menschen unabhängig, in diesem Sinne also notwendig. Trotzdem ist sie keine natürliche Gesellschaft, weil sie nicht aus den Neigungen und Anlagen der Natur hervorkeimt, sondern auf dem freien übernatürlich geoffenbarten Willen des Schöpfers beruht. Nennt man dagegen jene Gesellschaft notwendig, die sich ihrer Art nach notwendig aus der Natur ergibt, so fällt diese Einteilung mit der vorigen zusammen. Wir sagen, ihrer Art nach. Die Familie z. B. entsteht in jedem konkreten Falle durch eine freie Übereinkunft zweier Personen, und trotzdem ist sie eine ihrer Art nach notwendige, weil die Natur nicht nur im allgemeinen zur Verbindung der beiden Geschlechter treibt, sondern in der Weise, daß daraus die Familie als dauernde Gesellschaft zwischen Mann und Frau und ihren Kindern zu dem von der Natur gewollten Zweck entsteht.

4. Hinsichtlich der Bestandteile unterscheidet man: a) einfache und zusammengesetzte Gesellschaften. Die zusammengesetzten entstehen aus der organischen Vereingung mehrerer Gesellschaften. So sind Familie und Staat zusammengesetzte Gesellschaften, weil sie aus mehreren Gesellschaften gebildet werden; die Ehe dagegen ist eine einfache Gesellschaft, die sich nicht in andere Gesellschaften zerlegen läßt. b) Gleiche und ungleiche Gesellschaften, je nachdem die Pflichten und Rechte aller Glieder gleich oder ungleich sind.

5. Nach dem Verhältnis der Gesellschaften zum Staat und zur Kirche unterscheidet man öffentliche und Privatgesellschaften. Als öffentliche Gesellschaften gelten diejenigen, welche von der öffentlichen, staatlichen oder kirchlichen Gewalt als juristische Personen anerkannt und mit gewissen öffentlichen Rechten (Korporationsrechten) ausgerüstet sind. Alle übrigen sind Privatgesellschaften. Unterscheidet man die öffentlichen und Privatgesellschaften nach dem Zweck, den sie erstreben, so sind bloß Staat und Kirche öffentliche Gemeinwesen, alle übrigen Gesellschaften private.

## Zweites Kapitel.

## Die Ehe.

### Erster Artikel.

### Natur und Notwendigkeit der Ehe.

### § 1. Verhältnis der Ehe zur Familie.

Vergleichen wir die menschliche Gesellschaft mit einem Organismus, so ist die Familie nicht nur die Urzelle, von welcher der organische Aufbau ausgeht, sondern auch das Vorbild, nach dem er sich gestaltet, und die

Pflanzschule, aus der er sich fortwährend ergänzt. Die Familie selbst hinwiederum hat ihre Wurzel in der Ehe. Aus der Verbindung von Mann und Frau erwächst die Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, und hieran schließt sich als naturgemäße Erweiterung die Gemeinschaft zwischen Herrschaft und Dienstboten. Die Familie ist also ein zusammengesetztes Ganze und kann nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles nur durch Zerlegung in seine letzten Teile vollständig begriffen werden[1]. Wir werden daher der Reihe nach die drei gesellschaftlichen Bestandteile der Familie in ihrer genetischen Reihenfolge betrachten: das Verhältnis zwischen den Ehegatten (die Ehe), das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern und endlich das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Zuvor wollen wir jedoch uns eine allgemeine Idee von der Familie als Ganzem zu bilden suchen. Obwohl die Familie einem jeden so nahe steht, daß ihr bloßer Name in seiner Brust die zartesten Gefühle und Erinnerungen weckt, so gerät man doch in nicht geringe Verlegenheit, wenn man eine genaue Begriffsbestimmung von ihr geben soll. Von allen schon aufgestellten Definitionen scheint uns die des Aristoteles noch immer die beste. Die Familie (Hausgemeinschaft) ist eine natürliche Gemeinschaft zum Zweck des täglichen Zusammenlebens oder eine natürliche Gesellschaft, deren Zweck die Besorgung alles dessen ist, was der Mensch täglich bedarf[2]. Was eine natürliche Gesellschaft sei, wurde schon erklärt; daß die Familie eine solche Gesellschaft sei, werden wir beweisen.

Nach der Auffassung des römischen Rechts ist die Familie die Gesamtheit derjenigen, welche derselben hausväterlichen Gewalt unterstehen. Diese Gewalt erstreckt sich auf täglich im Zusammenleben mehrerer vorkommende Handlungen und Be-

[1] Polit. 1, c. 1. Bei Nationalökonomen ist viel die Rede von der Isoliermethode. Verwickelte gesellschaftliche Erscheinungen sollen in der Weise erforscht werden, daß man sie in ihre einfachsten Bestandteile zerlegt, diese zunächst isoliert untersucht und dann erst durch Rekonstruktion miteinander verbindet. Aristoteles hat diese Methode nicht nur ausdrücklich gelehrt, sondern auch in seiner Politik praktisch durchgeführt. Der hl. Thomas erklärt diese Methode mit folgenden Worten (In Polit. 1, l. 1): Ad cognitionem compositorum primo opus est via resolutionis, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua. Postmodum vero necessaria est via compositionis, ut ex principiis indivisibilibus iam notis diiudicemus de rebus, quae ex principiis causantur.

[2] Aristoteles (Polit. 1, c. 2, 1252 b 12) definiert die Familie: *Ἡ εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν.* Ähnlich der hl. Thomas (In Polit. 1, l. 2): Domus est quaedam communitas secundum naturam constituta in omnem diem, i. e. ad actus qui quotidie occurrunt agendi. Silv. Maurus nennt in seinem trefflichen Kommentar zur aristotelischen Politik (l. 1, c. 1, n. 8) die Familie eine societas naturaliter instituta in ordine ad convictum quotidianum.

dürfnisse: Arbeit, Nahrung, Kleidung, Wohnung u. dgl. Diese Definition paßt sowohl auf die monogame als auf die polygame Familie, sowohl auf die Einzelfamilie, in der nur Eltern und Kinder zusammenleben, als auf die Patriarchalfamilie, in der außer den Eltern und Kindern auch Söhne und Enkel mit ihren Frauen und Kindern unter demselben Haupte zusammenleben.

Man kann die Familie auch eine natürliche, von Gott gewollte Anstalt zur Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechtes nennen.

## § 2. Geschichtliches über die Ehe.

Heute verstehen wir unter Ehe die rechtmäßige dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau zum Zwecke der Erzeugung und Erziehung der Kinder. Der Verlauf unserer Untersuchungen soll die Bedeutung dieser Begriffsbestimmung klarstellen und zugleich den Beweis für die Richtigkeit erbringen.

1. Vor allem aber fragt sich: hat die Ehe in diesem Sinne von jeher auf Erden bestanden, seit es Menschen gab? Das leugneten bis in die jüngste Vergangenheit viele Gelehrte, nach denen es eine Zeit regelloser Geschlechtsverkehrs oder völliger Promiskuität (geschlechtlichen Kommunismus) gab. Erst auf einer höheren Entwicklungsstufe nahmen die Männer Frauen in ihren ausschließlichen Besitz und begründeten so unsere heutige Auffassung von der Ehe.

Diese Ansicht begegnet uns schon bei griechischen und römischen Dichtern. So schildert Horaz ganz im Stile gewisser Philosophen der Neuzeit, wie die Menschen zuerst als häßliche, stumme Bestien mit Pfoten und Krallen sich gegenseitig Eicheln und Weiber streitig machten; auf einer höheren Stufe sehen wir sie schon mit Knütteln kämpfen und endlich mit künstlichen Waffen; schließlich erfanden sie sogar die Sprache und fingen an, den ewigen Krieg zu verabscheuen, Häuser und Städte zu bauen, die Ehe und das Eigentum zu schützen[1].

Th. Hobbes hat zuerst, wie wir schon früher (I 38) angedeutet, diesen Phantasien in den naturrechtlichen Untersuchungen einen Platz eingeräumt[2]. Ihm folgte J. J. Rousseau. Während jedoch Hobbes die vorgesellschaftlichen Menschen als rücksichtslose Egoisten hinstellt, die beständig in wildem Kampfe gegenseitig ihr Dasein bedrohen, schildert uns Rousseau dieselben als unschuldige, harmlose Wesen, welche von Eicheln lebten, sich am nächsten Quell labten und unter demselben Baume ihr Lager fanden, der ihnen ihre Nahrung bot[3]. „Damals hatten sie (die vorgesellschaftlichen Menschen) weder Häuser

[1] Satir. 1, sat. 3. Ähnlich Lucretius 5, 923.

[2] De cive, l. 6, c. 18 und Leviathan.

[3] So in seinem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1753). Etwas abgeschwächt kehren dieselben Gedanken im

noch Hütten noch irgendein Eigentum; jeder suchte sich das erste beste Nachtlager, oft nur für eine Nacht. Die Männer vereinigten sich mit den Weibern aufs Geratewohl, wie es eben die Begegnung oder die Gelegenheit oder das Verlangen mit sich brachte. Die Mutter stillte anfangs ihre Kinder des eigenen Bedürfnisses wegen, und als die Gewohnheit ihr Liebe gegen dieselben eingeflößt hatte, fuhr sie in der Ernährung der Kinder um dieser selbst willen fort. Sobald die Kinder aber Kraft genug hatten, um selbst ihre Nahrung zu erwerben, verließen sie die Mutter . . . und bald kannte man sich gegenseitig nicht wieder." Rousseau will nicht, daß man diesen Urzustand als einen elenden ansehe. „Ich möchte gerne wissen, worin das Elend eines freien Wesens bestehen kann, dessen Herz zufrieden und dessen Leib gesund ist?" Obwohl die Menschen in diesem Urzustand nach dem Genfer Philosophen keine sittlichen Pflichten erkannten, so waren sie doch nicht böse oder lasterhaft, vielmehr voll zarten Mitleides für die Nöte anderer.

Die Anhänger der Deszendenzlehre müssen sich selbstverständlich im Geleise derselben Ideen bewegen. Hat sich der Mensch aus einer Tierart entwickelt, dann muß er auf seinen frühesten Entwicklungsstufen ungefähr wie das liebe Vieh gelebt haben. Doch neigen die Evolutionisten, entsprechend ihrer Idee vom Kampf ums Dasein, mehr auf die Seite von Hobbes als von Rousseau. So namentlich Herbert Spencer. Wir haben schon einige hierauf bezügliche Aussprüche vernommen (I, 38). In seiner „Soziologie" (II, § 283) sagt er nach Schilderung der geschlechtlichen Verirrungen der Naturvölker: „Die niedrigsten Gruppen primitiver Menschen ohne jede staatliche Organisation entbehren auch jeder Spur einer Einrichtung, welche würdig wäre, eine Familienorganisation genannt zu werden. Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern und diejenigen zwischen Eltern und Kindern erheben sich kaum über die bei Tieren herrschenden." „Die tiefstehenden Rassen", sagt John Lubbock[1], „kennen keine eheliche Verbindung, wahre Liebe kommt bei ihnen fast nie vor, und die Ehe in ihren niedrigsten Phasen ist keineswegs eine Sache der Neigung oder Kameradschaft." Gothein[2] meint zwar: „Ein Zustand völliger Familienlosigkeit ist nicht mit Sicherheit beobachtet, doch stehen ihm einige Stämme Afrikas und Australiens sehr nahe (?). Die Horde, der Stamm geht hier in der Entwicklung der Familie voraus. Eine Regelung des geschlechtlichen Lebens findet sich bei diesen Stämmen, zumal wo noch (!) völlige Nacktheit besteht, nicht. Man bezeichnet diesen Zustand als Promiskuität." L. Stein[3] steht nicht an, zu behaupten, es sei „wissenschaftlich festgestellt", daß die Urmenschen ein festes Eheverhältnis nicht kannten.

Contrat social wieder. Da heißt es z. B. in bezug auf die Familie l. 1, ch. 2: La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille; encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que le besoin cesse, le lien naturel se dissout . . . S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention.

[1] Die Entstehung der Zivilisation, übersetzt von Passow, Jena 1875, 59.

[2] Handwörterbuch der Staatswissenschaften[3], Artikel „Familie".

[3] Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 61.

Mit Berufung auf Post sagt L. Gumplowicz[1], in den ursprünglichen Geschlechtsgenossenschaften hätten „alle Weiber, Kinder und alles Gut allen Genossen gemeinsam gehört"; es gab „keinerlei individuelle Ehe, kein Verhältnis zwischen Eltern und Kindern". Wenn wir endlich Haeckel (Lebenswunder, Kap. 17) glauben wollen, so steht die Befriedigung des Geschlechtstriebes „bei den meisten Wilden und vielen Barbaren noch auf derselben niedern Stufe wie bei den Affen und andern Säugetieren."

2. Worauf stützt sich diese Annahme des ursprünglichen regellosen Geschlechtsverkehrs? Hat man etwa Völker ohne Ehe gefunden? Das Vorhandensein der Ehe in irgendeiner Form ist schon längst durch die besonnene Forschung nachgewiesen. So sagt Fr. Ratzel[2]: „Die Basis der Familie ist das Geschlechtsverhältnis im gemeinsamen Hausstand, in dem die Kinder aufgezogen werden. Innerhalb dieser weiten Grenzen ist die Ehe bei allen Völkern zu finden. Wo man den Mangel der Ehe behauptet hat, auch bei den proletarierhaftesten Wald- und Wüstennomaden, hat sie sich später überall herausgestellt", und wiederum: „Alle Versuche, die regellose Geschlechtsgemeinschaft nachzuweisen, sind als mißlungen zu betrachten." Von dem vermeintlichen ursprünglichen Weiberkommunismus meint R. Hildebrand[3]: „Diese Theorie ist nicht von den Tatsachen abstrahiert, sondern nur der vorgefaßten und ganz unbegründeten Meinung entsprungen, als ob das, was unsern heutigen ethischen Begriffen oder Forderungen am fernsten liege, immer auch das älteste oder ursprünglichste Stadium gewesen sein müsse. Bei Völkern, welche sich noch auf der untersten Stufe befinden, begegnen wir niemals und nirgends einem Zustande der Frauengemeinschaft oder Promiskuität. Vielmehr besitzt hier der einzelne Mann seine Frau ganz ausschließlich für sich, und niemals teilt er sie mit andern." Hildebrand beweist dann diese Behauptung in bezug auf viele Völker, die als die primitivsten gelten, durch zahlreiche Zeugnisse von Reisenden, so z. B. in bezug auf die Weddas, die Australier, die Feuerländer, die Eingebornen Brasiliens, die Andamanen, Eskimos, Buschmänner usw.

Selbst darwinistische Ethnologen gestehen, daß sich keine Tatsachen für die ursprüngliche Promiskuität auffinden lassen. So sagt Fr. v. Hellwald[4]: „Der Urzustand einer Weibergemeinschaft mit Ausschluß irgendeines Verhältnisses zwischen einem einzelnen Manne und einem einzelnen Weibe findet sich zurzeit auf der Erde gar nicht mehr." Auch E. Grosse[5] schreibt: „Es gibt schlechterdings kein einziges primitives Volk, dessen Geschlechtsverhältnisse sich einem Zustand von Promiskuität näherten oder auch nur auf ihn hindeuteten. Die festgefügte Familie ist keineswegs erst eine späte Errungenschaft der Zivilisation, sondern sie besteht schon auf der untersten Kul-

[1] Allgemeines Staatsrecht (1897) 379.
[2] Völkerkunde, I² (1894), 107.
[3] Recht und Sitte auf den primitiven wirtschaftlichen Kulturstufen², Jena 1907, 9.
[4] Kulturgeschichte, I, 81.
[5] Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft (1896), 42.

turstufe als Regel ohne Ausnahme." Hören wir noch das Zeugnis des uns schon bekannten Missionsbischofes A. Leroy[1]. Im Anschluß an die Worte Le Bons (Les premières Civilisations 50), die Promiskuität sei einst allgemein gewesen, schreibt er: „Daß dieser Herdenzustand bei einigen besonders verkommenen Menschengruppen existiert habe, ist möglich; freilich, bevor man solche Annahmen als ausgemachte Wahrheit hinstellt, sollte man erst genaue Tatsachen dafür erbringen. Sicher ist aber, daß wir heute in Afrika nirgends Spuren dieser Promiskuität finden, außer in den großen Steppen der östlichen und südlichen Zone — bei den Antilopenherden. Was die Menschen angeht, so kann man sagen: Je mehr man zu den Völkerschaften von allgemein primitivem Aussehen herabsteigt, wie z. B. den Zwergvölkern und Sân (Buschmännern), um so mehr erscheint die Familie als die notwendige und unbestrittene Grundbasis der Urgesellschaft[2]."

Wir können es nach dem Gesagten mit Westermarck als zweifellos aussprechen: „Die Hypothese der Promiskuität . . . ist völlig unbegründet und wesentlich unwissenschaftlich[3]." Damit fallen auch viele wilde Hypothesen über den Ursprung der Ehe zusammen. Nach L. Morgan war ursprünglich im Geschäftsverkehr allen alles erlaubt, selbst der Begriff der Blutschande war noch unbekannt[4]. Sogar Eltern und Kindern untereinander war der Geschlechtsverkehr gestattet. Aus diesem Urzustand entwickelte sich die erste Stufe der Familie, die Blutsverwandtschaftsfamilie, d. h. die Familie, in der die Schranken der Vermischung nur zwischen den Angehörigen verschiedener Generationen in gerader Linie (Großväter, Söhne, Enkel, Großmütter usw.) aufgerichtet sind, nicht aber zwischen Brüdern und Schwestern. Die zweite Stufe der Familie ist die Punaluafamilie, in der auch Brüdern und Schwestern der gegenseitige Geschlechtsverkehr untersagt wurde. Zu dieser Stufe gehört die Gruppenehe, wo gewissermaßen nicht zwei Personen, sondern zwei Gruppen von Personen die Ehe miteinander eingehen, wo insbesondere Schwestern die gemeinsamen Frauen ihrer Männer, und Brüder die gemeinsamen Männer ihrer Frauen waren. Eine derartige Gruppenehe soll bei den alten Briten bestanden haben. Von den Mount-Gambier-Australiern ist innerhalb der beiden Stammeshälften Kroki und Kumite die Mischung strenge verboten, zwischen beiden aber so weit

---

[1] La religion des primitifs, Paris 1909, 95.

[2] Wir könnten noch viele Zeugnisse von Ethnologen gegen die ursprüngliche Promiskuität verbringen. Man vgl. z. B. O. Peschel, Völkerkunde[6], 238; W. Schneider, Die Naturvölker, II, 421; in bezug auf die Ehe der Buschmänner und Andamanen Winternitz, Zur Geschichte der Ehe (Globus LX, 148). Auch in dem Werke „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit" haben wir bewiesen, daß die Ehe und die festgefügte Familie sich bei allen Völkern findet. Vgl. besonders Bd. III, 565 f.

[3] The history of human marriage, London 1891, 133.

[4] Diese Behauptung ist falsch. „Mit den niedrigsten Formen der Ehe, von denen wir Kenntnis haben, ist schon die Vorstellung der Blutschande verbunden" (Ratzel, Völkerkunde, I[2], 111. Westermark, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, 298 ff.).

gestattet, daß man sagen kann, die beiden Gruppen seien als solche verheiratet. Aber das ist, wie Ratzel (Völkerkunde I, 110) richtig bemerkt, eine „proletarische Verlotterung", keineswegs eine ursprüngliche und allgemeine Erscheinung. Bei den Dieri und Urabunna Australiens besteht neben der eigentlichen Ehe noch die sogen. Pirrauru-Ehe, d. h. ein schon verheirateter Mann kann das Recht erlangen, außer mit seiner eigentlichen Frau auch mit einer oder mehreren Frauen anderer Männer geschlechtlich zu verkehren, jedoch erst nach diesen Männern und mit gewissen Einschränkungen. Howitt hat darin einen Überrest der ursprünglichen Gruppenehe finden wollen. Aber gegen diese Deutung spricht der schon von A. Lang hervorgehobene Umstand, daß die Berechtigung zur Eingehung des Pirrauru-Verhältnisses durch eine eigene Zeremonie erteilt werden muß, nach dem die Individualehe (Tippa-malku) schon geschlossen ist. Das beweist, daß die Pirrauru-Ehe sekundären Ursprungs ist. Denn wäre die Gruppenehe das Frühere, so wäre die Erlaubnis zum Pirrauru-Verhältnis ohne weiteres vorhanden[1].

3. Da die Tatsachen gegen die ursprüngliche Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs sprechen, so nimmt man zum Beweise für dieselbe seine Zuflucht zu der sog. „vergleichenden historischen Methode", die uns schon bei Behandlung der Grundeigentumsfrage (S. 245 ff.) begegnete. Man forscht nach den geschlechtlichen Zuständen jener Völker, die in der Sittlichkeit am tiefsten stehen, um daraus Schlüsse zu ziehen auf die Zustände der „Urmenschen". So findet man Stämme, bei denen die gröbsten sittlichen Ausschweifungen an der Tagesordnung und die ehelichen Beziehungen äußerst locker sind. Flugs schließt man daraus, überall müsse es in bezug auf den geschlechtlichen Verkehr ursprünglich so ausgesehen haben, und diesem Zustand müsse notwendig ein Zustand völlig regelloser Promiskuität vorausgegangen sein. Für diese Anschauungen werden dann in allen sittlichen Anomalien, denen man irgendwo bei entarteten Stämmen begegnet, „Bestätigungen" gefunden.

Diese ganze vergleichende Methode entbehrt jeder Beweiskraft. Selbst wenn man heute irgendwo Völker fände, die keinerlei Einschränkungen des Geschlechtsverkehrs anerkennten, so würde doch diese Erscheinung nur dann die gegnerische Ansicht beweisen, wenn es feststände, daß die Menschen allmählich sich aus einem tierischen Zustand emporgearbeitet hätten. Wo aber sind die Tatsachen zum Beweis dieser Annahme? Selbst der eingefleischteste Darwinist muß anerkennen, daß bis heute solche Tatsachen fehlen. Kein Vernünftiger kann leugnen, daß die Zustände sittlicher Verwahrlosung bei manchen Wilden die Folge der Entartung sein können. Den Anhängern der Abstammungslehre läge es also ob, die Möglichkeit einer solchen Degradation nicht vornehm von vorn-

[1] Ausführlicheres hierüber bei Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins III, 313.

herein abzulehnen oder zu ignorieren, sondern zu widerlegen, und zwar mit unzweideutigen Tatsachen. Mit um so größerem Rechte dürfen wir das von den Entwicklungslehrern erwarten, als sie so sehr auf die Positivität ihrer Wissenschaft pochen.

Wenn ferner die Beweisführung der Gegner irgendwelchen Wert hätte, so müßten wir die meisten Spuren der Promiskuität bei den Völkerschaften finden, welche in der Kultur am tiefsten, also dem Urzustand am nächsten stehen. Was sagen aber die Tatsachen? Wir haben schon die Zeugnisse von Hildebrand, Grosse und Le Roy angeführt, daß gerade die kulturell am tiefsten stehenden Naturvölker eine festgefügte Familie haben und keine Spur von Promiskuität zeigen. Wir selbst haben dies eingehend nachgewiesen[1]. Selbst Westermarck[2] sagt: „Es sind keineswegs die am tiefsten stehenden Völkerschaften, die einer Promiskuität am nächsten kommen."

4. Wir wollen uns aber mit dieser allgemeinen Antwort nicht begnügen, sondern im einzelnen die Hauptbeweise des ursprünglichen Geschlechtskommunismus prüfen.

a) Man weist auf die Tatsache hin, daß einige Völker in der Sprache keinen Unterschied machen zwischen Frauen und unverheirateten Mädchen. Allein es ist unzulässig, aus dem Fehlen eines Wortes auf das Fehlen des Begriffes zu schließen. Nach dem Zeugnis des Aristoteles hatten die Griechen keinen Namen für die Ehe[3]. Fehlte ihnen etwa deshalb der Begriff der Ehe? Auch von den altkalifornischen Indianern berichten die Missionäre, daß sie kein Wort für die Ehe hatten, obwohl ihnen diese Institution keineswegs fremd war. Die Franzosen haben kein eigenes Wort für „Mann" als Geschlechtsbezeichnung im Gegensatz zur „Frau". Sie gebrauchen dafür den Ausdruck homme, der auch Mensch bedeutet. Ja sie haben nicht einmal ein eigenes Wort für Eltern, sondern bezeichnen sie mit dem allen Verwandten gemeinsamen Namen parents. Fehlen ihnen deshalb diese Begriffe?

b) Als ein weiterer Beweis für die ursprüngliche Promiskuität werden zahlreiche Gebräuche aufgeführt, welche Überbleibsel oder „Überlebsel" der ehemaligen Zügellosigkeit sein sollen. So scheinen manche Naturvölker der Jugend die größten Ausschweifungen zu gestatten und auf die Jungfräulichkeit der Braut keinen Wert zu legen. Aber der Umstand allein, daß man nach der Verehelichung viel strengere Anforderungen in bezug auf die Keuschheit stellt, beweist, daß den Wilden der Begriff der Ehe keineswegs fehlt. Sodann wissen wir von zahlreichen sonst sehr verwahrlosten Völkern, daß sie die Sünden der Unkeuschheit strenge ahnden und daß die Forderung der Jungfräulichkeit bei der Heirat eine große Rolle spielt. Diese Tatsache ließe sich kaum erklären, wenn ursprünglich der Geschlechtsverkehr ein regelloser gewesen wäre.

[1] Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, besonders III, 565 f.
[2] The history of human marriage 60.
[3] Polit. 1, 2, 1253 b: *Ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις.*

Endlich — und das ist die Hauptsache — ist der Schluß: Heute finden wir bei vielen Völkern große geschlechtliche Ausschweifungen, also muß es früher noch schlimmer gewesen sein, ganz verfehlt. Die Geschichte lehrt, daß bei zunehmender Kultur die Sittenreinheit keineswegs immer zu-, sondern manchmal abnimmt. Wie streng waren die Sitten der älteren Griechen und Römer, und wie traurig sah es hierin später aus, als beide Völker auf dem Gipfel der Macht und Kultur standen! Wie lobt Tacitus die Sittenreinheit der Germanen, und wie sieht es heute aus in unsern Städten mit ihrem Zuhältertum, ihrer offenen und verdeckten Prostitution, ihren häufigen Ehescheidungen!

c) Vorzüglich ist es das sog. Mutterrecht, welches man als Beweis für die ursprüngliche Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs anführt. Manche Völker berechnen die Verwandtschaft und Familien- oder Sippenzusammengehörigkeit nicht nach dem Manne, sondern nach der Frau, so daß die Kinder eines Paares nur als Verwandte und zuweilen auch als Erben der Mutter und ihrer mütterlichen Verwandten betrachtet werden. Schon Herodot fand diese Sitte, die er als eine Ausnahme von der allgemeinen Gewohnheit der Völker ansah, bei den Lykiern vor; seither hat man sie auch bei andern Stämmen entdeckt. Hierzu kommt noch, daß bei einigen Völkern, z. B. bei mehreren Negerstämmen Afrikas, das Weib eine große Rolle in allen gesellschaftlichen Angelegenheiten spielt und zuweilen sogar über Krieg und Frieden mitentscheidet.

Auf diese Tatsachen haben nun Bachofen[1], Giraud-Teulon[2] und andere eine ganze Theorie von einem ursprünglichen allgemeinen Mutterrecht gegründet[3]. Nicht der Vater ist der ursprüngliche Kristallisationspunkt der Familie, auch nicht die monogame Ehe, sondern die Frau, und das läßt sich nur erklären, wenn man eine ursprüngliche Promiskuität der Geschlechter, oder was auf dasselbe hinauskommt, die Ungewißheit des Vaters voraussetzt. Waren ursprünglich die geschlechtlichen Beziehungen regellos, so erklärt sich leicht, warum die Familie sich um die Frau bildete. Denn sie hing inniger mit den Kindern zusammen als der unbekannte Vater, behielt dieselben bei sich und lernte allmählich, ihre Gunst nur denjenigen zuzuwenden, welche sich ihrem Einfluß unterwarfen. So entstand die ursprüngliche Weiberherrschaft (Gynokratie), und die ursprüngliche Familie war nicht die patriarchalische, sondern die „matriarchalische".

Der uns zugemessene Raum gestattet nicht, uns hier in eine eingehende ethnologische Untersuchung einzulassen. Wir müssen uns deshalb damit be-

[1] Das Mutterrecht, Stuttgart 1861.

[2] Les origines du mariage et de la famille, Genève 1884.

[3] Auch Lamprecht (Deutsche Geschichte, I [1891], 86 ff.) findet das Mutterrecht bei den Urgermanen. Da bei der ursprünglichen Promiskuität die Väter unbekannt bleiben konnten, knüpfte sich die Abfolge der Geschlechter an die Mutter. Die Frauen erschienen als die einzigen Trägerinnen der natürlichen Zusammenhänge. Nach der Mutter wurden die Kinder benannt. Noch in historischer Zeit findet Lamprecht Spuren der Geschlechtsgemeinschaft, und „da bedarf es für die Fortdauer mutterrechtlicher Anschauungen kaum des Nachweises. ‚Kein Kind ist seiner Mutter Kebskind' lehrt noch der Sachsenspiegel des 13. Jahrhunderts; bis in so ferne Zeiten hatte sich also wenigstens für Uneheliche die Auffassung erhalten,

gnügen, die wichtigsten Gesichtspunkte zur Beurteilung dieses Mutterrechts zusammenzustellen[1].

*a*) Zunächst muß man die „Weiberherrschaft" (Gynokratie) vom Mutterrecht oder der weiblichen Linie unterscheiden. Eine eigentliche Gynokratie (Matriarchat) ist nirgends konstatiert worden[2]. Man findet einige wenige Stämme, bei denen die Weiber nahezu dieselben Rechte haben wie die Männer, aber nirgends Stämme, bei denen die Weiber allein herrschen oder größere Rechte besitzen als die Männer. Mit Recht sagt Westermarck[3]: „Die Tatsachen, welche als Beispiele sog. Mutterrechts angeführt worden sind, deuten zumeist in erster Reihe darauf hin, daß die Kinder nach ihren Müttern und nicht nach ihren Vätern ihren Namen erhalten, bzw. daß Besitz und Rang sich ausschließlich in der weiblichen Linie vererben; das aber ist gewiß noch lange keine Verweigerung der väterlichen Rechte. Bei jenen australischen Stämmen, welche das System der mütterlichen Abstammung haben, soll der Vater nichtsdestoweniger der unumschränkte Herr seiner Kinder sein. In Melanesien, wo der Clan der Kinder durch den der Mutter bestimmt wird, ist diese keineswegs das Haupt der Familie. Das Haus der Familie gehört dem Vater, ebenso der Garten, und er, der Vater, ist der Lenker und Leiter." Ähnliches gilt von den Irokesen, den Mpongwe und den Madagassen. Westermarck schließt: „Wie immer es in früheren Zeiten gehalten worden sein mag, bezüglich der großen Mehrzahl der heutigen Wilden ist es eine unbestrittene Tatsache, daß die Kinder in der Gewalt ihres Vaters stehen, wenngleich er diese Autorität oft bis zu einer gewissen Grenze mit der Mutter teilen muß[4]."

Von den ältesten Semiten Vorderasiens sagt Ed. Meyer[5]: „Ob die Blutsverwandtschaft nach der Abstammung von dem Vater (abû) oder der Mutter (imm, umm) gerechnet wird, ist dabei prinzipiell irrelevant; tatsächlich herrscht allgemein die patriarchalische Ehe (bei den Sabäern in der Form der Polyandrie), wenn es auch daneben gerade bei nomadisierenden Stämmen oft genug vorkommt, daß sich ein einzelner an ein fremdes Weib und deren Stamm zeitweilig oder dauernd anschließt; die modernen Hypothesen,

---

daß Stand und Recht des Kindes nicht vom Vater, sondern von der Mutter abzuleiten seien" (S. 97). Eine merkwürdige Logik. Haben nicht auch die Römer den Grundsatz gehabt: partus sequitur ventrem? Werden nicht auch heute noch die unehelichen Kinder dem Stand der Mütter zugerechnet? Was folgt daraus für die rechtmäßigen Kinder? Eben weil bei illegitimen Kindern der Vater meist unbekannt bleibt, muß der Stand des Kindes nach der Mutter berechnet werden.

[1] Für weitere Ausführungen s. Schneider, Die Naturvölker, II, 415 ff.; Grosse, Die Formen der Familie, 48 ff.

[2] Bei den Huronen und Irokesen scheinen nach Lafitau (Moeurs des Sauvagens Américains, I, 71) die Weiber einen großen Einfluß gehabt zu haben; trotzdem bestand keine Gynokratie. Die Oberherrschaft über den Stamm ruhte in den Händen des Rates der Alten.

[3] Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 492.

[4] Ähnlich drückt sich Ratzel in bezug auf die Ozeanier (Völkerkunde, I, 256) und Amerikaner (ebd. 561) aus.

[5] Geschichte des Altertums, I ², 1. Abtl. (1909), 360.

welche bei den Semiten ursprünglich ein sog. ‚Mutterrecht' bestehen lassen, stehen im Widerspruch mit allen Tatsachen; umgekehrt wird die Ursprünglichkeit des Patriarchats auch dadurch erwiesen, daß dasselbe Wort ‚amm' sowohl den Vatersbruder wie den Stammgenossen im allgemeinen und den ganzen Stamm (Volk) bezeichnet."

β) Was nun den Ursprung des Mutterrechts oder der weiblichen Linie angeht, so sind die Ansichten darüber verschieden. O. Peschel[1] erklärt dasselbe aus falschen physiologischen Anschauungen über den Anteil des Vaters bei der Zeugung, C. N. Starcke[2] aus den örtlichen Verhältnissen der Familien und Clans, Grosse[3] aus „der Scheu vor blutsnaher Vermischung". Ein Hauptgrund war wohl, wie Westermarck[4] richtig hervorhebt, die Vielweiberei. Es gibt sehr viele Stämme, bei denen die Weiber desselben Mannes in getrennten Hütten mit ihren Kindern leben und der Mann abwechselnd bald bei der einen bald bei der andern Frau wohnt[5]. Was lag da näher als die Verwandtschaft nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter zu berechnen? Nur die Mutterlinie unterschied die zahlreichen Nachkommen desselben Stammvaters. Vielleicht hat auch, wie Hildebrand[6] annimmt, die Sitte des Frauenkaufs zum Mutterrecht geführt. Dieses Recht findet sich hauptsächlich bei Völkern, die schon auf einer gewissen Kulturhöhe stehen und die Sitte des Frauenkaufs haben. Wenn der Mann den Kaufpreis der Frau nicht bezahlen konnte, so trat er in eine untergeordnete Stellung zur Familie der Frau und hatte kein Recht auf die Kinder. — Doch wie dem auch immer sei, wie wenig das „Mutterrecht" mit Promiskuität zu tun hat, geht schon daraus hervor, daß sich dasselbe auch bei Völkern mit streng geregelter Monogamie und strenger Sittlichkeit findet.

Noch ein anderer Umstand mag mächtig zur Entstehung der Mutterfolge beigetragen haben. Bekanntlich ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Solidarität bei wilden Stämmen sehr groß, und zwar gewöhnlich um so größer, je kleiner und schwächer ein Stamm ist. Lag es nun nicht sehr nahe, daß ein solcher Stamm im Interesse der Selbsterhaltung sich durch Heiraten zu stärken suchte? Das konnte aber dadurch geschehen, daß die Familienväter ihre Töchter nur unter der Bedingung an Angehörige anderer Stämme verheirateten, wenn diese sich entschlossen, zu der Familie der Braut überzusiedeln oder dieser im Falle einer Ehescheidung die Kinder zu überlassen. Bei den Baholoholo gibt der Vater seine Tochter nie einem Mann,

---

[1] Völkerkunde, 244.

[2] Die primitive Familie, 1888, 57 ff.

[3] Die Formen der Familie, 85.

[4] The history of human marriage. Man sehe auch Globus, LX, 129.

[5] Von den Abiponen erzählt Dobrizhoffer (Geschichte der Abiponen, II, 259), daß diejenigen, welche mehrere Weiber nehmen, diese immer in verschiedene, oft weit voneinander gelegene Wohnplätze verteilen und zeitweise bald diese, bald jene besuchen. Als Grund dieses Gebrauches gibt er an: weil sonst des Zankens und Schlagens wegen der Herrschaft im Hause und der Gunst des Mannes kein Ende wäre.

[6] Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, 17—18.

ohne die ausdrückliche Bedingung zu stellen, daß es den Kindern freistehen soll, später in die Familie der Mutter zurückzukehren[1].

γ) Übrigens ist selbst nach darwinistischen Voraussetzungen die Annahme einer ursprünglichen Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs unhaltbar. Vor allem spricht schon die Analogie dagegen. Auch bei den Tieren findet eine strenge Paarung statt, wenn das Zusammenwirken der Eltern nicht bloß zur Erzeugung, sondern auch zur Aufziehung und Pflege der Jungen erforderlich ist. Die Darwinisten suchen ja in den beredtesten Worten die „eheliche Treue" mancher Tiere zu schildern. Namentlich leben jene Tiere streng paarweise, welche den Menschen am nächsten stehen und nach vielen unsere unmittelbaren Ahnen sind, so z. B. die Gorillas und die Schimpansen.

Noch stärker spricht gegen die Promiskuitätshypothese die Eifersucht, die bei den Menschen sowohl als bei den höheren Säugetieren[2] eine so große Rolle im geschlechtlichen Leben spielt. Namentlich wachen gerade bei den rohesten Naturvölkern, z. B. bei den Feuerländern, den Australnegern, den Veddahs auf Ceylon und vielen Indianerstämmen, die Männer mit der größten Eifersucht über ihre Weiber und ahnden den Ehebruch in der grausamsten Weise.

## § 3. Die Ehe als naturrechtliche Institution.

Wir haben gezeigt, daß die dauernde eheliche Gemeinschaft eine allgemein menschliche Erscheinung ist. Daraus ergibt sich von selbst, daß sie in der vernünftigen Natur des Menschen begründet ist, von ihr notwendig gefordert wird, und deshalb im Willen des Urhebers der Natur ihre Grundlage und Norm hat.

1. Gott will die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch die Verbindung der beiden Geschlechter. Das erkennen wir unzweideutig daraus, daß er die Menschen in zwei verschiedene Geschlechter halbiert und jedem Menschen nicht nur die Fähigkeit, sondern auch den heftigsten Naturtrieb zur Fortpflanzung verliehen hat. Auch die Analogie mit allen andern Lebewesen läßt uns diese Absicht des Schöpfers erkennen. Endlich würde, da der Tod die Reihen der Menschen fortwährend lichtet, die Erde ohne die Vereinigung der Geschlechter zum Zweck der Fortpflanzung bald eine zwecklose Einöde. Sie ist ja der Boden und das Arbeitsfeld der Menschen. Durch die Vereinigung der Geschlechter soll die Menschheit beständig durch junges, triebkräftiges Leben ergänzt und verjüngt werden.

Schon hieraus ergibt sich, daß jede Befriedigung des Geschlechtstriebs außerhalb der Verbindung der beiden Geschlechter sittlich verwerflich ist.

[1] Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittlich. Bew. d. M., II, 174.

[2] Darwin (Descent of man, II [1858], 395) schreibt: „Nach dem, was wir über die Eifersucht aller männlichen Vierfüßer wissen, die besondere Waffen zur Bekämpfung ihrer Rivalen haben, ist die Herrschaft eines regellosen Geschlechtsverkehrs im Naturzustand gänzlich unwahrscheinlich."

Denn der Zweck der Zeugungsfähigkeit ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechts, und dieser Zweck kann nur in der Verbindung der beiden Geschlechter erreicht werden. Die unnatürliche Geschlechtsbefriedigung (Pollution, homosexueller Verkehr, Onanie) und ebenso die künstliche Verhinderung der Konzeption ist also ein schwerer Verstoß gegen das Sittengesetz. Hierzu kommt noch, daß der Geschlechtstrieb der am schwersten zu bezwingende ist und deshalb die größten Mißbräuche zum Schaden der Fortpflanzung unvermeidlich wären, wenn es je freistände, denselben auf unnatürliche Weise zu befriedigen. Viele würden ehelos bleiben, wenn sie ohne Ehe ihre sinnlichen Triebe befriedigen könnten.

Leider haben alle diese Laster heute ihre Verteidiger gefunden. In seiner „Sittenlehre für das deutsche Volk[1]" schreibt Schott, vielen Männern sei es unmöglich, eine Ehe einzugehen, und man dürfe von ihnen nicht beständige Enthaltsamkeit fordern. Aber der „sittlich hochstehende Mensch" (!) wird sich nicht der Dirnen bedienen oder Mädchen verführen, sondern die notwendige Befriedigung auf einem Wege suchen, die keinem Nebenmenschen schadet. Wird in der Ehe der Kindersegen für das Vermögen der Eltern zu groß, so darf man ihm „mit gutem Gewissen" Einhalt gebieten. Ganz besonders viele Verteidiger hat die scheußliche Homosexualität. In Berlin hat sich im Jahre 1897 unter Leitung des Arztes M. Hirschfeld ein „wissenschaftlich-humanitäres Komitee" gebildet, das den Kampf gegen den § 175 des „Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich" (widernatürliche Unzucht) zum Hauptziele hat und zu diesem Zweck seit 1899 ein eigenes „Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen" herausgibt; also eine eigene Zeitschrift zur Bekämpfung eines Strafparagraphen, eine Ehre, die wohl noch keinem Paragraphen zuteil geworden ist. Besonders sucht das Komitee durch Massenpetitionen an die gesetzgebenden Körperschaften Stimmung für seine Sache zu machen. Vor mir liegt eine solche Petition, die mehr als tausend Unterschriften, zum Teil hochberühmter Namen trägt. Darunter sind sehr viele Universitätsprofessoren, hohe Militärs und Beamte, Ärzte, Juristen, Künstler, Schriftsteller usw. Die Unterzeichner der Petition versichern, nur „von dem Streben für Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit" beseelt zu sein. Die homosexuellen Regungen seien ebenso verbreitet wie die normalen und sie forderten gebieterisch Befriedigung. Sie würden auch von „sittlich hochstehenden Männern und Frauen" empfunden, die man durch das Strafgesetz in Schande, Verzweiflung und Irrsinn treibe. Es wird also jede sittliche Schuld bei solchen Vergehen geleugnet, und diese Ansicht wird als das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung hingestellt!

2. Der Verkehr der beiden Geschlechter ist aber keineswegs in das Belieben der Menschen gestellt. Es ist vielmehr eine Forderung des Naturgesetzes, daß die Fortpflanzung nur innerhalb der Ehe, d. h. in der dauernden Verbindung von Mann und Frau, stattfinde.

[1] Leipzig 1898, 146.

Ob die Ehe völlig unauflöslich und monogam sein müsse, mag an dieser Stelle noch unentschieden bleiben, aber verwerflich ist jeder *außereheliche* Geschlechtsverkehr, welcher Art er auch immer sein möge. Die sog. „freie Liebe", die es den Gatten überläßt, sich zu trennen, sobald die „Liebe" erkaltet, ist nur eine verschleierte Prostitution. Dasselbe gilt von der Ehe auf Zeit oder auf Kündung. Leider ist die Zahl der Apostel der freien Liebe heute schon Legion. *Starkenburg*[1], ein Schüler Nietzsches, schreibt, gegen die Prostitution an sich sei nichts einzuwenden. „Wenn eine normale Befriedigung des Geschlechtstriebes durch die Ehe nicht möglich ist, *so ist jeder berechtigt*, solche zu nehmen, wo er sie findet, solange er nicht in fremde Rechtssphäre gewaltsam eingreift." *Nordau*[2] nennt es eine unerträgliche Verirrung, daß die heutige Menschheit der Gattin, die trotz der Ehe, und dem Mädchen, das ohne Ehe geliebt, nicht verzeiht. Nach dem freireligiösen Prediger G. *Schneider*[3] darf die Ehe nicht auf Gottes Willen, sondern nur auf die Liebe gegründet werden. In der Liebe allein besteht die Heiligkeit der Ehe. Wie *Bebel*[4] und andere Koryphäen des Sozialismus über die freie Liebe denken, wurde schon früher gezeigt (S. 252). Wir erwähnen noch *Ellen Key*, *Helene Stöcker*, *J. Bloch*, *August Forel* als Apostel der freien Liebe, welche sich alle gegen die „schmachvollen Zustände der Zwangsehe" ereifern und deren Fesseln sprengen wollen.

Schon die Tatsache, daß wir bei allen Völkern die dauernde Ehe in irgendwelcher Form antreffen und den Geschlechtsverkehr durch gewisse Gesetze geregelt sehen, ist ein Fingerzeig, daß wir es hier mit einer in der Natur selbst begründeten Erscheinung zu tun haben. Und in der Tat, nichts scheint mit der Würde des Menschen so wenig vereinbar als ein regelloser Geschlechtsverkehr. Des Menschen Triebe sind nicht durch Instinkte geregelt wie die des Tieres. Dieses hält von Natur aus Maß, weil ihm der Instinkt zeigt, was ihm zuträglich oder schädlich ist. Beim Menschen ist das nicht der Fall, dafür ist ihm das Himmelslicht der Vernunft verliehen. Aristoteles spricht nur eine alte Erfahrungstatsache aus, wenn er sagt, der Mensch sei ohne Tugend „das ruchloseste und wildeste Geschöpf und in bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust das schlimmste von allen[4]". Um sich von der Vernunft im Geschlechtsleben leiten zu lassen, muß er aber bestimmte *objektive, leichtzuerkennende Schranken* haben. Das gilt ganz besonders bezüglich des so mächtigen Geschlechtstriebs, der den Menschen durch seine Sophistereien über das gebührende Maß hinauszureißen sucht. Welches sind diese Schranken? Die erste und unerläßlichste ist die *Dauer* des einmal eingegangenen

[1] Das sexuelle Elend der oberen Stände [4], 50.

[2] Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit (1884), 358.

[3] Die zehn Gebote des Moses in moderner Beleuchtung, Frankfurt a. M. 1901.

[4] Polit. 1, 2, 1253 a, 32.

Verhältnisses. Ohne diese Dauer ist tatsächlich keine allgemeine Schranke im Geschlechtsverkehr vorhanden.

3. Noch lauter spricht für die Dauer der Ehe die Rücksicht auf die Erziehung der Kinder. Gänzlich hilflos kommt das Kind zur Welt. Die Tränen sind und bleiben lange seine einzigen Mittel der Selbsterhaltung. Kein Tier macht eine so hilflose Jugend durch wie der Mensch. Wenn Gott nicht jemand mit der Sorge für die Kinder betraute, so hat er nicht genügend für ihre Erhaltung und ihr Fortkommen gesorgt; und zwar müssen die mit dieser Sorge betrauten Personen durch die Natur selbst konkret bezeichnet sein, damit nicht jeder die schwere Last auf andere schiebe.

Welches sind nun diese konkreten, von der Natur selbst bezeichneten Erzieher der Kinder? Die Eltern. Das sagt uns schon die innige Beziehung der Eltern als Erzeuger zu ihren Kindern. Das Dasein ist gewiß eine Wohltat, aber es wird für die Kinder wertlos, wenn die Eltern nicht auch die Sorge für ihre Erhaltung und Erziehung übernehmen. Das sagt uns ferner das Band inniger Liebe, welches von Natur aus Eltern und Kinder umschlingt. Instinktiv fühlt sich das Kind zu den Eltern hingezogen, nimmt es voll Vertrauen, Hingabe und Gelehrigkeit in allen Nöten und Zweifeln seine Zuflucht zu ihnen, und ebenso natürlich ist den Eltern das Gefühl zärtlicher Liebe und Zuneigung zu ihren Kindern, die ja ihre eigenen Abbilder, Leben von ihrem Leben, gewissermaßen die Fortsetzung ihres eigenen Lebens sind. Dieses gegenseitige Verhältnis inniger Liebe ist gewiß ein deutlicher Hinweis darauf, wem nach der Absicht des Schöpfers die Sorge für die Erziehung der Kinder obliegt. Dasselbe lehrt uns auch der allgemeine Gebrauch aller Völker, welche stets die Eltern als die von der Natur berufenen Erzieher ihrer Kinder ansahen.

Die gebührende Erziehung erheischt aber durchschnittlich die vereinte Mühe beider Eltern. Ist auch in den ersten Jahren die unmittelbare Sorge für das Kind durch die Natur hauptsächlich der Mutter anvertraut, so bedarf doch diese gerade zu der Zeit am meisten des Schutzes und der Stütze des Vaters, um ungeteilt dem Kinde leben zu können. Und je älter dieses wird, um so mehr bedarf es der Leitung durch den Vater oder wenigstens der Stärkung der mütterlichen Autorität durch die ernstere und strengere des Vaters. Die Erziehung besteht nicht bloß in der leiblichen Ernährung und Pflege, sondern auch in der Sorge für die geistige und sittliche Entwicklung des Kindes. Zu dieser bedarf es der vereinten Tätigkeit von Vater und Mutter, welche nicht nur physiologisch in der Fortpflanzung, sondern auch geistig und moralisch in der Erziehung sich gegenseitig ergänzen. Der Mann mit seiner ruhigen Überlegung, seiner ausdauernden Energie vertritt die Seite des

Verstandes, die Frau mit ihrer lebhaften Phantasie, ihrem leicht erregbaren Gemüte und ihrer hingebenden Liebe die Seite des Herzens. Eine Erziehung, der die Autorität des Vaters abging, ist in den meisten Fällen ebenso fehlerhaft als eine Erziehung, der die schonende Liebe und das wachsame Auge der Mutter mangelte. Weil diese vereinte Erziehungsaufgabe, namentlich wenn mehrere Kinder vorhanden sind, durchschnittlich fast das ganze Leben in Anspruch nimmt, so muß auch die eheliche Verbindung, im allgemeinen wenigstens, eine lebenslängliche sein.

4. Aus dem Gesagten können wir entnehmen, welches der innere Zweck der Ehe ist, d. h. der Zweck, zu dem die Ehe nach ihrer Natur und nach der Absicht des Schöpfers bestimmt ist. Denn die äußeren zufälligen Zwecke, welche sich die Brautleute bei Eingehung der Ehe vorsetzen, kommen hier nicht in Betracht, sie dürfen aber den von der Natur vorgezeichneten Zweck nicht hindern oder ausschließen.

a) Der Hauptzweck der Ehe ist die menschenwürdige Erzeugung und Erziehung der Kinder. Wollen wir die von Gott der Ehe gestellte Aufgabe erfahren, so müssen wir fragen, zu welchen Zwecken dieselbe von der natürlichen Vernunft als notwendig erkannt werde. Die Notwendigkeit der Ehe beruht aber, wie gezeigt, an erster Stelle auf der Notwendigkeit der menschenwürdigen Erzeugung und Erziehung der Kinder; hierin liegt also ihr Hauptzweck. Das eheliche Verhältnis zielt auch seiner innersten Natur nach auf diesen Zweck: dahin zielt die physiologische Verschiedenheit der Geschlechter, dahin auch die Verschiedenheit der Anlagen und Charaktere der Ehegatten und deren gegenseitiges Angewiesensein aufeinander zum bezeichneten Zweck. Die Ehe ist also ihrer Natur nach eine Institution, deren Hauptzweck nicht das persönliche Wohl der Ehegatten, sondern das Wohl der menschlichen Art (Gattung), die würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts ist[1].

b) Trotzdem ist das persönliche Wohl der Ehegatten vom Zweck des Ehebundes nicht ausgeschlossen. Gott liebt es, durch die einfachsten Mittel verschiedene Zwecke zugleich zu erreichen, allerdings mit Unterordnung untereinander. So auch in der Ehe. Wie der Fortpflanzung dient sie ihrer Natur nach auch dem persönlichen Wohl der Gatten, und wir schließen deshalb mit Recht, daß auch diese Wirkung von Gott bezweckt ist.

Dieser Nebenzweck der Ehe ist ein doppelter: erstens die gegenseitige Hilfe und Unterstützung der Ehegatten. Diesem Zweck dient tatsächlich die Ehe ihrer Natur nach, indem die beiden Geschlechter sich gegenseitig zum vollkommenen menschlichen Leben ergänzen[2]. Die Schwächen

[1] S. Thom., C. gent. 3, 123.

[2] Mit Recht sagt deshalb Aristoteles (Oeconom. 1, c. 3, 1343 b, 18), die Vereinigung von Mann und Frau geschehe nicht, damit sie leben können, sondern damit sie vollkommen leben.

des einen Geſchlechts werden durch die Vorzüge des andern gehoben, und ſeine Tugenden erhalten durch die Schwächen des andern Veranlaſſung zur Entfaltung. Die Ehe bleibt freilich oft weit hinter ihrem Ideale zurück, aber nicht infolge der Mangelhaftigkeit der Inſtitution aus ſich, ſondern infolge menſchlicher Armſeligkeit und Verkehrtheit. Der andere Nebenzweck der Ehe iſt, die Befriedigung des ſtärkſten Triebes zu ermöglichen, ohne die Würde des Menſchen zu gefährden, oder die ſinnliche Luſt in der Weiſe zu entfeſſeln, das die Vernunft ihre Herrſchaft darüber verliert. Dieſer Zweck ergibt ſich ebenfalls aus der natürlichen Tauglichkeit der Ehe dazu, und er iſt vor Augen zu behalten, wenn man den Gebrauch der Ehe nicht über Gebühr einſchränken und die Ehegatten nicht ſittlichen Gefahren ausſetzen will.

Nicht richtig kennzeichnet Ahrens[1] den Ehezweck: „Die Ehe iſt daher die Lebensgemeinſchaft, welche in der ganzen Perſönlichkeit, in der vollen Hingabe, in dem ganzen ſittlichen Genuſſe der gegenſeitigen Perſönlichkeit, in dem Vereinigungsbande ſelbſt ihren vollſtändigen Zweck und ihre Befriedigung hat.“ Das heißt die Ehe zum Selbſtzweck oder jedenfalls den Nebenzweck zum Hauptzweck erheben. Die Ehe hat an erſter Stelle dem Wohl der Art zu dienen und nicht perſönlichen Intereſſen[2].

## § 4. Eheloſigkeit und Zölibat.

Die Ehe iſt nicht eine Art unvermeidlichen Übels, wie religiöſe Schwärmer behaupteten, ſondern eine von Gott zur Erhaltung des Menſchengeſchlechts gewollte und angeordnete Anſtalt. Hieraus haben ſich die Gegner des Zölibats eine Waffe geſchmiedet[3]. Es macht freilich einen ſonderbaren Eindruck, wenn Männer, die ſonſt den Namen Gottes ſorgfältig vermeiden, plötzlich für Gottes Gebot eintreten, ſobald ſie damit eine chriſtliche Einrichtung bekämpfen können.

Um den Zölibat richtig zu beurteilen, muß man zwei Dinge unterſcheiden: erſtens die Enthaltung von der Ehe oder die Eheloſigkeit und zweitens die Hinordnung der Eheloſigkeit auf den Dienſt Gottes oder des Nächſten.

---

[1] Naturrecht, II, 228.

[2] Über die Auffaſſung Kants von der Ehe ſchreibt J. Kohler (Lehrb. der Rechtsphiloſophie [2], 141): „Noch ſcheußlicher iſt die Anſchauung Kants, welcher die Ehe als eine Miete der Geſchlechtsteile anſieht — eine Roheit, welche für alle Zeit einen Flecken der deutſchen Wiſſenſchaft bildet.“

[3] Nach J. G. Fichte (Rechts- und Sittenlehre, WW. IV [1845], 332) iſt es „die abſolute Beſtimmung jedes Individuums, ſich zu verehelichen“ . . . „Die unverheiratete Perſon iſt nur zur Hälfte ein Menſch.“ . . . „Ohne Schuld unverheiratet zu bleiben, iſt ein großes Unglück, aus Schuld, eine große Schuld.“

I. Ehelosigkeit. 1. Die Ehelosigkeit, so pflegt man einzuwenden, verstößt gegen das göttliche Gebot der Fortpflanzung. Doch dieses Gebot verpflichtet wohl das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit, aber keineswegs jeden einzelnen Menschen.

Handelt es sich um Dinge, die das individuelle Wohl erheischt, so ist es Pflicht eines jeden, dafür Sorge zu tragen. Deshalb hat jeder die Obliegenheit, für die nötige Nahrung und Kleidung zu sorgen. Dagegen ist nicht jeder verpflichtet, sich mit allen Dingen zu befassen, die zwar der Gesamtheit, aber nicht dem einzelnen notwendig sind. Ja dieses wäre geradezu unmöglich. Denn niemand vermag sich all den Beschäftigungen hinzugeben, die für die Gesamtheit unentbehrlich sind. Die Menschheit kann nicht bestehen, wenn nicht die Felder bestellt, Häuser gebaut, Kleider, Speisen, Arzneien u. dgl. bereitet werden. Sie bedarf der Lehrer, Richter, Kaufleute, Beamten, Bauern, Fischer, Jäger usw. Soll sich jeder allen diesen Beschäftigungen hingeben? Das ist eine bare Unmöglichkeit. Deshalb muß es in der Gesellschaft eine Arbeitsteilung geben, ähnlich wie im menschlichen Organismus, wo verschiedene Organe durch verschiedene Verrichtungen zum Wohl des Ganzen mitwirken. Es ist also keineswegs erforderlich, daß sich alle an der Fortpflanzung beteiligen, vielmehr wünschenswert, daß einige sich andern der Gesellschaft nützlichen Aufgaben widmen, welche im außerehelichen Stande leichter und vollkommener erledigt werden können.

Nur dann wäre der einzelne zur Verehelichung verpflichtet, wenn seine Ehe in einem besondern Falle zur Erhaltung der Art notwendig würde. Daß aber ein solcher Fall je eintrete, steht wohl nicht zu erwarten. Der Geschlechtstrieb und die Kinderliebe sind Kräfte von solcher Allgemeinheit und Stärke, daß sie die große Mehrheit der Menschen immer nach sich ziehen.

Wenn je, so hat man heute am wenigsten Grund, das Aussterben der Menschheit zu befürchten, wo uns so viele Volkswirtschaftslehrer in grellen Farben die drohende Gefahr der Übervölkerung schildern. Zwar hat der Weltkrieg mit den vielen Millionen von Menschenleben, die er verschlungen, das Bevölkerungsproblem augenblicklich in den Hintergrund geschoben, aber nach einem oder zwei Dezennien wird es wieder erörtert werden. Das Malthussche Bevölkerungsgesetz[1] ist wohl in seiner streng mathematischen Fassung nicht haltbar, jedenfalls unbewiesen: seinen

[1] Nach Malthus (gest. 1834) hat jede menschliche Gesellschaft die Tendenz, sich innerhalb 25 Jahren zu verdoppeln oder sich in geometrischer Progression zu vermehren wie 1, 2, 4, 8, 16 usw.). Die Nahrungsmittel dagegen nehmen höchstens in arithmetischer Progression (wie 1, 2, 3, 4, 5 usw.) zu, oder sie vermehren sich in derselben Periode immer nur um die ursprünglich vorhandene Quantität. So würde, wenn die Bevölkerung ungehindert zunehmen könnte, in wenigen Genera-

Kerngedanken aber, nämlich die Annahme, daß der Zuwachs der Unterhaltsmittel der Bevölkerungszunahme auf die Dauer nicht gleichen Schritt zu halten vermöge, verteidigen sehr viele Nationalökonomen[1]. Europa könne schon heute seine Bevölkerung nicht mehr ernähren und sehe sich gezwungen, jährlich Tausende über den Ozean zu schicken. Wenn einmal auch die Neue Welt übervölkert und Auswanderung nicht mehr möglich sei, würden die Menschen massenhaft durch Not und Elend dahinsterben, bis das Bevölkerungsniveau wieder so weit herabgedrückt sei, daß die Erde alle zu ernähren vermöge.

Was man übrigens auch von dergleichen Befürchtungen halten möge, so viel steht fest, daß eine Entvölkerung der Erde nicht zu besorgen ist. Diejenigen, die sich über den Zölibat der katholischen Ordensleute aufhalten, kann man übrigens mit Recht auffordern, zuerst denen Heiratsgelegenheit zu verschaffen, die heiraten *wollen*, aber nicht können. Im heiratsfähigen Alter überwiegt in fast allen Ländern an Zahl das weibliche Geschlecht ganz beträchtlich. In Deutschland zählte man im Jahre 1895 im heiratsfähigen Alter ungefähr eine Million Frauen mehr als Männer, jetzt nach dem Weltkrieg mag sich die Zahl derselben auf zwei Millionen belaufen. Es ist also einer großen Zahl von Frauen unmöglich zu heiraten. Wir möchten nun die Zölibatsgegner auffordern, hier vor allem Abhilfe zu schaffen. Sollte man nicht froh sein, daß viele freiwillig der Ehe entsagen und dadurch andern Platz machen, die heiraten wollen?

2. Ist es aber nicht *widernatürlich* oder *unnatürlich*, dem stärksten Triebe sein Leben lang widerstehen zu müssen? Wozu hat auch der Schöpfer dem Menschen die Fähigkeit und den Trieb zur Fortpflanzung in die Natur gelegt? Ist das nicht ein Fingerzeig, daß er den Menschen zum ehelichen Leben bestimmt?

Aus der geschlechtlichen Organisation läßt sich nichts schließen, als daß Gott die Fortpflanzung des Menschengeschlechts will, und daß es auch jedem freisteht, in den Ehestand zu treten. Jeder Mensch hat die

---

tionen das größte Mißverhältnis zwischen der Bevölkerung und den Mitteln zu deren Unterhalt entstehen. Tatsächlich aber kann die Bevölkerung sich nie dauernd über die Zahl vermehren, für welche die Nahrungsmittel ausreichen. Die Bevölkerungszunahme wird also beständig gehemmt und auf der Höhe der vorhandenen Lebensmittel erhalten. Die Ursachen, welche die Zunahme der Bevölkerung beständig hemmen, sind nach Malthus teils präventiv teils repressiv. Zu den ersteren gehören Enthaltsamkeit, zu der letzteren Kindertötung, Krieg, Elend und Krankheiten. Vgl. Malthus, Essay on the principles of population (1798).

[1] So *Roscher*, Grundlagen der Nationalökonomie [18], § 242; G. *Rümelin* in Schönbergs Handbuch der polit. Ökonomie, II [2], 926; A. *Wagner*; A. *Schäffle* und L. *Elster*; vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften [3], Artikel „Bevölkerungswesen"; *Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie, II [2], 540 ff.

Fähigkeit, Bauer oder Schneider oder Kaufmann zu werden; daraus folgt nicht, daß er es auch werden müsse. Ähnlich läßt sich aus der geschlechtlichen Organisation nichts schließen, als daß jeder in den Ehestand treten *kann*, und daß es auch manche geben muß, welche sich verehelichen, weil dies zur Erhaltung des Menschengeschlechts notwendig ist. *Widernatürlich* könnte der Widerstand gegen den Geschlechtstrieb nur genannt werden, wenn er der Vernunft widerspräche; sonst kann man ihn höchstens „widersinnlich" nennen. Der Mensch soll seine sinnlichen Begierden nur so weit befriedigen, als es die Vernunft erheischt; und erst wenn der Widerstand gegen die Sinnenbegierden unvernünftig wird, wird er für den Menschen auch widernatürlich. Nun haben wir aber gezeigt, daß die Vernunft keineswegs von allen die Ehe verlangt, in der allein die geschlechtliche Neigung erlaubte Befriedigung finden kann. Übrigens ist auch derjenige, der das eheliche Leben erwählt, in vielen Fällen verpflichtet, seine Neigungen zu bezwingen und der Botmäßigkeit der Vernunft zu unterwerfen.

Es ist auch nicht *unmöglich*, enthaltsam zu sein, wie Luther behauptete[1]. Viele werden durch die Macht der Verhältnisse oder durch Krankheit zur Ehelosigkeit verurteilt. Sollen wir annehmen, dieselben seien in der Unmöglichkeit, keusch zu bleiben? Selbst in der rein natürlichen Ordnung stände dem Ehelosen außer der natürlichen Willensstärke die Hilfe des Gebetes und der Selbstverleugnung zu Gebote; noch reichlichere Mittel bietet das Christentum denen, die ehelos bleiben wollen oder bleiben müssen.

II. *Zölibat*. Die Ehelosigkeit heißt erst dann *Zölibat* im eigentlichen Sinne, wenn sie nicht aus irdischen Beweggründen, sondern um der Tugend und der vollkommenen Hingabe an Gott willen erwählt wird, und zwar auf Lebenszeit. Das bloße Ledigbleiben ist zwar an sich nicht sittlich verwerflich, sondern sittlich *gleichgültig* und wird deshalb gut oder bös, je nach dem Zweck und den Umständen. Sittlich gut wird es, wenn es aus einem sittlich guten Beweggrund hervorgeht. Kommt hierzu noch die lebenslängliche Dauer auf Grund eines Gelübdes, wie dies beim priesterlichen und Ordenszölibat der Fall ist, so wird das Ledigbleiben zu einem Stand und heißt Zölibat. Tatsächlich wird jedoch nach katholischer Auffassung im priesterlichen und Ordenszölibat nicht bloß das Gelübde der Ehelosigkeit, sondern der vollkommenen Keuschheit abgelegt, so daß nicht nur der Ehebund, sondern jede schwere Versündigung gegen die Keuschheit eine Verletzung des Gelübdes enthält.

Dieser *Stand des Zölibats* ist nicht bloß erlaubt, sondern auch an und für sich *vorzüglicher als der Ehestand*.

[1] Vgl. Denifle, Luther und das Luthertum [2], 269.

Wir sagen nicht, daß der Zölibat für *jeden* Menschen der bessere Stand sei. Für die große Masse der Menschen wird immer der Ehestand der Weg zum Heile bleiben; jedenfalls haben nicht alle den Beruf zum jungfräulichen Leben und für manchen ist der Ehestand einfachhin besser, weil er die Kraft zur Jungfräulichkeit nicht in sich fühlt. Wir sagen ferner nicht, jeder, der im Zölibat lebt, sei vollkommener als die Verehelichten. Es kann sehr wohl jemand im Ehestand zu einer viel höheren Stufe der Vollkommenheit emporsteigen als ein anderer im Stand der Jungfräulichkeit. Zur wahren Heiligkeit genügt der bloße Stand nicht. Wir vergleichen hier bloß Stand mit Stand und behaupten, der Stand der Jungfräulichkeit sei an sich der *höhere, Gott wohlgefälligere.*

Von den beiden Ständen ist derjenige der höhere und vorzüglichere, der mehr die Gefahren der Sünde beseitigt und mehr Gelegenheit, Anlaß und Mittel zur Übung der vollkommenen Tugend bietet. Das ist aber der Zölibat. Er befreit den Menschen von unzähligen Hindernissen und Sorgen. „Wer ohne Weib ist", sagt der hl. Paulus (1. Kor. 7, 32), „sorgt nur für dasjenige, was des Herrn ist, auf daß er Gott gefalle; wer aber ein Weib hat, ist besorgt um dasjenige, was von der Welt ist, auf daß er dem Weibe gefalle, und ist geteilt." Man denke nur an die vielen lästigen und drückenden Familiensorgen, namentlich die Sorge für die Erziehung und das Fortkommen der Kinder, für den nötigen Vermögenserwerb. Und mit den Reichtümern mehren sich die Schlingen, welche das Herz an das Irdische fesseln.

Die Losschälung von Sorgen und Neigungen für Irdisches ermöglicht es der Seele, sich ganz und ungeteilt dem Dienste Gottes und des Nächsten zu widmen, sozusagen ihre ganze Kraft und Energie auf die geistigen und religiösen Interessen hinzuordnen. Hierzu kommt der beständige Kampf, den das Opfer der Enthaltsamkeit und die Hingabe alles Irdischen vom Menschen fordern, und der ihn nötigt, in Gebet und Selbstverleugnung die Kraft zur treuen Vollendung des Opfers zu suchen. Die um der Tugend willen erwählte Jungfräulichkeit verlangt daher ihrer Natur nach Selbstbeherrschung und Seelengröße und verleiht dem Menschen eine hohe Würde. Aus den Niederungen sinnlichen Strebens erhebt sie ihn in eine reine, geistige Sphäre und macht ihn nach dem schönen Ausdruck des Aquinaten mit den Engeln geistesverwandt[1]. Ja in bezug auf das Verdienst übertrifft der Jungfräuliche die Engel, weil er mitten unter den Verlockungen der Sinne ein engelgleiches Leben führt. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß selbst sehr viele heidnische Völker den jungfräulichen Seelen eine besondere Ver-

[1] C. gent. 3, 137.

ehrung zollten. Die Priesterinnen der Vesta, der Diana und Minerva waren zur Jungfräulichkeit verpflichtet[1].

In höherer Weise gilt alles Gesagte vom christlichen Zölibat. Dieser ist nicht nur ein Bestandteil der vollkommenen Entsagung um Christi willen, sondern auch eine höhere Stufe der Nachfolge Christi, welcher, von einer Jungfrau geboren, selbst jungfräulich lebte, die jungfräulichen Seelen bevorzugte und in besonderer Weise selig pries. Für das katholische Priestertum hat der Zölibat noch eine besondere Bedeutung. Während das jüdische Priestertum durch Zeugung sich fortwährend ergänzte, soll das höhere christliche Priestertum sich auf jungfräuliche Weise fortpflanzen. Es ist gewiß höchst geziemend, daß die an dem Priestertum des jungfräulichen Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedechs teilnehmenden Priester, welche Gewalt haben über den jungfräulichen Leib Christi sowohl im eigentlichen als im mystischen Sinne und täglich das jungfräuliche Opfer auf dem Altare darbringen und sich davon nähren, ein jungfräuliches Leben führen. Der priesterliche Zölibat ist auch ein wichtiges Mittel für die Unabhängigkeit der katholischen Kirche. Als allgemeine, für alle Zeiten und Völker bestimmte Heilsanstalt kann sie unmöglich dem Belieben jeder Landesregierung unterstehen, ohne sich selbst aufzugeben. Der Priester aber, welcher für Weib und Kind zu sorgen hat, ist beständig durch tausenderlei Rücksichten an der freien Erfüllung seiner Berufsobliegenheiten gehindert. Dasselbe gilt auch, ja in noch höherem Grade, von den Orden, die sich dem Krankendienste, der Erziehung der Jugend, dem Missionswerk u. dgl. widmen. Für diese ist außerdem der Zölibat die notwendige Vorbedingung zur vollen, ungeteilten Hingabe an ihren erhabenen Beruf. Kann derjenige, welcher eine Familie hat, alles verlassen, um sich ganz in den Dienst des Nächsten zu stellen und selbst Gesundheit und Leben für ihn zu opfern?

[1] Ratzel (Völkerkunde, I, 107) schreibt: „Enthaltsamkeit als religiöse Pflicht nimmt keine großen räumlichen Dimensionen ein, aber in allen Teilen der Erde finden wir die Ehelosigkeit als den Gipfel der Vollendung kriegerischer und priesterlicher Organisationen aufgefaßt." Zahlreiche Beispiele von Völkern, deren Priester und Priesterinnen für immer oder wenigstens während der Dauer der priesterlichen Funktionen zur Enthaltsamkeit verpflichtet waren, führt Westermarck an (Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, II, 328 ff.). Diese Pflicht bestand z. B. bei den alten Mexikanern, Peruanern, Persern, Galliern, den kanarischen Guantschen, den tschiund den ewesprechenden Völkern an der Westküste Afrikas, den Hindus (Sanniasis), den Buddhisten usw. — Wie tief diese Hochachtung für priesterliche Enthaltsamkeit in der Natur wurzelt, zeigt das Beispiel des protestantischen Seniors in Hamburg, Behrmann, der in seinen „Erinnerungen" (S. 184) erzählt, er habe zur Zeit seiner Brautwerbung das Gefühl gehabt: „Ein Priester auf Freiersfüßen sei keine würdige Gestalt."

Da der Zölibat der Kirche sowohl als den Priestern vorteilhaft, ja fast notwendig ist, so ist es auch kein unberechtigter Zwang, wenn ihn die Kirche allen Priestern zur Pflicht macht. Niemand ist verpflichtet, sich dem geistlichen Stande zu widmen; jeder kann eine Familie gründen, wenn er will. Entschließt sich aber jemand freiwillig zum Priestertum, so muß er auch den Anforderungen genügen, welche die Kirche an ihre Priester stellt. Wenn niemand einen ungebührlichen Zwang darin findet, daß der Staat an seine Beamten in bezug auf Vorbildung, Verhalten, Kleidung, Aufenthaltsort u. dgl. ganz bestimmte Forderungen stellt, ja sogar in manchen Ländern die Lehrerinnen zur Ehelosigkeit verpflichtet: warum sollte man der Kirche das Recht verweigern, in ähnlicher Weise Vorschriften für ihre Priester zu erlassen? Übrigens muß sich auch der Verheiratete im Ehestand mancherlei Zwang gefallen lassen; denn mit dem Ehestand sind viele Pflichten und Lasten verbunden.

Was den Einwand betrifft, das allgemeine Wohl verdiene den Vorzug vor dem Privatwohl, es sei mithin besser, für die Vermehrung des Menschengeschlechts, als für sich allein zu sorgen, wie dies im Zölibat geschehe: so ist zunächst darauf zu erwidern, daß das allgemeine Wohl höher steht als das Privatwohl, wenn beide derselben Ordnung angehören, aber nicht, wenn das Privatwohl ein Gut höherer Ordnung ist. Das ist aber beim Zölibat der Fall, bei dem es sich um geistige Güter der Seele und nicht um zeitliche Wohlfahrt handelt[1]. Sodann ist dieser Einwand schon deshalb hinfällig, weil niemand mehr zum Wohl der Menschheit beiträgt als die Priester und Ordensleute. Die Geschichte des katholischen Zölibates ist eine der glänzendsten und erhebendsten Seiten der Weltgeschichte, sie zeigt uns auf allen Gebieten menschlichen Wissens und Könnens Namen ersten Ranges: es genüge, an einen hl. Basilius, Augustinus, Gregor den Großen, Alkuin, Albert den Großen, Thomas von Aquin, Kopernikus und unzählige andere zu erinnern.

Paulsen (System der Ethik, II, 275) macht gegen den Zölibat die sittlichen Vergehen geltend, welche man dem katholischen Klerus vorwirft. Mit diesem Einwand könnte man ebensogut die Ehe über den Haufen werfen. Auch die Ehe hat ihre Gefahren, und die zahlreichen Ehebrüche, welche in die Öffentlichkeit dringen und wahrscheinlich nur einen geringen Teil aller Ehebrüche ausmachen, beweisen, daß viele diesen Gefahren unterliegen. Soll man wegen dieser zufälligen Mißbräuche die Ehe abschaffen? Nun, gerade so verhält es sich mit den sittlichen Vergehen des katholischen Klerus. Es hat gewiß Geistliche gegeben, welche ihrem heiligen Stande Unehre machten, und es wird deren wohl auch in Zukunft geben. Wo Menschen sind, kommt auch

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 152, a. 4 ad 3.

Menschliches vor. Vergleicht man übrigens die verhältnismäßig seltenen Fehltritte mit dem Großen und Herrlichen, was der katholische Klerus auf allen Gebieten geleistet, so verschwinden sie wie wenige Dornen an einem prächtigen Rosenstrauch.

## Zweiter Artikel.

### Eigenschaften der Ehe.

### § 1. Die Einheit der Ehe.

Die wichtigsten Eigenschaften der Ehe sind die Einheit und die Unauflöslichkeit.

Die Einheit der Ehe besagt, daß ein gültiger Ehebund nur zwischen einem Mann und einer Frau gleichzeitig bestehen kann. Wir sagen: gleichzeitig. Denn daß ein Ehegatte nach dem Tode seiner Ehehälfte eine zweite oder dritte Ehe gültig eingehen könne, wird allgemein zugegeben. Der Einheit der Ehe widerspricht es also sowohl, daß eine Frau gleichzeitig mehrere Männer habe (Vielmännerei, Polyandrie), als daß ein Mann gleichzeitig mehrere Frauen besitze (Vielweiberei, Polygamie[1] oder genauer Polygynie).

1. Die Vielmännerei kommt bei mehreren tiefgesunkenen Völkerschaften vor, so bei den Aleuten und Konjaken, den Todas in Asien, den Dieri in Australien und andern. Sie ist unstreitig eine häßliche Verirrung. Es wird fast allgemein angenommen, daß sie selbst die Fruchtbarkeit der Frau beeinträchtige. Außerdem bleibt der Vater des Kindes meist unbekannt, und infolge davon wird die naturgemäße Erziehung des Kindes vernachlässigt. Ist es sodann nicht ganz unnatürlich, daß der Vater sein eigenes Kind nicht kenne und das Kind nicht wisse, wen es Vater nennen und als Urheber seiner Tage verehren und lieben solle? Ist es nicht widernatürlich, daß ein Kind seinen Vater, eben weil es ihn nicht kennt, nicht mehr hochachte und liebe als mehrere oder viele andere Männer, die zufällig auch mit seiner Mutter Umgang gehabt? Endlich trägt eine polyandrische Familie, wenn sie überhaupt diesen Namen verdient, wegen der in der Natur wurzelnden Eifersucht den Keim der Zwietracht und Unordnung in sich. Sie ist wie ein Körper mit mehreren Köpfen.

2. Die Vielweiberei widerspricht nicht so unbedingt dem Naturrecht wie die Vielmännerei, weil sie den Hauptzweck der Ehe: die Fortpflanzung und Erziehung, nicht notwendig und ganz verhindert. Die bei der Vielmännerei angedeuteten Mißstände, z. B. Unbekanntschaft des Vaters, treten hier nicht ein.

[1] Polygamie bezeichnet dem Wortlaute nach ebensowohl die Vielmännerei als Vielweiberei, meistens versteht man jedoch darunter bloß die Vielweiberei.

Trotzdem muß die Vielweiberei, die uns auch heute noch bei den meisten heidnischen Völkern begegnet, abgesehen von einer göttlichen Dispensation[1], als naturrechtswidrig betrachtet werden, weil sie wenigstens die untergeordneten Zwecke des Ehebundes beeinträchtigt. Sie widerspricht vor allem der Gleichheit zwischen Mann und Frau, welche die Ehe nach ihrem Zweck und nach dem Vertrage, durch den sie entsteht, fordert. Während die Frau sich ganz und ausschließlich einem Manne zur ehelichen Gemeinschaft hingibt, schenkt sich der Mann in der Polygamie mehreren Frauen zugleich. Die Frau hat also nicht das volle Recht auf den Mann, wohl aber umgekehrt der Mann auf die Frau.

Die naturnotwendige Folge dieser Ungleichheit ist die völlige Unterordnung der Frau. Sie hört auf, des Mannes ebenbürtige Lebensgefährtin zu sein, und wird seine Sklavin. Vollkommene Freundschaft kann nur unter gleichen und wenigen bestehen. Diese Gleichheit ist in der Polygamie aufgehoben. Mehrere Frauen teilen sich in die Achtung, Liebe und all die übrigen Ansprüche und Rechte, die einer einzigen Frau zukommen. So wird die Frau durch die Vielweiberei in eine untergeordnete Stellung gerückt, ja zum bloßen Werkzeug der Lust und der Kindererzeugung herabgewürdigt. Die Erfahrung der meisten Völker beweist dies. Im ganzen Morgenland ist die Frau noch heute die Sklavin des Mannes, und zwar hauptsächlich wegen der Vielweiberei. Sklaverei und Vielweiberei gehören zusammen.

Die Polygamie greift auch störend in die Liebe und Eintracht, welche den Kitt der Familie bildet. Sie bringt fast notwendig unter die verschiedenen Frauen Eifersucht und Zwietracht. Wie leicht gibt der Mann einer von mehreren Frauen wegen ihrer Schönheit, Jugend, Charaktereigenschaften oder Fruchtbarkeit den Vorzug und erweckt dadurch den Neid und die Eifersucht der andern! Außerdem ist fast überall, wo Polygamie herrscht, eine Frau die Hauptfrau, die eine bevorzugte Stellung einnimmt und das Regiment im Innern des Hauses führt. Dadurch werden die andern in eine dienende Stellung gebracht, so daß sie sich von Mägden kaum unterscheiden. Das ist wieder eine Quelle der Uneinigkeit und Eifersucht. Endlich entsteht auch unter den Halbgeschwistern Neid und Eifersucht. Die Kinder der Hauptfrau haben fast immer gewisse Vorrechte und erregen den Neid der andern. Die Erziehung der Kinder wird schon dadurch beeinträchtigt. Dazu kommt, daß sich der Vater nur wenig mit der Erziehung der vielen Kinder beschäftigen kann. Diese bleibt meist den Frauen überlassen und wird oft mangelhaft. Jedenfalls ist das Verhältnis zwischen den Eltern untereinander, der

[1] Dispensation im uneigentlichen Sinne s. I, 466.

Eltern zu den Kindern und der Kinder untereinander nicht derart, daß wahre innige Liebe, echter Familiensinn die Glieder der Familie miteinander verbindet[1].

Vor Jahren hat eine Tochter des Mormonenhäuptlings Brigham Young für die Vielweiberei Partei ergriffen. Sie behauptet, aus eigener Erfahrung zu sprechen, und ist voll des Lobes für die Eintracht und Liebe, die alle Frauen des Vaters unter sich und mit ihrem Vater und ihren Kindern verband. Wir wollen diese milde Beurteilung kindlicher Pietät zugute halten. Vielleicht mag das Urteil der Tochter stark von dem jedem Menschen natürlichen Verlangen beeinflußt sein, keine Schatten auf die Quelle seines Daseins fallen zu lassen[2]. Übrigens wenn sich selbst hie und da eine Familie fände, bei der sich die schädlichen Wirkungen der Vielweiberei aus zufälligen Ursachen weniger fühlbar machten, was würde daraus folgen? Die Natur stellt ihre Gesetze nicht für das auf, was zufällig unter besonders günstigen Umständen, sondern was naturgemäß und durchschnittlich geschieht.

Unter den neueren Philosophen hat sich Schopenhauer[3] den zweifelhaften Ruhm eines Sachwalters der Vielweiberei erworben. Nicht die Monogamie, sondern die Polygamie gilt ihm als die naturgemäße Form der Geschlechtsgemeinschaft. Vielleicht ist das nur die Äußerung seiner Sucht nach barocken und pikanten Behauptungen. Behauptet er doch sogar, die Tausende von Prostituierten seien Opfer auf dem Altar der widernatürlichen Monogamie! Als ob die Polygamie der Prostitution ein Ende machen würde! Der Grund der Prostitution liegt sehr häufig nicht darin, daß ein Mann an einer Frau

---

[1] Mit Recht sagt Peschel (Völkerkunde, 231): „Als gesellschaftliche Wesen unterliegen wir auch einer sittlichen Ordnung, und diese ist der polygamen Ehe entschieden abhold. Die Geschichte morgenländischer Königshäuser lehrt uns, daß die geringe Dauer der dortigen Herrschergeschlechter immer auf die Ränke ehrgeiziger Gemahlinnen zurückzuführen ist, und daß dort das veredelnde Gefühl der Geschwisterliebe fehlt, jeder Fürstensohn im Halbbruder seinen grimmigsten Gegner haßt. Selbst in bürgerlichen Familien entfremdet Neid und Eifersucht die Abkömmlinge verschiedener Mütter." Das Zeugnis von Dobrizhoffer haben wir schon oben (403) angeführt. Bei den Kaffern hat jede der Frauen ihre besondere Hauseinrichtung (Ratzel, Völkerkunde, II, 112). Die Betschuanas halten es für nötig, „die Hütten der einzelnen Weiber, die in derselben Umzäunung mit der Wohnung des Mannes stehen, durch besondere Querhecken voneinander zu trennen" (Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas, 193). Ähnliches wird von den Somal und den Arabern berichtet (vgl. Grosse, Die Formen der Familie, 108) und von den Negern in Westafrika (vgl. Wilson, Westafrika, Leipzig 1868, 80).

[2] Nach einer Schilderung des XIXe Siècle (1890) war in dem Sion-Hause, dem Wohnort der Gemahlinnen Brigham Youngs (der „Königinnen von Sion", wie er sie nannte), beständig Ärger und Unruhe. Seine Frauen verursachten auch mehrmals in der Presse und vor Gericht öffentliche Skandale. — Dixon „stellt den Mormonenfrauen auf Grund vielfältiger persönlicher Erlebnisse das allerungünstigste Zeugnis aus". Schweiger-Lerchenfeld, Das Frauenleben der Erde (1881), 342.

[3] Parerga und Paralipomena, II (1874), 647.

zu wenig, sondern eher, daß er an einer schon zu viel hat[1]. Er will seine Neigungen befriedigen, ohne für Frau und Kinder sorgen zu müssen. Bleiben doch viele entweder ihr ganzes Leben oder einen beträchtlichen Teil desselben ledig, um von den Familienlasten befreit zu sein. Und selbst bei jenen Völkern, welche der Polygamie theoretisch huldigen, sind es praktisch nur die Reichen, welche sich den Luxus mehrerer Frauen zu gestatten vermögen. Übrigens wenn man auch zugeben wollte, die Polygamie würde die Prostitution vermindern, so würde doch dieser Vorteil mehr als aufgewogen durch die schweren Nachteile, welche dieselbe der Familie bringen müßte.

Wenn aber die Polygamie gegen das Naturgesetz verstößt, wie konnte Gott sie im Alten Bunde gestatten? Soweit sie der Rechtsgleichheit widerspricht, konnte er sie erlauben, weil er als der höchste Herr über alle menschlichen Rechte dieselben austeilen oder entziehen kann, wie es ihm nach seiner Weisheit beliebt. Die übeln Folgen aber, die sich aus der Polygamie für die Familie ergeben, kann er entweder durch seine Vorsehung auf anderem Wege verhindern oder aus weisen Gründen zeitweilig dulden, wenn dadurch der Hauptzweck der Ehe, die Fortpflanzung, rascher erreicht wird und dies aus besondern Gründen wünschenswert erscheint, wie es zur Zeit der Patriarchen der Fall war.

## § 2. Unauflöslichkeit der Ehe.

1. Obwohl wir die Notwendigkeit der lebenslänglichen Dauer des Ehebundes im allgemeinen nachgewiesen haben, so ist doch damit die Frage noch nicht erledigt, ob nicht wenigstens in *Ausnahmefällen*, z. B. im Fall der Unfruchtbarkeit, des Ehebruchs und schwerer Feindschaft, die Ehe *geschieden* werden könne. Wir reden selbstverständlich nicht von der sog. *unvollkommenen Ehescheidung* oder der bloßen Trennung in bezug auf das Zusammenleben, deren Zulässigkeit in bestimmten Fällen von niemand bestritten wird, sondern von der *vollkommenen Ehescheidung*, welche das eheliche Band gänzlich löst und den Getrennten erlaubt, eine neue Ehe einzugehen.

Christus hat die Ehe nicht nur in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt, sondern ihr auch durch die Würde des Sakramentes eine größere Festigkeit verliehen[2]. Hier aber sehen wir davon ab und fragen, ob sie schon rein naturrechtlich so unauflöslich sei, daß sie weder

[1] Das Beispiel der Mohammedaner beweist, daß die Polygamie die Sittlichkeit nichts weniger als schützt. Man vgl. *Devas*, Studien über das Familienleben (1887), 173.

[2] Nach der Lehre Christi und der Apostel ist die rechtmäßig eingegangene und vollzogene Ehe unter Christen völlig unauflöslich, auch im Falle des Ehebruchs. Das hat das Konzil von Trient (Sessio 24) feierlich erklärt. Von dieser Lehre kann und wird die katholische Kirche nicht abgehen.

von den Ehegatten selbst, noch von der zuständigen menschlichen Autorität getrennt werden könne.

Außerhalb der katholischen Kreise wird heute fast allgemein die Auflöslichkeit der Ehe für viele Fälle angenommen. Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches gestattet die Klage auf Ehescheidung bei Ehebruch, böslichem Verlassen, Trachten nach dem Leben des Ehegatten, schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten, ehrlosem Verhalten, grober Mißhandlung und dauernder Geisteskrankheit. Durch das letztgenannte Zugeständnis hat das Gesetzbuch das sog. Verschuldungsprinzip aufgegeben. Auch ohne Verschuldung von seiten eines Ehegatten kann die Ehe gelöst werden. Damit betrat man eine schiefe Ebene. Wenn Geisteskrankheit zur Scheidung genügt, warum nicht auch eine unheilbare Krankheit? Warum nicht die Unfruchtbarkeit oder nachfolgende und dauernde Impotenz?

Mit all diesen Zugeständnissen des BGB. ist man in weiten Kreisen noch nicht zufrieden. Von verschiedenen Verbänden wurden in den Jahren 1920—1922 Eingaben an den Reichstag gerichtet, in denen eine Erweiterung der Ehescheidungsmöglichkeiten gefordert wird. Auch von vielen Richtern und Anwälten wurden ähnliche Forderungen ausgesprochen. Man wünscht einen Paragraphen im Sinne des schweizerischen Zivilgesetzbuches, das im Art. 142 bestimmt: „Ist eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses eingetreten, daß den Ehegatten die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nicht zugemutet werden darf, so kann jeder Ehegatte auf Scheidung klagen." Also sobald der Richter glaubt, er dürfe den klagenden Ehegatten die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nicht „zumuten", kann, ja muß er die Ehescheidung aussprechen. Damit ist der Fortbestand der Ehe ganz dem Ermessen des Richters anheimgestellt, wenn eine Scheidungsklage vor ihn gebracht wird. Solche Bestrebungen sind auch abgesehen von den Lehren des Christentums, schon vom rein naturrechtlichen Standpunkt zu verurteilen.

2. Allerdings, wenn sie „ewig grünen bliebe, die schöne Zeit der jungen Liebe", „der ersten Liebe goldene Zeit", wo das Auge „den Himmel offen" sieht, dann könnte man vielleicht ohne allzu große Gefahr die Türe der Ehescheidung offen lassen. Aber der Wahn ist kurz und die Reue lang, „des Lebens schönste Feier endigt auch den Lebensmai". Gar bald tritt an die Stelle der Flitterwochen mit ihrer heitern Märchenpoesie der Ernst des Lebens mit seiner rauhen Wirklichkeit. Je mehr man sich kennen lernt, desto mehr Menschliches, oder sagen wir lieber Unmenschliches, wird entdeckt. Anstatt des holden, liebenswürdigen Wesens, das er angebetet und auf Händen getragen, findet er eine ver-

zärtelte, launische, zänkische und modesüchtige Xanthippe. Und anstatt des aufmerksamen, liebenswürdigen Brautwerbers, der „das Schönste auf den Fluren suchte", um damit seine Liebe zu schmücken, findet sie einen rohen, aufbrausenden, rücksichtslosen Tyrannen, der vielleicht bald der Treue vergißt, die er ihr am Altare geschworen. Und trotzdem: „die Liebe muß bleiben". Denn daß wenigstens im allgemeinen und von Ausnahmefällen abgesehen die Ehe unauflöslich sein muß, fordert gebieterisch die Kindererziehung. Ein Kind verlangt mehr als zwanzig Jahre zu seiner vollen Ausbildung, und während die Eltern an der Erziehung eines Kindes arbeiten, wird ein zweites und drittes geboren, mit dem das Erziehungsgeschäft wieder von vorne beginnen muß. Nimmt man dazu noch, daß die Eltern auch für die Zukunft ihrer Kinder zu sorgen haben, und diese ihre natürlichen Erben sind, so ist kein Zweifel, daß die Ehe im allgemeinen die lebenslängliche Dauer erheischt.

Man kann hiergegen nicht auf Ausnahmefälle hinweisen, wo die Eltern ohne Schuld entweder kein Kind oder nur eines haben und deshalb die Erziehung ein lebenslängliches Zusammenleben nicht so dringend fordert; denn das natürliche Sittengesetz berücksichtigt nicht das, was zufällig und ausnahmsweise, sondern das, was durchschnittlich und naturgemäß zu geschehen pflegt[1]. Verlangt aber die Ehe im allgemeinen und durchschnittlich die lebenslängliche Dauer, so muß sie auch, in allen Fällen unauflöslich sein, weil nur *unter dieser Voraussetzung die lebenslängliche Dauer* der Ehe im allgemeinen *genügend sichergestellt ist*.

Nur zu oft wird die Ehe wenigstens dem einen der Gatten bald zur Last. Wäre nun in Ausnahmefällen die Ehescheidung gestattet, wer möchte sich nicht das Recht dieser Ausnahme zubilligen? Wie leicht ließen sich Vorwände finden, um solche Ausnahmefälle künstlich zu schaffen. Und dann fragt sich: welches sind diese Ausnahmefälle? Wenn z. B. Ehebruch zur Scheidung berechtigt, warum sollen nicht auch andere schwere und entehrende Verbrechen dem unschuldigen Teil seine Freiheit verschaffen, namentlich wenn die Verbrechen jahrelange Gefängnis- und Zuchthausstrafe zur Folge haben? Warum soll nicht ebenso schwere Verleumdung, körperliche Mißhandlung, bösliches Verlassen, hartnäckige Verweigerung der ehelichen Pflicht, große Abneigung, ansteckende Krankheit oder lang anhaltendes Siechtum u. dgl. zur Ehescheidung berechtigen? Fast alle diese Gründe werden auch von den meisten Verteidigern der Ehescheidung für genügend erachtet. Nach manchen genügt sogar zur Ehescheidung die *gegenseitige*, vor Gericht erklärte *Überein-*

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 154, a. 2: Id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

kunft, und diese Ansicht ist auch in der französischen Gesetzgebung zur Geltung gekommen. Wer will da eine objektive, unübersteigliche Grenze für die Ehescheidungen setzen? So führt die Zulassung der Ehescheidung in Ausnahmefällen naturnotwendig zu einer höchst schädlichen Lockerung des Ehebundes. Man entgegnet, es sei Sache der zuständigen Gesetzgeber, die Ehescheidung möglichst einzudämmen. Allein die menschlichen Gesetzgeber werden durchschnittlich, aus Mitleid mit sich selbst, eher geneigt sein, die Grenzen der Ehescheidungen zu erweitern als zu verengern. Sie wissen, daß auch ihnen die Ehescheidung die Stunde der Erlösung bringen kann.

Tatsächlich sehen wir fast überall die Tore der Ehescheidung sich öffnen. Als man in Frankreich im Jahre 1884 das Ehescheidungsgesetz erließ, scheute sich der Justizminister Naquet nicht, dasselbe damit zu begründen, daß die gesetzliche Scheidung dann immer seltener werde. Wie es damit steht, zeigen die Statistiken. Die Zahl der ausgesprochenen Ehescheidungen in Frankreich war im Jahre 1884 bereits 1657, im Jahre 1885 4123 neben 2821 bzw. 2122 Trennungen von Tisch und Bett. Seitdem hat sich die Ehescheidungsfrequenz folgendermaßen entwickelt[1]:

| | Durchschnittliche Zahl der Ehescheidungen: |
|---|---|
| 1886—1890 . . . . . | 5 618, |
| 1891—1895 . . . . . | 7 199, |
| 1896—1900 . . . . . | 7 948, |
| 1901—1903 . . . . . | 9 064, |
| 1906 . . . . . | 10 593. |

Dabei sind die zahlreichen Trennungen von Tisch und Bett gar nicht mitgerechnet. Die Gesamtzahl der ausgesprochenen Ehescheidungen von 1884 bis 1903 belief sich auf ca. 146 000, am Beginn des Jahres 1910 war die Gesamtzahl weit über 200 000.

In Preußen wurden in den Jahren 1905—1909 durchschnittlich jährlich 7970 Ehen geschieden, im Jahre 1910 waren es 9277[2]. In den Vereinigten Staaten wurden nach offiziellen Berichten in den 40 Jahren von 1867—1906 nicht weniger als 1 274 341 Ehen geschieden[3]. Nach Zeitungsberichten sollen in Japan im Jahre 1917 von 503 236 Ehen 50 741 geschieden worden sein.

Eine sehr hohe Scheidungshäufigkeit hat die Schweiz, wo von 1896 bis 1900 im Durchschnitt jährlich 1040 Ehen geschieden wurden, so daß 41,7 Ehescheidungen auf 1000 Eheschließungen kamen. Gerade die Schweiz zeigt aber, wie sehr die Ehescheidungszahl von der Religion beeinflußt wird. Während in dem Zeitraum von 1876—1900 die jährliche Durchschnittszahl auf 1000 stehende Ehen berechnet in Genf 3,80, in Appenzell a. Rh. 3,69, in

[1] Vgl. Krose, Der Niedergang einer großen Nation, in „Stimmen aus Maria-Laach", LXXI (1906), 298.

[2] Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich, 1920, 36.

[3] Catholic Fortnightly Review XXVI (1909), 55.

Zürich 3,48, in Neuenburg 3,20 betrug, war sie in den katholischen Kantonen Obwalden 0,08, Wallis 0,15, Uri 0,19. In Preußen waren von den 1905 bis 1907 Geschiedenen im Jahresdurchschnitt 77,4 Protestanten, 20,4 Katholiken, 1,8 Juden. Bei den Katholiken kommt ein hoher Prozentsatz der Scheidungen auf Rechnung der Mischehen und haben manche Scheidungen nur die Bedeutung der Trennung von Tisch und Bett.

Es ist also nicht bloß „ein hochgespannter Idealismus", welcher das Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe aussprach, wie J. Kohler meint, sondern es gehörte zur Weisheit des göttlichen Gesetzgebers, der die Familie zum Grundpfeiler der Gesellschaft gemacht, ihr durch die Unauflöslichkeit jene Festigkeit zu verleihen, deren sie zur gebührenden Erfüllung ihrer Hauptaufgabe bedarf.

3. Wesentlich verstärkt wird der eben vorgebrachte Grund für die Unauflöslichkeit durch die Rücksicht auf die untergeordneten Zwecke der Ehe. Der erste Nebenzweck des Ehebundes ist die gegenseitige Unterstützung und Ergänzung in geistiger und leiblicher Beziehung. Gleichwie in physiologischer Beziehung erst durch Verbindung von Mann und Frau ein vollständigs Fortpflanzungsprinzip entsteht, so ergänzen sich die Ehegatten auch in der höheren und geistigen Ordnung in bezug auf Talente, Neigungen, Charakter usw. Der denkt gar zu niedrig von der Ehe, welcher nur ihre sinnliche Seite ins Auge faßt. Die Ehe vermählt auch in der höheren, geistigen Sphäre zwei verschiedenartig angelegte Wesen zu einem einzigen. Aus zweien wird nicht nur ein Fleisch, sondern auch sozusagen eine Person, und zwar in höherem Sinn, als dies bei den sonstigen gesellschaftlichen Vereinigungen geschieht. Zwei Personen werden so geeint, daß sie gewissermaßen nur ein volles Leben ausmachen, von demselben Denken und Wollen beseelt, Leid und Freud' gemeinsam miteinander teilen und tragen sollen.

Ein so inniges Verhältnis setzt naturgemäß die innigste Freundschaft voraus. Die Menschen als Vernunftwesen sollen nicht durch bloße sinnliche Neigung zusammengeführt und zusammengehalten werden, sondern vor allem durch Liebe und Freundschaft. Die Liebe ist der Kitt der Herzen. Gilt dies schon allgemein, so noch besonders von einem so innigen, an sich lebenslänglichen Verhältnis, wie es zwischen Mann und Frau besteht.[1] Verläßt doch die Frau Vater und Mutter, um ihrem Manne anzuhangen und mit ihm die Lebensschicksale zu teilen. Bezeichnend für die Innigkeit dieses Gattenverhältnisses ist der bei den meisten Völkern bestehende Gebrauch, daß die Frau ihren Familiennamen auf-

[1] S. Thom., C. gent. 3, 123: Amicitia quanto maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae . . . sed ad totius domesticae conversationis consortium.

gibt und den des Mannes annimmt, um dadurch auszudrücken, daß sie fortan sozusagen nur ein Wesen mit dem Manne ausmacht und deshalb auch denselben Namen trägt. Wenn nun schon jede wahre Freundschaft ihrer Natur nach Dauerhaftigkeit verlangt, ja jede Trennung fürchtet, um wieviel mehr die so innige, alle Lebensverhältnisse umfassende Freundschaft zwischen den Ehegatten!

Aber wenn die Liebe erkaltet, wenn an die Stelle der Freundschaft Abneigung und Haß getreten, ist dann nicht das längere innige Zusammensein im Widerspruch mit der Natur der Ehe? Trotz dieses Umschlages in der Zuneigung bleibt es doch wahr, daß die Ehegatten sich lieben *sollen*, weil der Zweck der Ehe und das innige Verhältnis der Gatten diese Liebe *fordert*. Und da die Liebe nicht in sinnlicher Zuneigung, sondern in der Neigung des Willens besteht, so ist sie immer in der Gewalt der Ehegatten. Wollte man wegen Erkaltung der Liebe die Auflösung gestatten, so würde das Eheband völlig gelockert. Denn wie leicht stellt sich, wenigstens zeitweilig, Abneigung und Widerwillen ein! Der eheliche Bund muß nach dem beurteilt werden, was ihm seiner Natur nach zukommt, nicht aber nach dem, was zufällig mit ihm zusammenhängt.

Übrigens ist für den Fall dauernder gegenseitiger Abneigung schon durch die unvollkommene Ehescheidung genügend vorgesorgt. Wäre es aber den Ehegatten gestattet, neue Ehen einzugehen, so würde die eheliche Freundschaft ganz allgemein gelockert. Schon der Gedanke an eine *mögliche* Trennung würde die Freundschaft schwächen, weil jeder Ehegatte durch den Hintergedanken an die mögliche Trennung gehindert wäre, sich völlig an die Ehehälfte hinzugeben. Man kann leicht den Ehegatten sagen, sie sollen derartige Gedanken ausschlagen und nur an die Gegenwart denken. Ist die Trennung möglich, so ist es ganz vernünftig, sich auf diesen Fall gefaßt zu machen. Eine Freundschaft, die fürchten muß, gelöst zu werden, trägt schon den Todeskeim in sich.

Hierzu kommt noch die unbillige *Ungleichheit*, in welche die Möglichkeit der Ehescheidung die Frau versetzt. Solange die Frau jung, schön und liebenswürdig ist, wird die Ehescheidung nicht leicht eintreten. Erst wenn sie die Schönheit eingebüßt, wenn sie keine Hoffnung auf Nachkommenschaft hat oder aber Mutter mehrerer Kinder ist, stellt sich die Gefahr ein, daß der Mann sich ihrer zu entledigen sucht: wozu ihm die Ehescheidung eine erwünschte Gelegenheit bietet. In allen diesen Fällen ist es dem Mann ein Leichtes, sein Auskommen zu finden und eine neue Ehe einzugehen; nicht so der Frau. Für diese bedeutet in den meisten Fällen die Ehescheidung den Ruin ihrer Existenz und ihres Lebensglückes. Diese unbillige Ungleichheit hindert aber in der Frau

die völlige Hingabe, die sich selbst vergißt, um nur noch für den Geliebten zu leben. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist der sicherste Mutterschutz.

Der zweite Nebenzweck der Ehe ist ein sittlicher. Sie soll die Befriedigung des stärksten sinnlichen Triebes auf geordnete Weise ermöglichen. Sie zieht ihm bestimmte Grenzen, die es leichter machen, ihn in den Schranken der Vernunft zu erhalten. Auch dieser Zweck wird durch die Möglichkeit der Ehescheidung nicht wenig gehindert. Nur wenn die Ehescheidung ein für allemal ausgeschlossen und die Gatten für Lebenszeit miteinander verbunden sind, ist dem Manne sowohl als der Frau die Hoffnung auf eine rechtmäßige Verbindung mit andern Personen ein für allemal benommen. Gewissenhafte Eheleute wissen, daß es für derartige Begierden eine erlaubte Befriedigung zu Lebzeiten des Gatten nicht geben kann. So wird die Versuchung oft schon im Keime erstickt, während die Möglichkeit erlaubter Befriedigung ihr beständig Gelegenheit und Anlaß bietet.

Die Ehescheidung bringt auch der ganzen Gesellschaft mancherlei Nachteile. Durch sie werden meist auch die Angehörigen der Geschiedenen in Haß und Zwietracht hineingezogen. Sodann ist das Wohl der menschlichen Gesellschaft an erster Stelle durch die Dauer der Familie bedingt. Die Familie besonders ist es, welche die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart verbindet, durch sie pflanzt sich die Überlieferung der Vergangenheit auf die Zukunft fort. Sie ist auch vorzugsweise der Träger religiöser, konservativer Gesinnung, und nichts ist so bedrohlich für die Gesellschaft als die Lockerung der Familienbande, wie dies durch die Ehescheidung geschieht[1]. Endlich ist die auf der monogamen unzertrenn-

[1] Noch in neuerer Zeit haben sich zwei protestantische Staatsmänner, der Engländer Gladstone und der ehemalige amerikanische Minister Phelps, mit aller Entschiedenheit für die Unauflöslichkeit der Ehe ausgesprochen. Seitdem man die Wiederverheiratung gestattet, sei in England und Amerika die Zahl der Ehescheidungen gewachsen, die Sittlichkeit gesunken; unter 100 Ehescheidungen fänden 99 wegen der Aussicht auf anderweitige Wiederverheiratung statt; falle diese Aussicht fort, so bleibe der Familienherd erhalten. Die Härte, welche im Verbote der Wiederverheiratung liege, könne nicht in Betracht kommen gegenüber der Schädigung, welche die ganze menschliche Gesellschaft durch sie erleide (The Tablet, London 1889, 985—987). — In den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge, IV (1893), 261 schreibt Dr. J. Wernicke: „Selbst der sittlich indifferente Mensch wird die gerichtliche Auflösung der Ehe als etwas der Natur Zuwiderlaufendes empfinden; denn die Ehe ist nun einmal die heiligste Burg des menschlichen, irdischen Lebens, soviel man auch gegen sie anstürmen mag." „Gerade die prinzipielle Unlösbarkeit der Ehe", meint Harry Schmitt (Frauenbewegung und Mädchenschul-Reform, I [1903], 300), „ist, abgesehen von vereinzelten, schweren, ja unheilbaren Seelenkonflikten, von unschätzbarer erzieherischer und charakterstärkender Wirkung. Die prinzipielle Untrennbarkeit der Ehe ist der harte Polierstein, an dem sich schon so mancher rauhe, widerhakige, verletzende Charakter glatt geschlif-

lichen Ehe beruhende Familie das sicherste Mittel, die Bevölkerung vor physischer und moralischer Entartung und Degeneration zu bewahren, wie die Erfahrung sattsam lehrt.

Mögen wir also den Zweck der Kindererziehung oder das Verhältnis der Ehegatten untereinander oder die Beziehung der Familie zur ganzen Gesellschaft ins Auge fassen, immer kommen wir zum Schluß: der höchste Gesetzgeber schuldete es seiner Weisheit, den Ehebund zu einem ewigen, unauflöslichen zu machen; die Gatten müssen beim Antritt des Ehestandes die Schiffe hinter sich verbrennen, d. h. jede Hoffnung auf eine Lösung des Bundes zu Lebzeiten beider ein für allemal aufgeben[1].

An Einwendungen gegen die hier vorgetragene Lehre fehlt es nicht. Manchmal bleibt die Ehe unfruchtbar, verfehlt also ihren Hauptzweck. Sollte in diesem Falle die Ehe nicht getrennt werden? Allein diese Unfruchtbarkeit ist etwas Zufälliges und kann deshalb bei Bestimmung dessen, was die Ehe ihrer Natur nach fordert, nicht in Betracht kommen. Nun ist aber die allgemeine Unauflöslichkeit ein notwendiges Erfordernis, damit die Ehe als Institution ihren Zweck erreiche. Würde in einzelnen Fällen die Auflösung gestattet, so wäre es bald um die Festigkeit und Dauerhaftigkeit geschehen, welche die Ehe als Institution fordert. Mag also auch der Zweck der Ehe in einem einzelnen Falle nicht erreicht werden, so verlangt doch der Zweck der Ehe im allgemeinen die völlige Unauflöslichkeit derselben[2].

---

fen hat. Daß auch mancher sonst recht brauchbare Nutzstein bei diesem unfreiwilligen Polierverfahren zersprang und zerbröckelte, wer wollte es leugnen! Aber tausendfach mehr Unheil müßte notwendigerweise entstehen, wenn jedes gegeneinander erbitterte Ehepaar im Zorne nur vor den Richter zu stürmen brauchte und ohne Rücksicht auf Kinder Scheidung fordern dürfte, um auseinanderlaufen zu können."

[1] In diesem Sinne lehrte Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika Quod apostolici vom 28. Dezember 1878: Nostis enim, Venerab. Fratres, rectam huius (domesticae) societatis rationem secundum naturalis iuris necessitatem in indissolubili viri ac mulieris unione primo inniti. In der Enzyklika vom 10. Februar 1880: Matrimonium ex ipsa sui institutione inter duos esse debet et . . . nuptiale vinculum sic (est) Dei voluntate intime vehementerque nexum, ut a quopiam inter homines dissolvi aut distrahi nequeat. Dieselbe Lehre hat die Kirche schon früher bei den verschiedensten Gelegenheiten vorgetragen. Man sehe darüber Schneemann, Die Irrtümer über die Ehe, Freiburg 1865, 104 ff.

[2] Schon der hl. Thomas (Supplement. part. 3, q. 67, a. 1 ad 4) antwortet auf die hier angedeutete Schwierigkeit: Matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum prolis . . . Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter.

Das von der Unfruchtbarkeit Gesagte gilt auch für den Fall der Untreue oder schlechten Betragens. Soll der unschuldige Teil, so fragt man, lebenslänglich zu seinem großen Schaden an den andern geknüpft sein? Muß man nicht vielmehr die Ehescheidung als eine Erlösung für den Schuldlosen ansehen? Aber die Ehe hat an erster Stelle dem Wohle des ganzen Menschengeschlechtes zu dienen und fordert zu diesem Zwecke völlige Unauflöslichkeit. Die etwaigen Übel, die sich aus den für das Gemeinwohl notwendigen Ehegesetzen in Ausnahmefällen für einzelne ergeben, müssen von diesen mit Geduld ertragen werden, bis es Gott gefällt, das Band zu lösen. Jeder Stand hat seine Beschwerden und Gefahren, die man beim Eintritt in denselben sozusagen mit in den Kauf nehmen muß. Das gilt auch vom Ehestand. Wenn übrigens das Zusammenleben für den einen Teil unerträglich wird, steht ihm die Trennung von Tisch und Bett zu Gebote. Es kann auch vorkommen, daß der eine Teil ohne eigene Schuld erkrankt, zu den Zwecken der Ehe nutzlos, für den andern Teil eine beständige Last wird. Sollen wir deswegen dem letzteren das Recht auf Ehescheidung zuerkennen? Wer das einräumt, muß schließlich die Ehe fast völlig menschlicher Willkür preisgeben.

Wenn aber die Ehescheidung dem Naturrecht widerspricht, wie konnte dann Moses sie gestatten, und wie konnte der hl. Paulus den zum Christentum bekehrten Heiden die Trennung von ihren Gatten erlauben, wofern diese nicht im Frieden mit ihnen zusammenleben wollten? Sie taten das nicht eigenmächtig, sondern kraft göttlicher Vollmacht. Wir haben nur bewiesen, daß die Ehe der Auflösbarkeit durch eine menschliche Gewalt entzogen sein muß. Wenn Gott in einzelnen Fällen aus weisen Gründen von diesem Gesetz entbindet, so steht ihm das frei, weil er als Urheber der Natur den Zweck der Ehe nicht unbedingt und allzeit zu erreichen braucht, sondern um höherer Güter und Zwecke willen die niedrigeren Zwecke außer acht lassen kann[1]. Insofern aber die Auflösung der Ehe dem Rechte eines der Ehegatten widerspricht, steht ihm das höchste Verfügungsrecht über alle menschlichen Rechte zu. Er kann aus weisen Gründen den einen Rechte nehmen und sie den andern zuteilen, wie es ihm gefällt. Das ist keine eigentliche Dispension vom Naturgesetz. Denn dieses verbietet nur, daß die Menschen *eigenmächtig* die Ehe trennen.

Gegen die Unauflöslichkeit der Ehe pflegt man schließlich noch den *Vertragscharakter* derselben geltend zu machen. Die Ehe ist ein Vertrag oder kommt durch Vertrag zustande. Jeder Vertrag kann aber durch gegenseitige Einwilligung der Kontrahenten wieder rückgängig gemacht werden.

[1] S. Thom., Supplement. part. 3, q. 67, a. 2. Suarez, De leg., l. 2, c. 15, n. 28.

Allein von den gewöhnlichen Verträgen darf man nicht ohne weiteres auf den Ehevertrag schließen, der unmittelbar das Gesamtwohl betrifft und deshalb in seinen notwendigen Eigenschaften vom Schöpfer geregelt ist. Zu diesen Eigenschaften gehört die Unauflösbarkeit. Es steht den Menschen frei, ledig zu bleiben; aber wenn sie den Ehebund eingehen, müssen sie die ihm notwendig anhaftenden Pflichten auf sich nehmen. Wollte jemand eine Ehe eingehen unter der ausdrücklichen Bedingung der Auflösbarkeit derselben, so käme der Ehebund gar nicht zustande, weil die Auflösbarkeit seiner Natur widerspricht[1].

### Dritter Artikel.

### Ehehindernisse und Ehegesetzgebungsgewalt.

## § 1. Ehehindernisse.

Die Ehe kann in jedem einzelnen Fall nur durch einen *Vertrag* entstehen. Denn von Natur aus sind die Ehepaare nicht bestimmt. Die Bestimmung muß durch irgendeine konkrete Tatsache erfolgen, und diese kann keine andere sein als der *Ehevertrag*. Es gehört auch zu den wesentlichsten Bedingungen persönlicher Freiheit, daß man nicht gegen seinen Willen gezwungen werde, ein so inniges, das ganze Leben nach allen Seiten umfassendes Verhältnis einzugehen, wie es das eheliche ist.

Obwohl der Ehevertrag unter Christen ein Sakrament ist, so bleibt er dennoch den allgemeinen Vertragsbedingungen unterworfen. Denn er ist und bleibt ein wahrer Vertrag; der Ehekontrakt selbst wurde von Christus geheiligt und mit Wirksamkeit in der Gnadenordnung ausgerüstet. Daraus folgt, daß alles, was zum Zustandekommen eines erlaubten und gültigen Vertrages nötig ist (S. 352), auch zur Eheschließung erfordert wird. Dies führt uns auf die Erörterung der *Ehehindernisse*.

Man pflegt *trennende* und *verbietende Ehehindernisse* zu unterscheiden. Die ersteren machen die Ehe *ungültig* oder verhindern einfachhin ihr Zustandekommen; die letzteren machen sie bloß *unerlaubt*, ohne ihre Gültigkeit zu verhindern. Die Eheschließung kann nämlich unter Umständen für bestimmte Personen verboten und doch gültig sein, wenn sie tatsächlich stattfindet. Wenn z. B. ein Bräutigam einer Braut das Eheversprechen gegeben, aber vor der festgesetzten Zeit eine andere Braut heimgeführt hat, so ist diese Ehe gültig, obwohl ihre Eingehung eine Verletzung des der ersten Braut gegebenen Versprechens war. Genau im einzelnen zu bestimmen, welche Hindernisse

[1] Wir sagen unter der *ausdrücklichen* Bedingung. Denn wenn jemand eine wahre Ehe eingehen will, so will er damit auch die wesentlichen Eigenschaften derselben, selbst wenn er subjektiv im Irrtum darüber ist und die Ehe für löslich hält.

trennend oder bloß verbietend seien, ist Sache der zuständigen positiven Gesetzgebung. Rein naturrechtlich scheint ein Ehehindernis die Ehe ungültig zu machen, wenn die allgemein zur Gültigkeit eines Vertrages erforderlichen Bedingungen nicht vorhanden sind. Aus diesem Grundsatz lassen sich folgende naturrechtlich trennenden Ehehindernisse ableiten.

1. Ein Ehevertrag, der in einem Augenblicke abgeschlossen wird, wo einer der Kontrahenten den freien Gebrauch der Vernunft nicht besitzt (im Zustande des Irrsinns, der Trunkenheit usw.), ist ungültig. Ebenso hindert ein wesentlicher Irrtum in bezug auf die Person oder eine ausdrücklich zur Bedingung gemachte Eigenschaft derselben das Zustandekommen der Ehe.

2. Nach der wahrscheinlicheren Ansicht wird schon naturrechtlich jeder Ehevertrag ungültig, wenn dem einen Teil absichtlich schwere und ungerechte Furcht eingejagt wurde, um ihn zur Einwilligung zu zwingen. Dieses Ehehindernis dauert jedoch nur so lange als die ungerechte Furcht. Der Grund, warum dieses Ehehindernis ein trennendes ist, liegt in der Unauflöslichkeit der Ehe. Es scheint weder mit der Gerechtigkeit noch mit dem öffentlichen Wohl vereinbar, daß man eine solche durch Furcht erzwungene Einwilligung als bindend ansehe. Nicht mit der Gerechtigkeit, weil sich das dem Gezwungenen zugefügte Unrecht nicht wieder gut machen läßt. Nach der Voraussetzung ist er ja für ewig gebunden. Nicht mit dem Gesamtwohl. Es ist eine Forderung des allgemeinen Wohles, daß die Eheschließung vollständig frei sei. Nur so können wahrhaft glückliche Ehen entstehen, ohne die ein glückliches Familienleben fast unmöglich wird. Auch nur so wird der ungerechten Benachteiligung der Schwächeren bei Ehekontrakten wirksam ein Riegel vorgeschoben.

3. Ein weiteres naturrechtliches Ehehindernis ist die schon zu Recht bestehende Ehe eines oder beider Kontrahenten. Das folgt unmittelbar aus der Einheit der Ehe. Wer das Recht über sich selbst schon ganz an eine Person übertragen hat, kann dasselbe Recht nicht einer zweiten Person schenken. Der Gegenstand des Vertrages ist der freien Verfügung schon entzogen.

4. Weil der Hauptzweck der Ehe die Fortpflanzung ist, so macht die der Ehe vorhergehende und dauernde physische Impotenz oder Unfähigkeit zum Zweck der Ehe den Ehevertrag ungültig. Es fehlt an dem wesentlichen Gegenstand des Vertrages.

5. Gegenstand eines Vertrages darf nie etwas sein, was in sich und dauernd unerlaubt ist, weil es unmöglich eine Pflicht zu einem dauernd unsittlichen Verhältnis geben kann. Aus diesem Grunde ist der Ehevertrag ungültig, wenn das eheliche Verhältnis und der Gebrauch der Ehe seiner Natur nach und dauernd unerlaubt ist; deshalb sind Ehen zwischen

Blutsverwandten in gerader Linie ungültig. Die Kinder schulden ihren Eltern als den Urhebern ihres Daseins Hochachtung, Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, und damit verträgt sich zwischen ihnen das Verhältnis der Gleichheit und der gegenseitigen Gewalt der Ehegatten nicht. Das von den Eltern und Kindern Gesagte gilt, wenn auch in minderem Grade, von allen in gerader Linie Verwandten.

Auch die Ehen zwischen Geschwistern sind wahrscheinlich schon naturrechtlich ungültig. In der ersten menschlichen Familie waren allerdings nur die Ehen in gerader Linie ausgeschlossen. Die Ehen unter den Geschwistern war damals unbedingt notwendig und deshalb von Gott gewollt. Mit der unbedingten Notwendigkeit hörte aber auch die Erlaubtheit der Geschwisterehen auf. Die innigste Freundschaft, der vertraulichste und fast beständige Verkehr verbindet die Geschwister miteinander. Wären Ehen zwischen ihnen zulässig, so würden gar zu leicht geschlechtliche Ausschweifungen, leichtsinnige und frühzeitige Ehen einreißen[1]. Selbst zur Polygamie würde die Zulässigkeit der Geschwisterehen nahe Gelegenheit und Anlaß bieten. Die Tatsache, daß die Kinder von Eltern, die in den nächsten Graden verwandt, meist krüppelhaft, schwindsüchtig und beschränkt sind, scheint auch ein Fingerzeig zu sein, daß solche Ehen der Absicht des Urhebers der Natur nicht ensprechen. Selbst die rohesten Naturvölker haben durchschnittlich eine große Scheu vor Ehen unter den nächsten Blutsverwandten.

## § 2. Die Ehegesetzgebungsgewalt.

1. Bei manchen Ehehindernissen ist die Grenze, bis zu welcher sie naturrechtlich die Ehe ungültig oder unerlaubt machen, nicht genau erkennbar und unter Umständen kann eine Erweiterung derselben der Gesellschaft nützlich oder nötig sein. Deshalb bedarf es einer Gesetzgebungsgewalt, welche den Ehevertrag nach den Anforderungen des Naturrechts und der konkreten Umstände regelt, damit alle genau erkennen, welche Ehen ungültig oder unerlaubt seien. Das ist ein Grunderfordernis für die allgemeine Sittlichkeit.

Es bedarf ferner einer öffentlichen Gewalt, welche die Formen der gültigen und erlaubten Eheschließung festsetzt und die Streitigkeiten schlichtet, die etwa über die Rechtmäßigkeit der Ehe, über die Rechte an den Kindern im Falle einer Trennung von Tisch und Bett entstehen. Vor allem aber muß eine öffentliche Gewalt vorhanden sein, welche die Beobachtung der natürlichen und positiven Gesetze im Notfall erzwingt. Die Ehe ist ein Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft und darf deshalb nicht dem Belieben der einzelnen anheimgegeben bleiben. Wenn irgendwo, so bedarf es in bezug auf den stärksten sinnlichen Trieb einer

[1] S. Thom., Supplem. q. 54, a. 3.

irdischen Macht, welche denselben eindämmt und nötigenfalls mit Gewalt in die Schranken der Pflicht zurückdrängt. Sonst würde bald ein wilder Geschlechtsverkehr die Gesellschaft untergraben.

Welches ist nun die öffentliche Gewalt, zu deren Kompetenz die Ehegesetzgebung gehört?

2. In der gegenwärtigen christlichen Ordnung ist die Ehegesetzgebung, soweit das eheliche Band selbst in Betracht kommt, Sache der Kirche, weil Christus die Ehe zu einem Sakramente erhoben hat[1]. Unter Christen kann kein Ehevertrag eingegangen werden, der nicht zugleich Sakrament wäre und deshalb wie die Verwaltung aller Sakramente der kirchlichen Jurisdiktion unterstände. In katholischen Staaten hat die Obrigkeit die Pflicht und das Recht, von ihren katholischen Untertanen zu fordern, daß die Ehen nur nach Vorschrift der Kirchengesetze abgeschlossen werden. Das Gesagte gilt jedoch nur vom ehelichen Bande selbst, nicht von den zivilrechtlichen Wirkungen der Ehe für das Vermögen der Ehegatten, das Erbrecht der Kinder, etwaige politische Rechte und ähnliches. Diese unterstehen der Staatsgewalt, setzen aber den Ehebund schon voraus[2].

3. Für Christen hat also die Staatsgewalt aus sich keinerlei Jurisdiktion über die Ehe: sie kann keine Ehehindernisse aufstellen u. dgl. Insbesondere ist die Zivilehe aus sich ungültig, wenn sie nicht den kirchlichen Anforderungen genügt. Man unterscheidet die obligatorische oder Zwangszivilehe und die fakultative oder freie Zivilehe. Bei der Zwangszivilehe, welche heute schon in den meisten Staaten besteht, werden die Brautleute gesetzlich gezwungen, vor der kirchlichen Trauung die Ehe vor dem Standesbeamten einzugehen, und es bleibt ihrem Belieben anheimgestellt, ob sie sich hinterher kirchlich wollen trauen lassen; die weltliche Obrigkeit kümmert sich nicht weiter darum. So kann der Fall eintreten, daß die Regierung zwei Personen als rechtmäßige Eheleute behandelt und nötigenfalls zum Zusammenleben zwingt, welchen die Kirche die Trauung verweigern muß, und welche also in ihren Augen Konkubinarier sind. Wenn ferner ein Teil der Eheschließenden nur gegen das Versprechen nachträglicher kirchlicher Trauung vor dem Standesamte erschienen ist, und dann der andere Teil die kirchliche Trauung verweigert, so gilt die Ehe vor dem staatlichen Forum als geschlossen, und der Staat leiht zu deren Durchführung even-

[1] Conc. Trid. sess. 24, can. 12: Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos, anathema sit.

[2] Eingehend handeln über diese Fragen: Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat (1872), 845 ff.; Schneemann, Die Irrtümer über die Ehe, 91; v. Hammerstein, Kirche und Staat (1883), 142 ff. Wichtig ist das Rundschreiben Leos XIII. Arcanum divinae Providentiae vom 10. Febr. 1880.

tuell seine Zwangsgewalt. Das ist ein Gewissenszwang gegen den ersteren[1].

Bei der freien Zivilehe haben die Brautleute die Wahl, ob sie sich kirchlich oder bloß bürgerlich wollen trauen lassen. Damit ist denjenigen, welche mit der Kirche zerfallen sind oder aus irgendeinem Grunde die kirchliche Trauung nicht zu erwirken vermögen, die Möglichkeit gewährt, auch ohne Einwilligung der Kirche die Ehe einzugehen. Werden jedoch die zur Gültigkeit erforderlichen kirchlichen Vorschriften nicht beobachtet, so ist eine solche Ehe unter Katholiken ein bloßes Konkubinat. In einem katholischen Lande bedeutet auch die fakultative Zivilehe einen teilweisen Bruch mit der Kirche. Sie ist indessen nur eine Halbheit und die naturgemäße Übergangsstufe zur Zwangszivilehe.

Sowohl die freie als die Zwangszivilehe entkleiden die Trauung ihres religiösen Charakters und behandeln sie nicht als Sakrament, ja überhaupt nicht als religiöse Handlung, sondern als einen rein weltlichen Vertrag. Eine allgemeine grundsätzliche Befürwortung der bürgerlichen Ehe ist deshalb mit der katholischen Lehre unvereinbar, ja widerspricht selbst den naturrechtlichen Grundsätzen, da auch rein natürlich betrachtet die Ehe in besonderer Weise mit der Religion zusammenhängt. Verlangte man, daß die Brautleute nach Empfang des Sakramentes sich dem Standesbeamten stellten, um ihm den Abschluß der Ehe anzuzeigen, so wäre dagegen nichts einzuwenden, weil auch der Staat ein Interesse an der Ehe hat und die bürgerlichen Folgen derselben seiner Gesetzgebung unterstehen. Prinzipiell wäre damit die Gültigkeit der Ehe vom Empfang des Sakraments abhängig gemacht. Wenn aber der Staat verlangt, daß man vor der kirchlichen Trauung die Zivilehe eingehe, oder wenn er gestattet, daß man sich mit der bloßen Zivilehe begnüge, so ist das eine Rechtsverletzung gegen die Kirche. Denn tatsächlich wird durch dieses Vorgehen die Eheschließung von dem Belieben des Staates abhängig gemacht, weil die Kirche niemand trauen darf, der nicht zuvor die staatliche Einwilligung dazu erhalten hat.

Wo mehrere Konfessionen staatlich anerkannt sind, ist die einzig richtige Regelung der Ehe die, daß sich der Staat mit denselben ins Einvernehmen setzt und nur diejenigen als Ehegatten anerkennt, welche zuerst die kirchliche Trauung haben und sich dann dem Standesbeamten stellen. Für solche Untertanen, welche keiner anerkannten Kirche angehören, mag der Staat die bürgerliche Ehe (Notzivilehe) vorschreiben; denn auch die

[1] Selbst nichtkatholische Rechtslehrer, wie Prof. Dernburg (Die Phantasie im Rechte, Berlin 1894, 25), verurteilen deshalb die obligatorische Zivilehe mit aller Entschiedenheit, weil sie unter Umständen zu einer wahren Gewissensbedrängung führe. Dieselbe gereiche auch weder den Eheleuten noch der Gesellschaft zum Nutzen.

Ehen solcher Untertanen dürfen nicht der Privatwillkür überlassen bleiben und können nur von der staatlichen Behörde geregelt werden.

4. Nicht weniger als durch die Zivilehe macht sich die Staatsgewalt eines ungerechten Übergriffes schuldig, wenn sie die Eheschließung an gewisse Bedingungen knüpft, z. B. an ein bestimmtes Einkommen. Die Ehegesetzgebung ist eben nicht Sache des Staates, sondern der Kirche. Außerdem sind derartige Gesetze die Ursache unzähliger Sünden. Die große Masse der Menschen wird immer den stärksten Trieb auf sündhafte Weise befriedigen, wenn ihnen die erlaubte Befriedigung verweigert wird. Auf diese Weise wird gewöhnlich die Armenlast, welche der Staat durch Ehehinderungen zu vermindern sucht, nicht nur nicht geringer, sondern größer. Denn schließlich fallen die Kinder ihm doch zur Last, wenn er sie nicht einfach durch Not und Elend will umkommen lassen. Anstatt einer Anzahl legitimer Kinder, welche die Wohltat eines wenn auch noch so armseligen Familienlebens genießen, erhält er vielleicht eine ebenso große Zahl verwahrloster, unehelicher Kinder, aus denen sich die Verbrecherwelt rekrutiert. Endlich enthalten solche Gesetze einen ungebührlichen Übergriff in das Gebiet persönlicher Freiheit. Wenn man überhaupt von Freiheit noch reden will, so muß es dem Menschen freistehen, sich zu verehelichen. Ein Mensch, dem ein anderer gegen seinen Willen verbieten kann, sich zu verheiraten, ist ein Sklave. Deshalb stände nicht einmal der Kirche das Recht zu, einer ganzen Menschenklasse gesetzlich die Verehelichung zu verbieten, also noch viel weniger dem Staat[1].

Gewisse Rassenhygieniker, namentlich in den Vereinigten Staaten, haben den Vorschlag gemacht, man solle, um die Verschlechterung der menschlichen Rasse zu verhindern, allen Entarteten, von denen nur eine minderwertige Nachkommenschaft zu erwarten sei, die Ehe verbieten und sie zugleich durch Kastration, Vasektomie oder ähnliche Operationen zeugungsunfähig machen. Solche scheußliche Vorschläge verdienen die schärfste Verurteilung. Der Mensch ist nicht Herr über sich selbst und darf sich deshalb nicht verstümmeln (vgl. oben S. 67). Noch weniger dürfen das andere gegen seinen Willen tun, auch der Staat nicht. Der Staat ist nicht Herr und Eigentümer über seine Untertanen, wie ein Herdenbesitzer über seine Schafe. Man hat eingewendet, wenn der Staat die Todesstrafe verhängen dürfe, so dürfe er um so mehr im Interesse der Gesamtheit verstümmeln. Aber bei der Todesstrafe handelt es sich um Bestrafung eines todeswürdigen Verbrechens, das dem Täter nachgewiesen ist. Bei dem hier in Frage stehenden Vorschlag handelt es sich aber um eine allgemeine vorbeugende Maßregel gegen Unschuldige, deren einziges Verbrechen darin besteht, daß sie körperlich nicht so beschaffen sind, wie

[1] Leo XIII. in der Enzyklika Rerum novarum: Ius coniugii naturale ac primigenum homini adimere, causamve nuptiarum praecipuam, Dei auctoritate initio constitutam, quocumque modo circumscribere lex hominum nulla potest.

es die Rassenhygieniker verlangen. Eine solche Maßregel ist aber nicht nur ein rechtswidriger Eingriff in die persönliche Sicherheit und Freiheit, sie müßte auch die schlimmsten Folgen für die Gesamtheit nach sich ziehen. Denn es fragt sich gleich, was ist erfordert, damit jemand als entartet angesehen und von der Fortpflanzung ausgeschlossen werden müsse? Wer entscheidet darüber? Wer entscheidet ferner, ob ein bestimmtes Individuum in der angegebenen Weise entartet sei? Müßte man nicht über ein ganzes Heer von Ärzten verfügen, um überall nach den „Entarteten" zu forschen, um zu sehen, wer schwindsüchtig, epileptisch, syphilitisch oder sonstwie schwächlich und von der Fortpflanzung auszuschließen sei? Werden sich diese freiwillig auf ihre Zeugungsfähigkeit untersuchen und dann verstümmeln lassen, wenn die Ärzte das für notwendig erachten? Man muß schon jedes Gefühl für Menschenwürde und persönliche Freiheit verloren haben, um im Ernst einen solchen Vorschlag zu machen.

Nicht zu billigen ist auch der neuerdings in Deutschland gemachte Vorschlag, allen Ehekandidaten ein ärztliches Gesundheitszeugnis abzuverlangen. Der Staat hat kein Recht zu einer solchen Maßregel. „Kein menschliches Gesetz kann das Recht auf die Ehe irgendwie beschränken" (Leo XIII.). Eine solche Maßregel würde auch die schlimmsten Folgen haben. Die große Masse derjenigen, denen die Ehe untersagt wird, würden ohne Zweifel auf sündhafte Weise den Geschlechtstrieb befriedigen. Und wird es denen, die Geld genug haben, nicht gelingen, von irgendeinem Arzt ein Zeugnis zu erlangen?

5. Nichtchristen (Ungetauften) gegenüber aber hat in der gegenwärtigen Ordnung die Staatsgewalt das Recht der Ehegesetzgebung. Auch die Ehen dieser Nichtchristen dürfen nicht dem Belieben der Privaten überlassen bleiben. Nun gibt es aber tatsächlich keine andere Autorität, welcher diese Gesetzgebungsgewalt zustehen könnte, als die Staatsgewalt. Denn die Kirche übt keine Gerichtsbarkeit über die Nichtgetauften aus. Steht der Staatsgewalt die gesetzliche Regelung der Ehen zwischen Nichtchristen zu, so scheint sie auch berechtigt zu sein, für dieselben trennende Ehehindernisse aufzustellen, weil dies zur wirksamen Verhinderung schädlicher Verbindungen oft sehr nützlich, ja notwendig ist. Denn nur durch trennende Ehehindernisse lassen sich manche Ehen wirksam hintertreiben. Und wenn sie überhaupt berechtigt ist, aus dringenden Gründen des öffentlichen Wohles das gültige Zustandekommen gewisser Verträge gesetzlich zu hindern — was unseres Wissens von niemand geleugnet wird —, so sieht man nicht ein, warum man ihr dasselbe Recht in bezug auf die so wichtigen Eheverträge absprechen sollte.

6. Wem aber stände die Ehegesetzgebung zu in der rein natürlichen Ordnung, d. h. wenn Christus die Kirche nicht gestiftet und mit der Obsorge für die Religion betraut und überhaupt keine übernatürliche Offenbarung stattgefunden hätte? Denn die Ehe bedürfte auch

unter dieser Voraussetzung der gesetzlichen Regelung. Auf den ersten Blick scheint die Antwort auf diese Frage schon in dem über die Ehen der Nichtchristen Ausgeführten enthalten zu sein. Wenn in der gegenwärtigen Ordnung die Gerichtsbarkeit über die Ehen der Nichtchristen der Staatsgewalt zusteht, so scheint dies um so mehr in der rein natürlichen Ordnung der Fall zu sein, wo die Kirche nicht existierte. Doch ist zwischen beiden Fragen ein Unterschied. In der gegenwärtigen Ordnung kann man sich zugunsten der staatlichen Gerichtsbarkeit über die Ehe darauf berufen, daß keine andere Gewalt vorhanden ist, welche die Ehegesetzgebung ausüben könnte. In der rein natürlichen Ordnung aber würde nach der Ansicht mancher eine eigene religiöse Gesellschaft entstanden sein, welcher die Regelung der Religionsangelegenheiten zustände, und da sie die Ehe, auch insofern sie ein rein naturrechtliches Vertragsverhältnis ist, als eine religiöse Angelegenheit ansehen, so schließen sie, daß die Ordnung der Ehe zur Kompetenz dieser religiösen Gesellschaft und nicht des Staates gehören würde.

Gern geben wir zu, daß die Ehe, auch abgesehen von ihrem sakramentalen Charakter, eine *ihrer Natur nach religiöse*, d. h. mit der Gottesverehrung innig zusammenhängende und auf sie hinzielende Einrichtung ist. Schon der Umstand, daß weitaus die meisten Völker, wenigstens die Kulturvölker, die Ehe als eine mit der Religion innig verknüpfte Angelegenheit ansahen und die Eingehung derselben mit religiösen Gebräuchen umgaben, weist auf den religiösen Charakter der Ehe hin. Derselbe ist auch unschwer zu erkennen. Zweck des menschlichen Lebens auf Erden ist der Dienst Gottes, und Aufgabe der Ehe ist es, die Reihen der Diener Gottes, die sich durch den Tod beständig lichten, auszufüllen. Gleichwie deshalb die Totenbestattung immer als ein mit der Religion innig zusammenhängender Akt angesehen wurde, so muß man auch die Gründung der Anstalt, welche dazu bestimmt ist, den Menschen in dieses Leben einzuführen, als innig mit der Religion verknüpft betrachten. Es ist auch kein Zweifel, daß der Eintritt des Menschen in dieses Leben ebenso wie der Austritt aus demselben in besonderer Weise der Leitung der göttlichen Vorsehung untersteht. Beim Gebrauch der Ehe muß der Schöpfer die Seele nach seinem Ebenbilde schaffen und mit dem Leibe zur Lebenseinheit verbinden. So setzt sich in der Ehe gleichsam die Schöpfung fort: göttliches und menschliches Wirken durchdringen sich, um einem neuen unsterblichen Wesen das Dasein zu geben, welches einst als Himmelsfürst am Throne Gottes zu stehen bestimmt ist. Unmöglich kann man deshalb die Ehe als ein bloß „weltlich Ding" betrachten.

Endlich bedarf die Ehe, sowohl zum Zweck der Erziehung als der be-

ständigen treuen Pflichterfüllung zwischen den Gatten, in besonderer Weise der Stütze der Religion. Die Familie ist die Säule, auf der das ganze Gesellschaftsgebäude ruht. Der Staat aber kann die Familie nicht zu dem machen, was sie sein soll, um ihrer Bestimmung zu genügen. Er kann wohl gewisse Ausschreitungen mit Gewalt zurückdrängen, aber den Gatten gegenseitige Liebe und Treue einzuflößen, sie zu gottesfürchtigen, rechtschaffenen Menschen und zu gewissenhaften, ihrer hohen Erziehungsaufgabe gewachsenen Eltern heranzubilden, dazu ist er nicht imstande. Dazu bedarf es der Religion, welche allein die Herzen zu durchdringen und umzugestalten vermag. Nur auf dem Boden wahrer Religiosität finden die Gatten die Kraft, ihr ganzes Leben hindurch die schweren gegenseitigen Pflichten zu erfüllen, in Glück und Unglück, in frohen und trüben Tagen treu zusammenzustehen und sich immer in geduldiger, opferwilliger Liebe gegenseitig zu umfassen. Nur auf dem Boden wahrer Religiosität gedeiht eine wirklich gute Erziehung, welche den Menschen nicht bloß für die Erde, sondern vor allem für den Himmel heranbildet. Eine sittliche Erziehung, die nicht von der Religion getragen wird, ist unmöglich, weil die Religion nicht nur einen Teil, sondern auch die unentbehrliche Grundlage der sittlichen Ordnung bildet.

Wir geben also zu, daß die Ehe ihrer Natur nach heilig und innig mit der Religion verknüpft ist[1]. Trotzdem glauben wir, daß dem Staate in der rein natürlichen Ordnung die Ehegesetzgebung zustände, weil es uns nicht wahrscheinlich erscheint, daß in jener Ordnung neben dem Staate eine eigene öffentliche Religionsgesellschaft entstehen könnte, der die Regelung der religiösen Angelegenheiten obläge. Doch weil die Entscheidung dieser Frage von der Erkenntnis der Aufgaben der Staatsgewalt abhängt, wollen wir sie später bei Behandlung des Verhältnisses des Staates zur Religion untersuchen.

### Vierter Artikel.

#### Gegenseitige Pflichten der Ehegatten.

Die Ehegatten bilden zusammen eine natürliche Gesellschaft, d. h. eine dauernde Vereinigung von zwei Personen zu einem gemeinsamen, durch die Natur selbst vorgezeichneten Zweck. Aus diesem Verhältnis lassen sich sämtliche gegenseitige Pflichten von Mann und Frau ableiten.

[1] In gleichem Sinne lehrte Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben Arcanum divinae sapientiae vom 10. Februar 1880: Igitur cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda sacramenti dignitas est, cuius accessione matrimonia christianorum evasere longe nobilissima.

1. Vor allem schulden sie sich gegenseitig große Liebe des Wohlwollens. Ein so inniges, das ganze Leben allseitig umfassendes Verhältnis zwischen zwei Personen fordert naturgemäß innige Freundschaft, die nur auf dem Boden gegenseitiger Hochachtung erblühen kann. Eine Liebe, die sich nur auf sinnliche Neigung oder zufällige Eigenschaften stützt, ist keine wahre Freundschaftsliebe, sondern Selbstsucht, hat auch keine Dauer, sondern wechselt mit allen Launen und Wandlungen der sinnlichen Neigungen. Die eheliche Liebe soll aber Mann und Frau für immer verbinden, sie soll eine Kette bilden, welche kein Sturm der Leidenschaften zu zerreißen vermag. Aus diesem Grunde ist es Pflicht, sich vorzusehen, bevor man sich ewig bindet. Wahre Achtung und Freundschaft kann nur bestehen, wenn sie sich auf echte persönliche Vorzüge stützt, zuerst auf Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und andere Tugenden, dann auf Adel des Charakters, auf geistige Vorzüge und erst an letzter Stelle auf leibliche Eigenschaften und rein äußere Güter, wie Reichtum und hohe Geburt. Leider werden nur zu oft diese letzteren Güter am meisten berücksichtigt. Die Folge davon ist dann auch: nach den rauschenden Freuden der Hochzeit lebenslängliche Trauer und Zwietracht.

2. Hinsichtlich des Hauptzwecks der Ehe schulden sich die Gatten unverbrüchliche Treue. Durch den Ehevertrag gibt jeder die Gewalt über sich zum Zweck der Ehe an die Ehehälfte hin und nimmt die gleiche Gewalt von dieser entgegen. Wenn er nachher geschlechtlichen Verkehr mit einer dritten Person unterhält, so verletzt er nicht bloß die Keuschheit, sondern auch die Gerechtigkeit. Dies würde selbst dann der Fall sein, wenn etwa ein Ehegatte mit Einwilligung des andern Ehebruch verübte. Denn die ehelichen Rechte lassen sich nicht abtreten, da die Ehe als eine auf das Wohl des Menschengeschlechtes abzielende Einrichtung mit ihren wesentlichen Rechten und Pflichten dem Belieben der Menschen entzogen ist. — Ist der Ehebruch ein Verbrechen, so ist selbstverständlich auch die bewußte Begierde nach demselben oder das freiwillige Verweilen in der nächsten Gelegenheit eine Versündigung. Zu dieser negativen Pflicht kommen dann noch die positiven Pflichten der Ehegatten: die Pflicht, einander die eheliche Schuldigkeit zu leisten, wenn sie vernünftig gefordert wird, und die Pflicht, sich gegenseitig in bezug auf die Kindererziehung zu unterstützen.

3. Mit Rücksicht auf die Nebenzwecke der Ehe schulden sich Mann und Frau gegenseitige Unterstützung und Trost in allen Nöten und Anliegen. Der eine soll des andern Stütze und Stärke bilden. „Besser ist's, daß zwei zusammen seien, als einer, denn sie haben den Vorteil ihrer Gemeinschaft; fällt der eine, so hilft ihm der andere auf" (Predig. 4, 9).

Die Pflicht der gegenseitigen Hilfeleistung bezieht sich selbstverständlich nicht bloß auf die leiblichen Bedürfnisse, sondern auch auf das geistige und sittliche Leben. Die Interessen des einen sollen die des andern sein. Ist der eine krank, soll ihn der andere pflegen; ist er betrübt, soll er ihn trösten und aufrichten; ist er in Gefahr, so soll er ihm zu Hilfe eilen; bedarf er des Rates, so soll er ihn ihm gewähren: so sollen sie beide Hand in Hand, Freud' und Leid miteinander teilend, wie ein Leib und eine Seele durchs Leben pilgern, und selbst der Tod soll keine Trennung, sondern nur die Vorstufe zu einer noch innigeren, unauflöslichen Vereinigung sein. Die wahre Freundschaft sucht ewige Dauer.

4. Obwohl Mann und Frau im innigsten Freundschaftsverhältnis zueinander stehen und in den ehelichen Rechten einander gleich sind, so bedarf es doch einer Autorität zwischen beiden. Ein dauerndes, geordnetes Zusammenwirken mehrerer ohne Autorität ist unmöglich. Soll auch in der Ehe alles möglichst in Liebe und Eintracht nach gegenseitiger Verständigung vor sich gehen, so wird doch in Anbetracht der Unvollkommenheit alles Menschlichen die Liebe allein nicht immer ausreichen. Oft werden die Ansichten über Kindererziehung, Aufenthaltsort, Beschäftigung u. dgl. auseinandergehen, und es bedarf einer Autorität, welcher die endgültige Entscheidung zusteht.

Wer hat diese Autorität? Alle Völker haben zugunsten des Mannes entschieden. Was man von einer eigentlichen Weiberherrschaft (Gynokratie) berichtet, gehört in das Reich der Fabeln. Noch nirgends ist ein Volk gefunden worden, bei dem allgemein die Frauen mehr Rechte besessen hätten als die Männer. Selbst bei Stämmen, welche die Verwandtschaft nach der Weiberlinie berechnen, ist doch der Mann der eigentliche Herrscher[1]. Der Mann ist nicht nur physisch und physiologisch der Frau überlegen, sondern auch in den geistigen Eigenschaften, die dem Regenten der Familie nötig sind[2]. An ruhiger Besonnenheit, Tatkraft, Energie und Ausdauer steht er durchschnittlich über der Frau, das ist unleugbar. Deshalb bezeichnet auch der Sprachgebrauch das Kräftige, Entschiedene, Besonnene als „männlich", während das Gegenteil „weiblich"

[1] Vgl. Grosse, Die Formen der Familie, 48. Grosse zeigt, daß überall außerhalb des Christentums die Frau nicht bloß die Untergebene, sondern die Sklavin, ja geradezu das Eigentum des Mannes ist, über das er nach Belieben verfügen kann wie über seine Tiere. Ebd. 111 ff. S. auch oben S. 421.

[2] Aristoteles (Polit. 1, 12, 1259 b) bemerkt: *τὸ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μή που συνέστηκε παρὰ φύσιν*: „Der Mann ist von Natur mehr zum Regieren geschickt als das Weib; nur wider die Natur gestaltet sich das Verhältnis zuweilen anders." Er macht darauf aufmerksam, daß auch im Tierreich immer das männliche Geschlecht über das weibliche eine Art Herrschaft ausübt (Polit. 1, 5, 1254 b, 14). Ähnlich urteilt S. Thom., C. gent. 3, 123.

oder „weibisch" heißt. Außerdem verliert die Frau zur Zeit der Schwangerschaft und Kindespflege zum Teil die Herrschaft über ihren Leib und damit auch die Erwerbsfähigkeit. Sie bedarf eines Beschützers und Ernährers, und diese Aufgabe fällt dem Manne zu, der eben damit auch der geborne Regent der Familie ist[1].

Wir behaupten nicht die allseitige Inferiorität der Frau. Es gibt Beziehungen, in denen sie dem Mann überlegen ist. An Lebhaftigkeit und Tiefe der Empfindung, an Zartgefühl, an Sinn für Ordnung und Schönheit übertrifft sie den Mann, und im Dulden ist sie weit mehr als dieser des höchsten Heroismus fähig. Aber in bezug auf die Gaben, die das Familienhaupt auszeichnen sollen, steht der Mann unstreitig durchschnittlich höher. Wir sagen: durchschnittlich. Es kommt zuweilen vor, daß Mann und Frau die Rollen vertauscht zu haben scheinen und der Mann es verdiente, an den Spinnrocken gesetzt zu werden. Aber das ändert an dem Durchschnittsverhältnis nichts, und nur dieses kommt für die allgemeine Gesetzgebung in Betracht.

5. Ist also der Mann das natürliche Haupt der Frau und der ganzen Familie, so ist die Frau ihm als solchem Ehrfurcht und in allen erlaubten Dingen des Familienlebens Gehorsam schuldig. Diese Autorität gibt ihm aber kein Recht, die Frau wie eine Magd zu behandeln. Sie ist nicht seine Magd, sondern seine Gefährtin und Freundin, gewissermaßen ein Stück von ihm selbst. Er soll ihr also Achtung, Rücksicht und Liebe entgegenbringen. Das fordert auch sein eigenstes Interesse. Nur bei rücksichtsvoller Behandlung wird die Frau ihm mit inniger Liebe zugetan bleiben und sich ganz opfern, um ihm ein trautes Heim zu schaffen, in das er sich von dem stürmischen, geräuschvollen Treiben der Außenwelt gern zurückzieht.

6. Für die Teilung der Arbeit hat die natürliche Neigung und Veranlagung den richtigen Weg klar vorgezeichnet. Die physischen und geistigen Eigenschaften weisen die Frau vorwiegend auf den inneren

[1] Die neue „Verfassung des Deutschen Reiches" vom 11. August 1919 bestimmt in Artikel 119: „Die Ehe steht als Grundlage des Familienlebens und der Erhaltung und Vermehrung der Nation unter dem besondern Schutz der Verfassung. Sie beruht auf der Gleichberechtigung der beiden Geschlechter." Das kann nur heißen: jede Unterordnung der Frau unter den Mann ist beseitigt. Das widerspricht der Vernunft ebenso wie der Lehre des Christentums. Der hl. Paulus schreibt (Eph. 5, 22): „Die Weiber seien ihren Männern untertänig wie dem Herrn, denn der Mann ist das Haupt des Weibes, wie Christus ist das Haupt der Kirche." Vgl. Col. 3, 18 und 1. Petr. 3, 1—7. „Der Mann ist", wie Leo XIII. sagt (Arcanum div. Providentiae), „der Lenker der Familie und das Haupt des Weibes." Auch im Bürgerl. Gesetzb. vom 18. Aug. 1896, § 1354, heißt es: „Dem Manne steht die Entscheidung in allen das gemeinschaftliche eheliche Leben betreffenden Angelegenheiten zu; er bestimmt insbesondere Wohnort und Wohnung." Dem widerspricht die Gleichberechtigung der Ehegatten.

Haushalt und die Erziehung der Kinder, besonders in den jüngeren Jahren. Ein vernünftiger Mann wird also hierin die Frau möglichst frei schalten und walten lassen. Hier in den kleinen Detailarbeiten des täglichen Lebens ist sie ihm unstreitig an praktischem Sinn und Geschick, an Liebe zur Ordnung und Schönheit weit überlegen. Er wird sich dagegen den Vermögenserwerb, die Verwaltung der Güter, die Beschützung und Vertretung des Hauses nach außen hin vorbehalten und besonders die Erziehung der heranwachsenden Söhne, bei denen die mütterliche Autorität oft nicht mehr ausreicht, in seine kräftigere Hand nehmen.

## Drittes Kapitel.

## Das gesellschaftliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.

### Erster Artikel.

### Pflichten und Rechte der Eltern gegen die Kinder.

Aus der Natur des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern (S. 411) lassen sich die gegenseitigen Pflichten herleiten.

1. Die erste Pflicht der Eltern gegen ihre Kinder ist die Pflicht herzlicher *Liebe des Wohlwollens*. Die Natur selbst hat ihnen diese Liebe ins Herz gelegt, und die innige Beziehung, in welcher die Eltern zu den Kindern stehen, fordert die innigste Freundschaftsliebe. Je näher uns jemand steht, um so mehr sind wir unter sonst gleichen Bedingungen verpflichtet, ihn zu lieben. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist aber ein überaus inniges; sind doch die Kinder lebendige Abbilder der Eltern, in denen diese gewissermaßen ihr eigenes Leben auf Erden über das Grab hinaus fortsetzen. Endlich ist eine innige Liebe des Wohlwollens die notwendige Voraussetzung und Grundlage zur Lösung der langwierigen und beschwerlichen Aufgabe der Kindererziehung.

Die Liebe verbietet den Eltern vor allem, den Kindern Böses zu wünschen oder zuzufügen, sie zu hassen, zu mißhandeln, an ihrer Gesundheit oder an ihrem guten Ruf zu schädigen. Dergleichen Handlungen verstoßen nicht bloß gegen die Gerechtigkeit und die allen Menschen schuldige Liebe, sondern enthalten eine größere Bosheit wegen der besondern Liebe (Pietät), welche die Eltern den Kindern schuldig sind. Die Liebe soll sich äußerlich betätigen in der leiblichen und geistigen *Erziehung* der Kinder. Unter Erziehung versteht man die dauernde Fürsorge für alles, was zur gebührenden Entwicklung des leiblichen, geistigen und sittlichen Lebens notwendig ist.

2. Die Eltern haben vor allem für die Erhaltung und Entwicklung des *leiblichen* Lebens der Kinder Sorge zu tragen. Diese Pflicht

beginnt nicht erst bei der Geburt, sondern schon zur Zeit, wo das Kind noch im Mutterschoße weilt. Sie verbietet übermäßige Anstrengung oder Unmäßigkeit von seiten der Mutter, Mißhandlungen derselben usw., und gebietet alles, was zur Erhaltung des jungen Lebens erforderlich ist. Sie umfaßt ferner die Sorge für die gebührende standesgemäße Ernährung, solange die Kinder nicht für sich selbst sorgen können; ja selbst über diese Zeit hinaus sollen die Eltern ihren Kindern ein standesgemäßes Fortkommen ermöglichen.

3. Hand in Hand mit der leiblichen muß die geistige Erziehung gehen. Die Kinder sollen, einst selbständig geworden, standesgemäß in der Welt fortkommen können und nützliche Glieder der menschlichen Gesellschaft werden. Dazu bedürfen sie der geistigen Ausbildung. Zur nötigen Ausbildung gehört heute durchschnittlich, daß man wenigstens lesen, schreiben und rechnen könne. Deshalb müssen die Eltern den Kindern entweder selbst diese Fertigkeiten beibringen, oder sie in eine gute Schule schicken. Ferner sollen die Kinder für irgendeinen erlaubten und passenden Beruf herangebildet werden; doch darf man ihnen nie einen Beruf gegen ihren Willen aufzwingen. Das ist gegen die jedem Menschen zustehende Befugnis, selbständig geworden, frei sein eigenes Leben einzurichten, und hat auch in den meisten Fällen einen verfehlten Beruf zur Folge. Endlich sollen die Eltern, um den Kindern das standesgemäße Fortkommen zu ermöglichen, eine mäßige Sorge auf Erhaltung oder Vermehrung ihres Vermögens verwenden.

4. Den ersten Rang im ganzen Erziehungsgeschäfte muß aber die sittliche Erziehung einnehmen, welche die religiöse in sich begreift oder voraussetzt. Über diese wichtigste Seite der Erziehung lassen sich folgende Grundsätze aufstellen, welche nicht nur den Eltern, sondern jeder vernünftigen Pädagogik als Leitsterne dienen müssen.

a) Der oberste Zweck des Menschen auf Erden ist, in der Lebensstellung, zu welcher ihn die Vorsehung beruft, Gott zu dienen und dadurch sein ewiges Heil zu wirken (I, 106 ff.). Dementsprechend muß die Erziehung ihr erstes Augenmerk darauf richten, die heranwachsende Jugend zur Erfüllung dieser Aufgabe tauglich und geneigt zu machen. Wenn sie diesen Zweck nicht erreicht, so hat sie ihre Aufgabe verfehlt, wie anerkennenswert auch sonst ihre Leistungen sein mögen. Die sittliche Bildung muß das Alpha und Omega der Erziehung ausmachen.

b) Die sittliche Erziehung umfaßt zwei Seiten: die eine betrifft den Verstand. Das Kind muß in seinen sittlichen Pflichten wohl unterrichtet werden; es muß wissen, was es Gott, seinen Mitmenschen, seinen Eltern und Vorgesetzten und auch sich selbst schuldet. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, die Achtung vor der Autorität, die

Hochschätzung der Mäßigkeit, Arbeitsamkeit muß ihm tief eingeprägt werden; besonders aber soll es die Keuschheit und Reinheit des Herzens achten lernen. Die keusche, unentweihte Jugend ist in sich selbst und in ihrer Bedeutung für die ganze Lebensentwicklung ein kostbarer Edelstein, der später kaum mehr zu ersetzen ist.

c) Viel wichtiger als der Unterricht des Verstandes ist die praktische Anleitung des *Willens*, der erkannten Pflicht unentwegt in jeder Lage trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten nachzukommen. Das Kind muß eine dauernde, feste Willensrichtung auf das Gute erwerben, die es voraussichtlich das ganze Leben hindurch beibehält und wie einen kostbaren Schatz beständig zu vermehren trachtet. Diese dauernde Willensrichtung besteht in den verschiedenen sittlichen *Tugenden*.

Man spricht heute viel von Herzens- und Charakterbildung. Die *einzig wahre Herzens- und Charakterbildung besteht in der sittlichen Erziehung*. Derjenige ist ein wahrer Charakter, der sich in seinem Tun und Lassen nicht von Launen und Leidenschaften, von wankelmütigen Zu- und Abneigungen oder zufälligen Nützlichkeitsrücksichten, sondern von den sichern, unwandelbaren Grundsätzen der Vernunft (bzw. des Glaubens) leiten läßt. Wer keine solche sichern Grundsätze hat oder sie um jedes irdischen Vorteils willen preisgibt, der ist charakterlos.

Diese Charakterfestigkeit, diese dauernde Energie des Willens in dem, was die Vernunft vorschreibt, ist dem Menschen nicht angeboren; tausenderlei verkehrte Neigungen im Bunde mit äußerer Verführung suchen den Willen der Pflicht abwendig zu machen. Das gilt besonders bei dem noch schwachen Willen des Kindes. Wie ein schwankes Schilfrohr wird es von jedem Winde der Leidenschaft hin und her getrieben. Es muß also angeleitet werden, die Pflicht zur obersten Richtschnur seines Handelns zu nehmen, wenigstens in dem Sinn, daß es nichts tut, was der Pflicht widerspricht. Die Weckung dieses Pflichtgefühls muß eine der ersten Sorgen der Erziehung sein. Man darf dem Kinde nicht gestatten, beliebig seinen Launen und verkehrten Neigungen zu folgen, seinem Eigensinn und Trotz, seiner Trägheit, seinem Zorn, seinem Neid, und wie die bösen Giftpflanzen alle heißen, die schon im Kinderherzen emporsprossen. Es muß vielmehr, im Notfall selbst mit Anwendung von Strafen, angehalten werden, diese Neigungen zu beherrschen und der Pflicht zu unterwerfen. Mit andern Worten, es muß lernen, seinen Neigungen manches zu versagen oder sich zu *überwinden* (I, 371).

Man spricht und schreibt heute viel von der *Selbsterziehung*. Die wahre Selbsterziehung besteht darin, daß man sich beständig selbst überwindet, um die verkehrten Neigungen und Triebe nach allen Rich-

tungen der Pflicht zu unterwerfen. Und diese Selbsterziehung ist eine Aufgabe, die der Mensch in der Kindheit schon in Angriff nehmen und sein ganzes Leben hindurch fortsetzen muß.

Das Kind gleicht einem jungen Bäumchen, dem der Gärtner mit Leichtigkeit jede beliebige Form geben kann. Eine sorgsame Hand, die Milde mit Strenge in rechter Weise zu paaren versteht, kann daraus einen herrlichen Baum heranziehen, der mit seinen köstlichen Früchten die Mühen des Gärtners reichlich lohnt. Je eher der Gärtner mit dieser Arbeit beginnt, um so besser. Gerade so ist es mit dem Kind. Man kann nicht früh genug die sittliche Erziehung des Kindes beginnen. Nach vielen Pädagogen ist der Charakter des Kindes schon vor dem achten Jahre ausgebildet. Schon auf dem Mutterschoß muß also die Erziehung beginnen. Und einmal begonnen, muß sie mit unnachgiebiger Konsequenz durchgeführt werden. Darin liegt die Stärke der Erziehung. Es genügt nicht, hie und da einen Anlauf zu nehmen und dann wieder das Kind gehen zu lassen. Ganz besonders schadet weichliche Nachgiebigkeit gegen unvernünftige, verkehrte Forderungen. Das Kind ist in seiner Art sehr schlau. Auf tausend Wegen, bald durch Schmeichelei, bald durch versteckte Drohung, bald durch Schmollen und Murren oder Schreien und Stampfen weiß es seinen Willen durchzusetzen. Besonders meisterhaft versteht es die Gabe der Tränen zu benutzen, um das Mutterherz zur Unzeit weich zu machen.

Wohl dem Kinde, das von frühester Jugend an zu dem schwersten Kampf, den der Mensch auf Erden zu bestehen hat, dem Kampf mit sich selbst und seinen verkehrten Neigungen, an der sorgsamen Hand der Eltern angeleitet und gewissermaßen eingeschult wurde. Nur derjenige, der von Jugend auf an diesen Kampf gewöhnt wurde, wird ihn siegreich und freudig bestehen. Wer schon in der Jugend der Spielball seiner Launen geworden, ist im späteren Leben nicht nur andern, sondern auch sich selbst das größte Kreuz, ein Kreuz, an das er sein ganzes Leben geheftet bleibt — und leider meistens nicht zu seinem Heile.

d) Weil die Religion nicht nur einen Teil, sondern auch die notwendige Voraussetzung und Grundlage des sittlichen Lebens bildet, so muß das erste Bestreben der Erzieher darauf gerichtet sein, sie tief in das Kindesherz einzupflanzen. Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit. Nur die Religion verleiht dem Menschen die zum sittlichen Wandel in allen Lagen notwendige Kraft. Die Eltern sollen also frühzeitig das Kind in der Religion unterweisen und ihm die Kenntnis Gottes, unseres gemeinsamen Schöpfers und Vaters, der auch das Verborgenste sieht und das Böse verabscheut und bestraft, beibringen; sie sollen es anleiten, Gott zu lieben und zu fürchten und die Sünde zu

haſſen; ganz beſonders aber ſollen ſie es durch Wort und Beiſpiel zum Gebete anhalten.

Das ſind alles ſchon Forderungen der bloßen Vernunft, um wieviel mehr des Chriſtentums. Es iſt ein Zeichen höchſter Geringſchätzung der Religion, wenn J. J. Rouſſeau[1] verlangt, man ſolle den Kindern vor dem 18. Jahre nicht von Gott reden. Geſteht er doch ſelbſt, das früheſte Alter ſei das bildungsfähigſte und gebe meiſtens den Ausſchlag für das ganze Leben. Und da ſoll man den Kindern von ihrer allerwichtigſten Angelegenheit, die über ihr ganzes Leben, ja über ihre ganze Ewigkeit entſcheidet, bis zum 18. Jahre kein Wörtchen reden dürfen! Jedermann würde die Eltern tadeln, die ihre Kinder bis zum 18. Jahre nicht zum Lernen, zur Arbeitſamkeit, Beſcheidenheit, Keuſchheit, Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit anhalten würden, ſondern unwiſſend und ſittlich verwahrloſt aufwachſen ließen. Sollte dasſelbe nicht für die Gottesfurcht und Frömmigkeit gelten, welche nicht nur die wichtigſte ſittliche Pflicht, ſondern auch die Grundlage der ganzen ſittlichen Erziehung iſt? Was würde man von Eltern ſagen, die ihren Kindern bis zum 18. Jahre nichts von ihrem Verhältnis zu den Kindern und von den Pflichten der Kinder gegen ſie reden wollten? Und doch, das Kindesverhältnis iſt nur ein ſchwaches Abbild des innigen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott.

Oder glaubt man etwa, das Kind habe bis zum 18. Jahre keine Pflichten gegen Gott, dieſe Pflichten hingen von der Einwilligung des Kindes ab? Das wäre ein großer Irrtum. Mag das Kind wollen oder nicht, es iſt verpflichtet, Gott zu lieben und zu fürchten, ihn zu ehren und beſonders ſeine Gebote zu kennen und zu beobachten, und ſolange es nicht zur vollen Selbſtändigkeit gelangt, iſt es Pflicht der Eltern, dasſelbe zur Erfüllung ſeiner religiöſen Obliegenheiten anzuleiten und anzuhalten. Dies iſt ſogar die erſte und wichtigſte Aufgabe der Eltern. Doch was ſagen wir Aufgabe? Sollten wir nicht lieber ſagen: es iſt das ſchönſte *Vorrecht* der Eltern, beſonders der Mutter, das Kind frühzeitig zur Kenntnis Gottes anzuleiten, ſeinem unſchuldigen Herzen die Gottesfurcht und Frömmigkeit ſo tief einzupflanzen, daß keine Stürme des Lebens dieſelben daraus zu reißen vermögen? Das Kind ſelbſt wird einſt den Eltern herzlichen Dank dafür wiſſen, daß ſie ihm frühzeitig die Keime zum Guten und Beſten ins Herz gelegt, und es durch feſte Begründung in der Gottesfurcht vor Abwegen bewahrt haben. Die religiöſe Erziehung iſt das koſtbarſte Kapital, das die Eltern den Kindern hinterlaſſen können und ſollen.

Um die Frömmigkeit den Kinderherzen einzuprägen, iſt das wichtigſte und unerläßlichſte Mittel: *das Beiſpiel der Eltern*. Dieſe ſind

[1] Émile (éd. 1782), l. 4, p. 187.

deshalb auch kraft ihrer Erziehungspflicht zur treuen Erfüllung ihrer religiösen Obliegenheiten gehalten. Wenn irgendwo, so gilt hier das alte Sprichwort: Verba movent, exempla trahunt. Das Kind hat mehr feine Beobachtungsgabe, als man ihm zutraut. Was es in seiner Jugend wahrgenommen, prägt sich oft unauslöschlich seiner Seele ein und bringt vielleicht erst nach Jahren seine gute oder böse Frucht. Namentlich finden die Kinder bald den Widerspruch zwischen dem Reden und Handeln der Eltern heraus, wenn ein solcher vorhanden ist. Die schönsten und eindringlichsten Ermahnungen werden durch das schlechte Beispiel vernichtet. Überaus schwer ist deshalb die Verantwortung der Eltern für das Ärgernis, das sie den Kindern durch leichtfertigen Wandel, unschickliche Reden, Unmäßigkeit und besonders durch Vernachlässigung ihrer religiösen Pflichten geben. Von Gott bestellt, das Herz ihres Kindes zu einem schönen Garten voll lieblicher Blüten und Blumen zu gestalten, reißen sie selbst die schönsten Blumen aus und pflanzen dafür giftiges Unkraut. Wenn man jeden, der den Kleinen Ärgernis gibt, mit einem Mühlstein am Halse in die Tiefe des Meeres versenken sollte, welches Gericht wird über Eltern ergehen, die selbst durch ihr Beispiel die Seelen ihrer Kinder vergiften?

5. Mit der Pflicht der Erziehung haben die Eltern auch die dazu nötige Autorität von Gott erhalten[1]. Denn ohne diese Autorität könnten die Kinder den Gehorsam verweigern und so den Zweck der Erziehung vereiteln. Eine solche Gewalt ist auch für die Ordnung der Familie als einer geregelten Gemeinschaft notwendig. Die elterliche Gewalt kommt nicht bloß dem Vater, sondern auch der Mutter zu. Zwar hat der Vater als Gründer und Haupt der Familie die oberste Entscheidung (S. 442); allein auch die Mutter ist zur Erziehung berufen und hat deshalb teil an der Autorität über die Kinder. Wie die Ehegatten sich überhaupt physisch und moralisch ergänzen, so namentlich in der Kindererziehung. Eine gute Erziehung bedarf nach dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge des dauernden Zusammenwirkens von Vater und Mutter (S. 411), und folglich muß auch die zur Erziehung nötige Autorität beiden zukommen.

Die elterliche Autorität umfaßt das Recht, alle Auswärtigen von der eigenmächtigen Einmischung in die Erziehung der Kinder auszuschließen. Wer eine Pflicht hat, muß auch das Recht haben, daß ihn niemand in ihrer Erfüllung hindere oder störe. Die zur guten Erziehung unerläßliche Einheit ginge verloren, wenn mehrere zugleich und

[1] Nach Jellinek (Allgemeine Staatslehre [1921], 198) wurde heute „die väterliche Gewalt als Produkt langer geschichtlicher Entwicklung erkannt". In den frühesten Zeiten hatten also die Väter keine Gewalt über ihre Kinder!

unabhängig voneinander das direkte Verfügungsrecht über die Erziehung hätten; der eine könnte — und zwar von Rechts wegen — zerstören, was der andere aufbaut. Ob der Staat oder die Kirche ein Recht der Einmischung in die Erziehung habe, werden wir im Staatsrecht untersuchen.

6. Die elterliche Autorität stammt unmittelbar von Gott, ähnlich wie die Gewalt des Mannes über die Frau. Gott bezeichnet freilich nicht unmittelbar selbst die Ehepaare; aber geht eine Frau mit einem Manne eine rechtmäßige Ehe ein, so ist sie ihm Gehorsam schuldig, mag sie wollen oder nicht, weil dies eine notwendige Vernunftforderung ist. Die Ehe ist nur die Bedingung für die Entstehung der Autorität des Mannes; dieselbe entspringt unmittelbar aus dem Naturgesetz oder besser aus dem Willen dessen, der das Naturgesetz in alle Menschenherzen geschrieben hat. In ähnlicher Weise ist die Geburt der Kinder nur die notwendige Bedingung für die Entstehung der elterlichen Gewalt. Sobald Kinder vorhanden sind, verpflichtet sie das Naturgesetz, unabhängig von ihrer Einwilligung, den Eltern zu gehorchen. Diese haben also ihre Autorität unmittelbar von Gott, und die Kinder können dieselbe nicht mißachten, ohne die Autorität Gottes selbst, von dem alle Vaterschaft kommt, zu mißachten. Darin liegt die Würde und Heiligkeit der väterlichen Gewalt, welche die älteste Autorität und in gewisser Beziehung auch die Quelle und das Vorbild jeder menschlichen Autorität ist.

7. Die väterliche Gewalt ist nicht unbeschränkt. Sie hat ihr Maß an ihrem Zweck. Die Kinder sollen den Eltern gehorchen, aber nur so weit, als es die den Eltern von Gott zugewiesene Aufgabe der Erziehung und die notwendige Ordnung in der Familie fordert. Die Eltern dürfen also den Kindern nicht befehlen, was zu dem genannten Zwecke offenbar unnütz oder gar schädlich ist. Sie haben mithin kein Recht, die Kinder zu verstümmeln, zu mißhandeln, auszusetzen, ungebührlich anzustrengen und auszubeuten, wie das von Rabeneltern zuweilen geschieht. Das ältere römische Recht, welches dem Vater sogar das Recht über Leben und Tod der Kinder zuerkannte, überschritt weit die zulässigen Grenzen.

### Zweiter Artikel.

### Pflichten der Kinder gegen die Eltern.

Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern erkennen wir aus dem Abhängigkeitsverhältnis, in dem sie zu ihnen stehen, und aus der den Eltern anvertrauten Aufgabe der Erziehung. Man faßt diese Kindespflichten unter dem Namen Pflichten der Pietät (I, 367) zusammen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Kinder nur diese Tugend im Verhalten

gegen ihre Eltern verletzen können. Ihr Betragen kann auch gegen die Gebote der Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit usw. verstoßen. Aber was die Kinder *als Kinder* den Eltern schulden, ist Pflicht der Pietät. Zu diesen Pietätspflichten gehören die Pflicht der *Ehrfurcht*, der *Liebe*, des *Gehorsams*.

1. *Ehrfurcht* schuldet das Kind den Eltern als den Urhebern seines Daseins und den von Gott gesetzten Wächtern und Erziehern seiner Jugend. Die Ehrfurcht ist nur die naturgemäße Äußerung der Anerkennung des Abhängigkeitsverhältnisses, in dem die Kinder zu ihren Eltern stehen, und betätigt sich in den verschiedensten Zeichen der Hochschätzung und Unterwerfung. Gegen diese Ehrfurcht versündigen sich die Kinder, wenn sie ihre Eltern im Herzen verachten, sie geringschätzig behandeln, durch Wort oder Tat beschimpfen und mißhandeln, sich ihrer vor andern schämen.

2. Vermöge der Pflicht der *Liebe* sollen die Kinder den Eltern herzlich wohlwollen. Diese Liebe muß sich werktätig dadurch äußern, daß sie alles Übel von den Eltern fernhält und ihnen in ihren Nöten nach Kräften zu Hilfe kommt. Besonders wenn die Eltern kränklich und altersschwach geworden, hat sie das schönste Gebiet ihrer Betätigung. Wahre kindliche Liebe wird in solchen Lagen sich alles dessen erinnern, was sie den Eltern schuldet. Eine alte Erfahrung lehrt, daß sich ein besonderer Segen an die treue Erfüllung der Kindespflichten knüpft, ebenso wie der Fluch den Verächtern des vierten Gebotes auf dem Fuße folgt. Es ist, als ob der himmlische Vater die Wahrung und Sanktion der elterlichen Autorität, der oft die irdische Sanktion fehlt, in seine eigene Hand genommen habe.

3. Die Pflicht des *Gehorsams* der Kinder entspricht der elterlichen Autorität. Sie erstreckt sich nur auf Dinge, welche der Erziehung und der häuslichen Ordnung dienen. In der Berufswahl sind die Kinder nicht an die Befehle der Eltern gebunden, doch meistens aus Klugheit und Liebe verpflichtet, ihren Rat zu hören und ihre berechtigten Wünsche zu beachten. Denn die Berufswahl gehört nicht zur Erziehung, sondern setzt dieselbe voraus. Ebenso hört die Pflicht des Gehorsams für die Kinder auf, sobald sie aus der Familie ausscheiden. Die Pflichten der Ehrfurcht und Liebe dagegen bleiben fortbestehen, weil sie nicht vom Erziehungszwecke abhängen, sondern sich notwendig aus dem innigen Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ergeben.

Bleiben die erwachsenen Kinder nach vollendeter Erziehung in der Familie, so hört die Pflicht des Gehorsams, soweit sie die Erziehung betrifft, auf, nicht aber die Pflicht des Gehorsams in allem, was sich auf die Ordnung des Hauses bezieht. Solange die Glieder der Familie zu-

sammenwohnen, bedarf es einer Autorität, welche befugt ist, alles zum geordneten Zusammenleben in der Familie Nötige zu bestimmen.

4. Es ist eine Streitfrage, ob es zwischen Eltern und Kindern gegenseitige Rechtspflichten im strengen Sinne gebe. Die Entscheidung dieser Frage hängt von der Beantwortung der weiteren Frage ab, ob überhaupt zwischen Eltern und Kindern ein strenges Rechtsverhältnis auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit bestehen könne oder nicht.

Aristoteles[1] und Thomas von Aquin[2] scheinen die Möglichkeit eines strengen Rechtsverhältnisses zwischen Eltern und Kindern zu bestreiten, weil zu einem solchen Verhältnis erfordert wird, daß die Personen völlig voneinander unabhängige Rechtsträger seien, die Kinder aber in so inniger Beziehung zu den Eltern stehen, daß sie gewissermaßen ein Rechtssubjekt mit ihnen bilden. Die Kinder sind sozusagen ein Teil der Eltern. Viele andere dagegen, wie D. Soto, Molina, Suarez usw. nehmen ein strenges Rechtsverhältnis auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit an.

Diese beiden Ansichten lassen sich, wie Kardinal de Lugo[3] richtig bemerkt, durch eine Unterscheidung in Einklang bringen. Man kann nämlich das Verhältnis von Eltern und Kindern in doppelter Weise auffassen. Vieles schulden sich Vater (Mutter) und Kind schon, insofern sie zwei verschiedene Personen sind und die allgemeinen menschlichen Pflichten gegeneinander haben; anderes dagegen schulden sie sich bloß insofern sie im Verhältnis von Vater und Kind zueinander stehen. In ersterer Beziehung können sie Rechtspflichten im strengen Sinne gegeneinander haben, in letzterer Beziehung dagegen nicht. So schulden sich Vater und Sohn schon kraft der allgemeinen Rechtspflichten, daß sie sich gegenseitig nicht an ihrem Leben, ihrer Gesundheit, ihrem Ruf und ihrem Vermögen schädigen; eine Übertretung dieser Pflicht ist eine Rechtsverletzung. Dagegen ist der Vater nicht kraft der allgemeinen Rechtspflichten, sondern bloß insofern er Vater ist, zur Ernährung und Erziehung seines Sohnes verpflichtet. Diese Pflichten sind also nicht strenge Rechtspflichten, sondern Pflichten der Pietät, doch sind diese letzteren nicht geringer als die der Gerechtigkeit. Unter sonst gleichen Umständen ist ihre Verletzung eine größere Sünde als die Verletzung der bloßen Gerechtigkeit, obgleich nur die letztere die Pflicht der Wiedererstattung auferlegt.

## Viertes Kapitel.

## Das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten.

### Erster Artikel.

### Erweiterung der Familie durch das dienstherrliche Verhältnis.

1. Der dritte Bestandteil der Familie ist das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten, d. h. die dauernde

[1] Ethic. Nic. 5, c. 10, 1134 b 8. [2] S. th. 2, 2, q. 57, a. 4.
[3] De iust. et iure disp. 1, sect. 2, n. 31.

Verbindung zwischen der Familie und auswärtigen Personen, die um des eigenen Nutzens willen sich dem Dienste der Familie widmen.

Das Dienstbotenverhältnis ist eine Art Lohnverhältnis, d. h. eine dauernde Verbindung zweier, von denen der eine des eigenen Nutzens (Lohnes) wegen für den Vorteil des andern arbeitet. Doch ist nicht jedes Lohnverhältnis ein Dienstbotenverhältnis. Das Dienstbotenverhältnis gehört zwar nicht als wesentlicher, wohl aber als ergänzender Teil zur Familie, und zu einem solchen Verhältnis wird das Lohnverhältnis nur dann, wenn der um Lohn Dienende der hausväterlichen Gewalt in bezug auf die gewöhnlichen häuslichen Verrichtungen untersteht und dafür an den Wohltaten des Familienlebens irgendwie teilnimmt. Ein einfacher Tagelöhner, der nur zeitweilig der Familie hilft und im übrigen selbständig ist, kann nicht als Glied der Familie angesehen werden (S. 398 f.).

2. Wir haben das Dienstbotenverhältnis einen ergänzenden Teil der Familie genannt. Mit welchem Recht? Die Familie ist eine natürliche Gesellschaft (S. 396 u. 408 ff.). Das Dienstbotenverhältnis dagegen scheint ganz auf freier Vereinbarung zu beruhen. Doch hindert es dieser Umstand nicht, ein natürliches Verhältnis zu sein. Wie die Ehe in jedem Falle durch freie Übereinkunft entsteht und trotzdem im allgemeinen notwendig ist, so wird auch das Dienstbotenverhältnis in jedem Falle durch einen Vertrag gegründet, und trotzdem ergibt es sich im allgemeinen mit Naturnotwendigkeit aus den Bedürfnissen und Neigungen der Familie sowohl als einzelner Personen.

Die Familie kann sich in den meisten Fällen nicht gebührend entwickeln, wenn ihr nicht auswärtige Kräfte zu Hilfe kommen. Der Vater ist durch seine Erwerbstätigkeit entweder genötigt, außerhalb der Familie zu weilen, oder hat wenigstens keine Zeit und Muße, den Sorgen des Haushaltes und der Kindererziehung obzuliegen. Auch die Mutter genügt den Familienbedürfnissen nicht, weil sie oft selbst der Hilfe bedarf, und wenn die Zahl der Kinder sich mehrt, unmöglich genügend über die Erziehung der Kinder wachen und zugleich den ganzen Haushalt besorgen kann. Eine Familie mit mehreren Kindern ohne Dienstboten ist im allgemeinen recht armselig.

Hier kommt die Natur durch ein Bedürfnis dem andern entgegen. Es gibt viele, welche zu ihrem Wohle einer fremden Familie bedürfen. Viele werden infolge persönlicher oder gesellschaftlicher Verhältnisse zeitweilig oder dauernd verhindert, einen eigenen Hausstand zu gründen, und doch bedürfen auch sie der leiblichen und geistigen Güter, welche nun einmal an die Zugehörigkeit zu einer Familie geknüpft sind. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Vae soli — wehe dem, der allein steht.

Er hat niemand, der ihn aufrichtet und stützt; niemand, der seiner in den Tagen der Krankheit liebevoll wartet und ihn tröstet; niemand, der sich seines Alters annimmt. Hierzu nehme man noch all die Freuden, Tröstungen und Ermutigungen, wie sie nur in einem Familienkreise zu haben sind. Gewiß, wer völlig allein steht in der Welt, ist in den meisten Fällen recht bedauernswert. Der allen Menschen innewohnende Trieb zur Geselligkeit findet seine erste und notwendigste Befriedigung im Familienkreise. So vereinigen sich die Bedürfnisse der Familien mit denen alleinstehender Personen, um das Dienstbotenverhältnis als ergänzenden Teil der Familie herbeizuführen.

3. Obwohl die gegenseitigen Pflichten zwischen dem Familienoberhaupte und den Dienstboten durch Vertrag geregelt werden, so ergeben sich doch gewisse Pflichten allgemein aus der Natur des Dienstbotenverhältnisses. Der Familienvater ist verpflichtet, den Dienstboten den gerechten Lohn zur festgesetzten Zeit zu bezahlen. Die Vorenthaltung des gerechten Lohnes gehört zu den himmelschreienden Sünden; denn der Lohn macht meistens das ganze Vermögen der Dienstboten aus. Außerdem soll er sie mit Achtung und Milde und Schonung behandeln. Alles, was Menschenantlitz trägt, verdient achtungsvolle Behandlung. Den schönsten Lohn dafür erntet der Herr selbst, indem sie der Familie herzlich zugetan werden und deren Interessen wie die eigenen wahrnehmen, besonders wenn sie wissen, daß sie auch im Alter Unterstützung bei denen finden, denen sie im Leben treu gedient. Endlich ist der Herr verpflichtet, über die sittliche Aufführung der Dienstboten zu wachen und sie nicht nur nicht an der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu hindern, sondern zu derselben anzuhalten. Die Gewalt des Hausvaters erstreckt sich auf alles, was zum geordneten und glücklichen täglichen Zusammenleben erfordert wird. Dazu gehört aber der sittliche Wandel der Dienstboten, von dem die Erziehung der Kinder wesentlich abhängt. — Die Dienstboten ihrerseits sind gehalten, der Herrschaft mit der gebührenden Ehrfurcht zu begegnen, ihr in den erlaubten und vereinbarten Dingen zu gehorchen, gewissenhaft die ihnen übertragene Arbeit zu verrichten, der Familie die Treue zu bewahren und die Familiengeheimnisse nicht andern mitzuteilen.

4. Es läßt sich nicht leugnen, daß die modernen Ideen das innige Verhältnis, wie es nach richtiger Auffassung zwischen Herrschaft und Dienstboten bestehen sollte, bedenklich gelockert haben. Besonders zwei Faktoren arbeiten langsam, aber nachhaltig an der Auflösung dieser Bande. Der eine ist der kalte, hochmütige Egoismus in den höheren Schichten der Gesellschaft. Man wähnt schon sehr gnädig zu sein, wenn man den Dienstboten gestattet, der Familie für einen kärglichen Lohn

zu dienen, und glaubt sich nun berechtigt, dieselben wie Haustiere zu behandeln und auszunutzen. Von Achtung und Liebe für die Dienstboten keine Spur! Was Wunder, daß sich diese nie heimisch fühlen und bald anderwärts mehr Sonnenschein aufsuchen!

Der andere Faktor ist der falsche Freiheitskult. Man glaubt, der Mensch brauche nur möglichst frei und unabhängig zu sein, um glücklich zu werden. Das ist eine arge Täuschung. Gleichwie die Freiheit aus sich dem Menschen kein Brot verschafft, so gibt sie ihm auch viele andere Güter der physischen und moralischen Ordnung nicht, die nun einmal nur um den Preis der Unterwerfung unter fremde Autorität zu haben sind. Ganz besonders gilt dies für die Dienstboten, die nur dann der Familiengüter teilhaftig werden, wenn sie sich durch Unterwerfung unter die Autorität der Herrschaft als ergänzende und helfende Glieder der Familie einreihen.

Während die heutige individualistische Richtung den Dienstboten zu seinem Schaden möglichst von der Familie loszureißen und selbständig zu machen sucht, war es umgekehrt in früheren Zeiten das Bestreben, dem Dienstboten jede Selbständigkeit zu rauben und ihn zum willenlosen Werkzeug, d. h. zum Sklaven herabzuwürdigen. Wir dürfen diese Erscheinung in unsern naturrechtlichen Untersuchungen nicht unberücksichtigt lassen.

## Zweiter Artikel.

### Die Entartung des Dienstbotenverhältnisses in der Sklaverei.

### § 1. Geschichtlicher Rückblick.

1. Eine der traurigsten Tatsachen der Geschichte ist die Sklaverei. Ist der Mensch nicht von Natur aus frei? Verspürt er nicht den unwiderstehlichsten Trieb nach Unabhängigkeit in seiner Brust? Und doch, was sehen wir? Vor der Ankunft Christi schmachtete die Mehrheit der Menschen in den Ketten der entwürdigendsten Sklaverei. Wohl knirscht der gefesselte Teil und droht die Ketten mit Gewalt zu zerreißen, aber nur um dieselben bald noch fester geschmiedet zu sehen.

Die Sklaverei begegnet uns bei den Kulturvölkern der alten Welt ganz allgemein, so z. B. bei den Ägyptern, den Assyriern und Babyloniern, den Persern, bei den Griechen und Römern, bei den alten Germanen und Galliern, und, allerdings in milderer Form, selbst bei den Hebräern[1]. Bei den Islamiten herrscht die Sklaverei bis auf den heutigen Tag. Auch in China

[1] Vgl. hierüber Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité [2], Paris 1879, 3 Bde. A. Steinmann, Sklavenlos und alte Kirche, M.-Gladbach 1910; das. auch weitere Literatur.

besteht die Sklaverei seit uralter Zeit. Die Gesetze Manus, des sagenhaften Gesetzgebers der alten Inder, zählen sieben Arten von Sklaven auf, nämlich „den unter der Fahne gefangen genommenen, den für seinen täglichen Unterhalt arbeitenden, den im Hause geborenen, den gekauften, den geschenkten, den von den Vorfahren ererbten, endlich den strafweise versklavten[1]". Groß scheint die Zahl der Sklaven bei den alten Mexikanern gewesen zu sein. Wie bei den Kulturvölkern findet man auch bei den Naturvölkern die Sklaverei fast allgemein. In Afrika besteht die Sklaverei bei den allermeisten Eingebornen, und sie gilt, wie Bischof Le Roy[2] sagt, als etwas durchaus Rechtmäßiges. Auch bei den Wilden Amerikas, bei den Aleuten und Kamtschadalen, in Ozeanien ist die Sklaverei in irgendeiner Form etwas Gewöhnliches. Bei manchen Naturvölkern verbietet aber die Sitte die Sklaverei der Stammesgenossen[3].

So sehen wir außerhalb des Christentums bis auf den heutigen Tag einen großen Teil der Menschheit in entwürdigender Knechtschaft schmachten, und selbst das Christentum hat diese Schmach nur allmählich und nach langem mühsamem Kampf beseitigt. Woher diese befremdliche Erscheinung? Die volle Lösung dieses Rätsels vermag nur das Christentum zu geben. Der Mensch hatte sich frevelnd gegen die väterlich milde Herrschaft seines Schöpfers aufgelehnt; zur Strafe ließ ihn Gott in die entwürdigendste Knechtschaft unter seinesgleichen geraten, damit er sein Unrecht um so besser erkenne und mit um so größerer Sehnsucht seine Erlösung von Gott erflehe. Doch unsere moralphilosophische Aufgabe verbietet uns, diesen Gedanken weiter zu verfolgen: wir haben es hier nur mit der Frage nach der Berechtigung der Sklaverei zu tun.

2. Was ist ein Sklave? Sklave im strengsten Sinne des Wortes ist jeder Mensch, der im Eigentum eines andern steht, so daß dieser frei über ihn zu seinem Nutzen verfügen kann wie über sein sonstiges Eigentum. Dieser Auffassung widerspricht es nicht, daß Gesetz oder Sitte gewisse Arten der Verfügung verbieten, ebensowenig als z. B. das gesetzliche Verbot roher Tierquälerei das Eigentumsrecht des Menschen am Tiere aufhebt. Im weiteren Sinn ist Sklave jeder, der sein ganzes Leben für den Nutzen und nach dem Willen eines andern arbeiten muß, ohne andern Entgelt als den nötigen Lebensunterhalt. Diese mildere Auffassung schließt keineswegs die völlige Rechtlosigkeit des Sklaven ein, der Sklave kann mancherlei Rechte besitzen, z. B. in bezug auf Familie

[1] Vgl. Ingram, Geschichte der Sklaverei und Leibeigenschaft, deutsch von L. Katscher, Dresden 1895; Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 562. Über die heutige Sklaverei bei den nichtchristlichen Völkern vgl. K. Friedrichs, Mensch und Person (im Ausland 1891), 278.

[2] La religion des primitifs, 245.

[3] Vgl. Westermarck, a. a. O., I, 553.

oder Eigentum. Bei den antiken Völkern begegnet uns aber fast nur die erstere und strengere Auffassung, die den Sklaven für völlig rechtlos erklärt. Heidnische Philosophen haben sogar die Behauptung aufgestellt, viele Menschen seien durch die Natur zur Knechtschaft bestimmt.

3. Auch Aristoteles scheint dieser Ansicht gewesen zu sein. Nach dem Stagiriten ist der Sklave ein beseeltes, vom Herrn getrenntes Werkzeug zu häuslichen Verrichtungen, das zwar Mensch ist, aber nicht sich selbst angehört[1]. Er wirft die Frage auf, ob es Menschen gebe, die von Natur zur Sklaverei bestimmt seien, oder ob die Knechtschaft der Natur widerspreche, wie manche behaupten. Wir sehen hieraus, daß es schon damals grundsätzliche Gegner der Sklaverei gab. Der Philosoph beantwortet die gestellte Frage im bejahenden Sinne, weil es Menschen gebe, die von Natur aus nicht sich selbst, sondern einem andern angehörten[2].

Er stützt seine Behauptung auf zwei Beweise. Der erste ist der Erfahrung entlehnt. Von Natur aus seien einige mit starkem Leib und schwachem Geist ausgerüstet, während andere von Geburt einen starken Geist in einem schwächlichen Leibe tragen, und zwar sei dieser Unterschied zwischen den zwei Klassen von Menschen nicht zufällig, sondern von der Natur beabsichtigt, er sei so groß wie der Unterschied zwischen Leib und Seele, zwischen Mensch und Tier. Wie nun von Natur der Leib der Seele und das Tier dem Menschen angehört und unterworfen ist, so muß der Mensch mit starker Muskelkraft und geringem Geist dem Menschen mit starkem Geist und schwachem Leib als dienendes Werkzeug angehören. Der zweite Beweis geht von dem allgemeinen Grundsatze aus, daß überall, wo sich viele Wesen mit verschiedenen Kräften und Anlagen zu einem geordneten Ganzen vereinigen, die einen herrschen und die andern dienen müssen. Dies vorausgesetzt, walte kein Zweifel ob, daß die leiblich Starken und geistig Schwachen zum dem Dienst in den niederen leiblichen Arbeiten, die übrigen zum Herrschen bestimmt seien.

---

[1] Aus einer Vergleichung der verschiedenen Stellen ergibt sich folgende aristotelische Definition des Sklaven: *ὄργανιν ἔμψυχον, χωριστόν, πρακτικόν, ἄλλου, ἄνθρωπος ὤν* (Polit. 1, c. 4 et 5). Aristoteles nennt den Sklaven a) ein Werkzeug *(ὄργανιν)*. Dies ist die allgemeine Gattung der Dinge, zu denen der Sklave als Sklave gehört. Dieses Werkzeug ist aber b) beseelt *(ἔμψυχον)*; dadurch unterscheidet es sich von den leblosen Werkzeugen, wie etwa einem Webstuhl; es ist ferner c) vom Werkmeister getrennt *(χωριστόν)*, wodurch es sich von den beseelten Organen des Menschen (Hand, Fuß usw.) unterscheidet; weiterhin ist es d) *πρακτικόν*, d. h. zu persönlichen Verrichtungen bestimmt, welche nicht auf die Hervorbringung von äußeren Gegenständen (auf das *ποιεῖν*) abzielen. e) Dieses Werkzeug gehört einem andern an *(ἄλλου)*, unterscheidet sich also von freien Dienern, die nicht fremdes Eigentum sind. Endlich f) ist dieses Werkzeug ein Mensch *(ἄνθρωπος ὤν)*, wodurch es von den vernunftlosen Haustieren unterschieden wird. Vgl. Silv. Maurus, In Polit. 1, c. 4.

[2] *Ὁ μὴ αὐτοῦ φύσει, ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δέ, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν* (Polit. 1, 4, 1254 a 14).

Beide Gründe sind nicht stichhaltig. Der zweite Grund beweist bloß, daß es manchen Menschen besser ist, regiert zu werden und zu gehorchen, als zu gebieten; aber vom Unterwürfigkeitsverhältnis bis zur Sklaverei ist noch ein weiter Weg. Dem ersten Grunde aber fehlt die Erfahrungstatsache, von der er ausgeht. Es soll Menschen geben, die sich so weit voneinander unterscheiden wie Leib und Seele, wie Tiere und Menschen. Wenn hier Aristoteles nicht bloß völlig verkrüppelte oder stumpfsinnige Menschen im Auge hat, so wird wohl niemand einen solchen Unterschied zugeben. Es gibt allerdings auch einen großen Unterschied zwischen Menschen und Menschen, aber er ist nie ein solcher, daß der eine bloßes Werkzeug eines andern sein müßte.

Vielleicht wollte Aristoteles nur dartun, daß viele von Natur aus zum Dienen, zum Gehorchen veranlagt seien. Manche Erklärer suchen ihn in diesem Sinn aufzufassen[1], während die meisten neueren Kommentatoren diese milde Deutung verwerfen[2]. Zugunsten der milderen Erklärung läßt sich anführen, daß Aristoteles selbst in der Ethik[3] und Ökonomik von einer Freundschaft zwischen dem Herrn und Sklaven spricht, freilich nicht insofern letzterer Sklave, wohl aber insofern er Mensch sei. Denn Rechtsverbindlichkeiten habe jeder Mensch gegen jeden, der am Gesetz und Vertrag teilzunehmen fähig sei, und deshalb könne auch ein Freundschaftsverhältnis mit ihm bestehen. Wenn also Aristoteles anderwärts den Sklaven als recht- und willenloses Werkzeug seines Herrn hinzustellen scheint, so gilt das nur vom Sklaven, insofern er Sklave ist, mithin nicht in jeder Beziehung. Denn er ist und bleibt Mensch und hat als solcher einen Rechtsanspruch auf menschliche Behandlung. Für die mildere Deutung des Aristoteles spricht auch der Umstand, daß er dem Herrn anrät, unter den Sklavenkindern die tauglichen gut zu erziehen und den Begabteren die Aussicht zu gewähren, sich durch gute Aufführung die Freiheit zu verdienen. Wie könnte er diese Freilassung empfehlen, wenn die Sklaven durch ihre Natur zur Knechtschaft bestimmt wären? Durch die bloße Freilassung läßt sich ja die Natur nicht ändern. Doch wie dem auch immer sei, es ist dem großen Philosophen nicht gelungen, sich in dieser Frage völlig über die Vorurteile seiner Zeit zu erheben.

4. Schlimmer noch als bei dem feingebildeten Hellenenvolke gestaltete sich die Sklaverei bei den eisernen Römern. Bis in die Kaiserzeit konnte nach römischem Recht der Herr ganz willkürlich mit seinem Sklaven ver-

[1] So unter den älteren Thomas von Aquin, Silv. Maurus und wohl die meisten, wenn nicht alle Scholastiker. Unter den neueren Meister, Lehrbuch des Naturrechts (1809); Steinheim, Aristoteles über die Sklavenfrage, Hamburg 1853; Göttling, De notione servitutis apud Aristotelem, Ienae 1821.

[2] So namentlich W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, 2. Hälfte (1875), 29 ff; Trendelenburg, Naturrecht, § 96.

[3] Ethic. Nic. 8, c. 13, 1161 b 5: *ἢ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ἢ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλίας δὴ καθ' ὅσον ἄνθρωπος.*

fahren. Der Sklave war gesetzlich völlig rechtlos[1], er hatte keine Familie, keine eigentliche Ehe oder Verwandte; er war nach dem juristischen Ausdruck homo sine capite, d. h. er war zwar Mensch, aber nicht Rechtsträger (caput), sondern bloß Rechts o b j e k t, und dementsprechend hatte der Herr die volle Verfügung über ihn wie über eine Sache[2].

Um das Los der Sklaven im alten Hellas und Rom als ein sehr erträgliches hinzustellen, beruft man sich auf einige Aussprüche von Dichtern und Philosophen aus der stoischen Schule[3]. Allein daß solche Aussprüche irgendwelchen praktischen Einfluß auf die Behandlung der Sklaven gehabt, läßt sich nicht nachweisen. Bei griechischen und römischen Dichtern und Philosophen finden sich viele schöne sittlichen Grundsätze, die aber nur zu oft ein toter Buchstabe blieben. Außerdem sind die schönen Aussprüche eines Philo, Seneca und Epiktet vielleicht schon von christlichen Ideen beeinflußt. Die besten Kenner der alten Geschichte stimmen darin überein, daß die Lage der Sklaven eine sehr gedrückte war[4]. Weil der Sklave kein Recht hatte, war er wehrlos den Launen der Herren und Herrinnen preisgegeben. „Schläge mit verschiedenen nach Graden abgestumpften Instrumenten, Fesseln aller Arten, Verurteilung in das ländliche ergastulum oder das pistrinum oder gar in die Steinbrüche und Verkauf außer Landes waren die gewöhnlichen Strafen, aber die persönliche Wut des Herrn, wenn sie erregt wurde, hatte keine Schranken und die vornehme Männer- und Damenwelt war in Rom in ausgesuchten Mitteln der Grausamkeit erfinderisch und unbedenklich[5]." Als der Stadtpräfekt Pedanius Secundus unter Nero von einem seiner Sklaven ermordet wurde, büßten nach altem Brauch seine sämtlichen 400 Sklaven die Untat eines einzigen mit dem Leben.

Erst in der Kaiserzeit gewährte man den Sklaven einigen Rechtsschutz. Es wäre aber, wie R. v. Jhering bemerkt[6], ein Fehlschluß, zu folgern, die Lage der Sklaven sei damit eine bessere geworden; das Un-

[1] R. v. J h e r i n g (Geist des römischen Rechts, 2. Teil, 1. Abt. [1880], 167) bemerkt von der Unterordnung des Sklaven unter seinen Herrn: „Dieselbe war eine absolute. Man kann, um sich den ungeheuern Inhalt derselben zu vergegenwärtigen, einzelne Dispositionen, die aus dem absoluten Belieben folgen, hervorheben, z. B. das Recht, den Sklaven nach Lust und Laune zu verheiraten, von Weib und Kind zu trennen, zu verkaufen, verleihen, züchtigen, töten; ein anderes Interesse hat eine solche Aufzählung nicht. Das D ü r f e n reichte hier wie bei einer Sache so weit als das K ö n n e n. Demnach kann man die Gewalt über den Sklaven geradezu als Eigentum bezeichnen, und dies ist von den Römern auch geschehen."

[2] V e r i n g, Geschichte u. Institutionen des römisch. Privatrechts (1870), 81.

[3] Vgl. K a r l J e n t s c h, Die Sklaverei bei den antiken Dichtern in „Drei Spaziergänge eines Laien ins klassische Altertum", Leipzig 1900, 119 ff.

[4] Eingehend behandelt die Geschichte der alten Sklaverei W a l l o n in seinem klassischen Werk Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, Paris 1879. Vgl. auch T h. M o m m s e n, Römische Geschichte, II (1889), 77.

[5] M a r q u a r d t, Römische Privataltertümer: Die Sklaven, 189 f.

[6] J h e r i n g, a. a. O. 172.

gekehrte war der Fall. In der älteren Zeit waren freilich nach dem Gesetz die Sklaven schutzloser als später, aber sie hatten eine natürliche Schutzwehr an der Sitte und dem Billigkeitsgefühl. Erst später, als diese Schranke wegfiel und die Kluft zwischen Sklaven und Herren sich erweiterte, nahmen die rohen Mißhandlungen der ersteren überhand und machten Schutzgesetze notwendig. Den ersten gesetzlichen Schutz erhielten die Sklaven durch eine lex Petronia (61 n. Chr.), welche verbot, sie ohne gerichtliche Verurteilung dem Tierkampf preiszugeben. Antoninus Pius erließ ein Gesetz gegen ungerechte Tötung eines Sklaven. Seit Konstantin wurde jeder, welcher einen Sklaven durch Mißhandlung tötete, als Mörder bestraft, und besonders sorgfältig wurden die christlichen Sklaven beschützt[1].

5. Weil man von gewisser Seite die Aufhebung der Sklaverei weniger dem Christentum als vielmehr dem „germanischen Rechts- und Freiheitsgefühl[2]“ zuschreiben will, so möge hier noch die Bemerkung am Platze sein, daß nach dem ältesten deutschen Recht der Sklave völlig rechtlos war. Es galt als allgemeines Rechtssprichwort bezüglich des Sklaven: „Er ist mein eigen, ich mag ihn sieden oder braten[3].“ „Der Knecht“, schreibt ein anderer Bearbeiter der deutschen Rechtsgeschichte, „wird nicht als Person, sondern als eine im Eigentum des Herrn stehende Sache angesehen. Noch in den Volksrechten wird er gelegentlich als Vermögensobjekt mit den Haustieren zusammengestellt. Wie das Pferd oder das Rind, kann der Knecht seinem Herrn gestohlen werden. Wird er durch einen Dritten getötet, so wird er nicht durch Zahlung eines Wergeldes, sondern durch den Ersatz des Sachwertes vergolten. Wird er verletzt, so hat er keinen Anspruch auf Buße, wohl aber der Herr einen Anspruch auf Entschädigung; der Herr kann den Knecht ungestraft töten und nach Belieben züchtigen. Er kann ihm ungemessene Dienste auferlegen: der Knecht ist nicht fähig, Vermögen zu haben und zu erwerben, er erwirbt nur seinem Herrn. Wie überhaupt keinen Vertrag, kann er auch keine Ehe schließen; selbst die mit Zustimmung des Herrn eingegangene Geschlechtsverbindung des Knechtes kann von jenem beliebig gelöst werden. Von vornherein außerhalb der Rechtsgemeinschaft stehend, kann der Knecht nicht friedlos werden; sonst möchte er, sagt eine schwedische Rechtsquelle, gern den Frieden brechen, auf daß er möchte friedlos sein[4].“

[1] Bering, a. a. O. 82.

[2] Bluntschli, Die Lehre vom modernen Staat, I (1875), 194.

[3] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 345; Graf, Deutsche Rechtssprichwörter (1869), 42. Der altdeutsche „Leibeigene“ (althochdeutsch scalc = Schalk, und dëo, tëo = Diener, weiblich diu, diura = Dirne) entspricht ganz dem römischen servus oder mancipium und wird auch in den altdeutschen Rechten als servus bezeichnet.

[4] H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, I (1887), 96.

Das war die rechtliche oder vielmehr rechtlose Stellung des Sklaven bei den heidnischen Germanen. Dabei mag allerdings, wie bei den Römern, die tatsächliche Behandlung milder gewesen sein als der schroffe Rechtsgrundsatz.

6. Die Entstehungsgründe der Sklaverei waren hauptsächlich *Kriegsgefangenschaft* und *gewaltsame Unterjochung*. Nach altheidnischem Kriegsrecht wurden die Besiegten entweder niedergemetzelt oder zu Sklaven gemacht, und die letztere Alternative wurde schon als eine mildere Behandlung angesehen[1]. Vielleicht eine noch größere Zahl geriet in Sklaverei durch Unterjochung, wenn fremde Völkerstämme in gesegnete Gegenden einbrachen und die Besiegten zu Sklaven machten. Nur untergeordnet haben auch Verurteilung und Verschuldung zur Entstehung der Knechtschaft mitgewirkt. Die Fortdauer als soziale Institution verdankt die Sklaverei hauptsächlich der Vererbung durch *Geburt*. Nach römischem Recht galt der Grundsatz: Partus sequitur ventrem; war also die Mutter frei, und zwar, nach der milderen Deutung, auch nur in irgendeinem Augenblick der Schwangerschaft, so war das Kind frei. Schroffer klingt der deutsche Rechtsgrundsatz: *Das Kind folgt der ärgeren Hand*, d. h. das Kind wird Sklave, wenn auch nur ein Elternteil, gleichviel ob Vater oder Mutter, in der Knechtschaft lebt[2].

7. Erst dem milden Sonnenschein des Evangeliums verdankt die Welt die allmähliche Beseitigung der unwürdigen Knechtschaft eines großen Teiles der Menschheit. Es wäre allerdings eine unrichtige Auffassung, zu glauben, das Christentum sei von Anfang an sofort mit einem fertigen Antisklavereiprogramm aufgetreten. Das wäre zuviel behauptet. Christus war kein Revolutionär. Eine sofortige Abschaffung der Sklaverei lag auch gar nicht in der Macht der Kirche, weil es sich hier um soziale und politische Verhältnisse handelte, die ihr direkt nicht unterstehen. Aber die Aufhebung der Sklaverei war die *naturgemäße* Folge der christlichen Grundsätze. Die Lehre, daß alle Menschen nicht nur wesensgleich, sondern Glieder einer und derselben großen Gottesfamilie sind, die alle von demselben Elternpaar abstammen, denselben

[1] Von den Griechen sagt L. *Schmidt* (Ethik der Griechen, II, 281): „Grundsätzlich ist immer das Recht festgehalten worden, nach der Eroberung einer Stadt die erwachsenen männlichen Bewohner zu töten, die Frauen und Kinder aber zu Sklaven zu machen, allein seine unverkürzte Anwendung, die bei Homer (Il. 9, 593) als etwas vollkommen Selbstverständliches erwähnt wird, ist in der geschichtlichen Zeit immer als eine große Härte empfunden worden . . . Im ganzen bildete sich die Praxis aus, die wehrhaften Männer das Schicksal der Frauen und Kinder teilen zu lassen und gleich ihnen als Sklaven zu benutzen oder zu verkaufen."

[2] Vgl. *Brunner*, in *Holtzendorffs* Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5], 271.

Vater im Himmel haben, demselben ewigen Ziele zustreben, an derselben Erlösung, denselben Sakramenten teilnehmen, durch dieselbe Liebe miteinander vereinigt sind, ist auf die Dauer mit einer eigentlichen Sklaverei unverträglich. Die christlichen Grundsätze brauchten sich nur auszuwirken, um die Sklaverei allmählich aufzulösen. Die Apostel und die Kirchenväter sind denn auch nicht unbedingte Gegner der Sklaverei, sie erkennen sie vielmehr bis zu einem gewissen Grade als berechtigt an und begnügen sich, ihre streng rechtswidrigen Auswüchse zu beseitigen. Ein anderes Verfahren würde die Gesellschaft, welche seit Jahrhunderten innig mit der Sklaverei verwachsen war, tief erschüttert und gefährdet haben[1].

Die Mittel, durch welche die Kirche das Los der Sklaven zu mildern suchte und indirekt die Beseitigung der Knechtschaft anbahnte, waren außer ihrer Lehre vor allem die Beschützung der wesentlichen Menschenrechte der Sklaven: des Rechts auf die freie Erfüllung ihrer religiösen und sonstigen sittlichen Pflichten, des Rechts auf ihr Leben, ihre Unversehrtheit, des Rechts, sich zu verehelichen, ohne ungerechte Trennung vom Ehegatten befürchten zu müssen. Schon aus der ältesten Zeit liegen Konzilsbeschlüsse vor, welche die ungerechte Tötung eines Sklaven mit Exkommunikation belegen[2].

Außerdem empfahl die Kirche die Freilassung der Sklaven und ging hierin mit gutem Beispiele voran; sie beschützte das Asylrecht, ließ die Sklaven, wenn auch anfangs nur mit Einschränkungen, zu kirchlichen Ämtern zu. Namentlich aber war es die christliche Auffassung von dem Handwerk, welche notwendig eine tiefe Umwälzung hervorbringen mußte. Während das Heidentum die Handarbeit verachtete und eines freien

---

[1] Sehr gut sagt Linsenmann, Moraltheologie, 661: „Stellen wir uns vor, daß die Kirche wirklich in einem bestimmten Zeitmoment so vielen Gehorsam gefunden hätte, daß auf ihren Machtspruch hin im antiken Staat die Sklaven freigelassen worden wären, dann wäre vielleicht der vierte oder dritte Teil der Bevölkerung eines Landes schlechthin heimat- und besitzlos ausgestoßen worden, eine Horde ohne Vaterland, ohne Familiensinn und Zusammenhalt, ohne Bildung und sittlichen Halt, ohne alle die Elemente einer sozialen Organisation; hätte ihnen die Kirche geben können, was sie brauchten, nämlich Haus und Gut und bürgerliche Rechte? Das lag nicht in der Macht der Kirche, der herrschenden Klasse der Gesellschaft einfach einen Teil ihres Besitztums abzusprechen, um ihn den Sklaven abzutreten; man hat lange Zeit gebraucht, um auch nur halbwegs billige Abfindungen mit den im Besitz befindlichen Herren zu treffen, und diese Abfindungen konnten nicht (unmittelbar) von der Kirche ausgehen."

[2] Vgl. G. Kurth, Les origines de la civilisation moderne[5] (1903), II, 115. Auch wenn Sklaven ohne Wissen ihrer Herrn eine Ehe geschlossen hatten, schützte die Kirche die Unauflöslichkeit dieser Ehe. Eine große Wohltat für die Sklaven war auch die Ruhe an Sonn- und Festtagen, welche ihnen die Kirche sicherte.

Mannes für unwürdig hielt, hat Christus der Erlöser sie durch sein Beispiel geadelt. Ihm folgten die Apostel und ihre Nachfolger nach Bedürfnis der Umstände, und so war ein Hauptgrund, der im Altertum die Knechtschaft zu einem grundsätzlichen Erfordernis stempelte, beseitigt.

Tatsächlich hat sich unter dem Einfluß der Kirche und der christlichen Ideen die Sklaverei in stetigem Fortschritt gemildert. Im Mittelalter machte sie der milden Form der Grundhörigkeit Platz, und allmählich verschwand sie in Europa ganz. Leider nahm sie durch die Habgier spanischer Kolonisten in den neu entdeckten Ländern neuen Aufschwung[1]. Anfangs wurden nur Eingeborne zu Sklavenarbeiten in den Kolonien verwendet. Habgierige Kaufleute verfielen auf den Gedanken, Negersklaven aus Afrika einzuführen. Mit den Spaniern wetteiferten bald die Engländer im Sklavenhandel. Die Päpste haben denselben von Anfang an mißbilligt. Schon Pius II. erließ im Jahre 1462 ein Dekret zum Schutz der Eingebornen auf den Kanarischen Inseln und an der Küste von Guinea. Paul III. (29. Mai 1537), später Urban VIII. (22. April 1639) und Benedikt XIV. (20. Dezember 1741) sprachen sich mit aller Entschiedenheit gegen den Sklavenhandel aus. Noch kräftiger erhob Gregor XVI. seine Stimme in dem Rundschreiben vom 3. Dezember 1839, in dem er den Geistlichen streng verbietet, den Handel mit Negersklaven als erlaubt zu verteidigen. Die jüngste Enzyklika zugunsten der Sklaven hat Leo XIII. an die Bischöfe Brasiliens gerichtet. Heute gehört glücklicherweise in den christlichen Ländern die Sklaverei der Vergangenheit an, während außerhalb derselben noch ein großer Teil der Menschen in Knechtschaft schmachtet[2].

## § 2. Beurteilung der Sklaverei vom Standpunkt des Naturrechts.

Ist die Sklaverei unbedingt *rechtswidrig* und *verwerflich*? Ein Idealist wird sich vielleicht verwundern, daß wir mitten im Lichte der Neuzeit, wo man sich anschickt, die letzten Spuren der Sklaverei zu vertilgen, diese Frage überhaupt nur aufwerfen. Allein wir dürfen

[1] Schon vor Ankunft der Spanier bestand in Amerika fast überall die Sklaverei. Es ist also nicht richtig, wenn man behauptet, sie hätten die Sklaverei in Amerika eingeführt. Wohl aber haben die habsüchtigen Eroberer die Sklaverei mächtig befördert.

[2] Über das Verhalten der Kirche zur Sklaverei vgl. F. Markgraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas (1865); P. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église, Paris 1876; Hefele, Sklaverei und Christentum (Beiträge zur Kirchengeschichte usw., I, 212 ff.); Möhler, Gesammelte Schriften, II, 54 ff.; Kröß, Kirche und Sklaverei im Mittelalter (Zeitschrift für kathol. Theologie 1895, 273 ff.).

hier unsern Standpunkt als Rechtsphilosoph nicht vergessen. Es wird keinem Vernünftigen einfallen, die Knechtschaft als einen idealen Zustand zu verteidigen. Aber der Rechtslehrer fragt bei Beurteilung tatsächlicher Zustände nicht: Entsprechen sie dem Ideal? sondern: Genügen sie dem geringsten Maß dessen, was gefordert werden muß, um sie nicht als ungerecht zu verurteilen? Eine unterschiedslose Verwerfung der Sklaverei würde zu einer ganz unbilligen Beurteilung der Vergangenheit führen. Wenn irgendwo, so ist es in unserer Frage notwendig, zu unterscheiden.

1. *Eine Sklaverei, welche dem Menschen keinerlei Rechte zuerkennt und ihn als willenloses Werkzeug und Eigentum dem Herrn überliefert, ist unbedingt verwerflich und naturrechtswidrig.* Denn die Person des Menschen als solche kann nie Eigentum eines andern Menschen werden.

Unser Eigentum ist dasjenige, was an erster Stelle zu unserem Nutzen bestimmt ist und unserer freien Verfügung untersteht, ohne daß wir dabei auf den Vorteil eines andern Rücksicht zu nehmen brauchen. Das geht aus dem Begriff des „Mein und Dein" hervor, welches den Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit bildet (I, 517 f.). Wer sich das Eigentumsrecht an einer Sache zuschreibt, betrachtet sich als den unmittelbaren *Zweck* derselben. Nun steht es aber im Widerspruch mit der Würde und Bestimmung des Menschen, daß sich ein anderer Mensch als den unmittelbaren Zweck desselben betrachte und über ihn als bloßes Mittel zum eigenen Nutzen verfüge. Des Menschen erste und wesentlichste Aufgabe auf Erden ist der Dienst Gottes (I, 106 ff.). Von dieser Aufgabe kann ihn niemand freisprechen, weil sie ihm vom Schöpfer selbst gestellt wurde. Mit derselben hängen notwendig alle Rechte zusammen, die zu ihrer Erfüllung unentbehrlich sind (I, 525 u. 578). Wer aber einen andern Menschen als bloßes Mittel für sich ansieht, leugnet damit durch die Tat die wesentliche Bestimmung des Menschen und die ihm dazu verliehenen Rechte, setzt sich also schnurstracks in Widerspruch mit der von Gott selbst gesetzten natürlichen Rechtsordnung.

Es war deshalb eine himmelschreiende Rechtsverletzung, wenn der Herr sich das Recht anmaßte, den Sklaven beliebig zu töten oder zu verstümmeln, von der Frau zu trennen, an der Erfüllung der Pflichten gegen Gott, Eltern und Kinder zu hindern, die Sklavin zu mißbrauchen u. dgl. Auch hatte der Herr die Pflicht, den Sklaven menschenwürdig zu behandeln, ihm die nötige Nahrung und Kleidung zu reichen, ihn nicht unvernünftig mit Arbeit zu überladen, ihm mit der Achtung zu begegnen, die jedem Kinde Gottes gebührt. Kein menschliches Gesetz konnte den Herrn von diesen Pflichten freisprechen. Entschieden zu verurteilen

ist also die Sklaverei, wie sie bei den meisten heidnischen Völkern gesetzlich bestand. Diese Art Sklaverei hat das Christentum von Anfang an nachdrücklichst bekämpft.

2. Anders muß das Urteil lauten über die *mildere Sklaverei* (S. 456 f.), in welcher der Leibeigene zwar das ganze Leben hindurch für einen Herrn arbeiten muß ohne andern Entgelt als den nötigen Unterhalt, im übrigen aber im Besitze der wesentlichen Menschenrechte bleibt. Zwar ist eine solche Sklaverei kein wünschenswerter Zustand und mit mancherlei sittlichen Nachteilen verbunden. Es entspricht der Würde des Menschen wenig, daß er ohne freie Selbstbestimmung sein ganzes Leben hindurch seine Arbeitskraft für den Nutzen eines andern verwenden muß ohne andern Entgelt als die nötige Nahrung und Kleidung. Eine solche Stellung begünstigt auch knechtische, sklavische Gesinnung in den Untergebenen und Anmaßung und Grausamkeit in dem Herrn. Deshalb ist es sehr zu loben, wenn man die Sklaverei dort, wo sie nicht besteht, allgemein verbietet, und dort, wo sie noch herrscht, nach Kräften gänzlich abzuschaffen sucht.

3. Trotz alledem läßt sich nicht behaupten, daß diese mildere Sklaverei dem Naturgesetz einfachhin widerstreite; sie kann unter Umständen als ein notwendiges Übel geduldet werden. Der Herr erlangt nur die Befugnis, unbeschadet der wesentlichen Menschenrechte über die *Arbeitskraft* des Sklaven zu verfügen oder von ihm alle erlaubten Dienstleistungen zu Haus oder auf dem Felde zu verlangen, und übernimmt dagegen die Pflicht, ihm den genügenden Unterhalt lebenslänglich zu gewähren, also auch im Alter, wo er arbeitsunfähig geworden ist. Dabei kann und soll gegenseitige Achtung und Liebe bestehen[1]. Tatsächlich war auch das Los der Sklaven unter der Herrschaft milder und gerechter Herren keineswegs ein drückendes. Es ist eben ein Irrtum, zu meinen, die Freiheit sei zum Glück des Menschen unbedingt nötig. Entbehrte der Sklave auch der Freiheit, so war dagegen für seinen und seiner Familie Unterhalt auch im Alter gesorgt, und zur Zeit der Not lag die Sorge für ihn dem Herrn ab. So waren die christlichen Sklaven in manchen Fällen vielleicht glücklicher als mancher freie Arbeiter von heute.

4. Aber wie konnte die Sklaverei *rechtlich entstehen*? Als *persönlicher Zustand* konnte die Sklaverei entstehen: a) durch *Vertrag* oder freiwillige *Verknechtung*. Solange keine positiven

[1] Eph. 6, 5 ff.: „*Knechte*! gehorchet den leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in der Einfalt eures Herzens, gleichwie Christo . . . Und ihr *Herren*! tut gegen sie dasselbe, lasset ab von Drohungen; denn ihr wisset, daß ihr Herr auch der eurige ist im Himmel, und daß bei ihm kein Ansehen der Person ist." Diese Ermahnung setzt offenbar voraus, daß das Verhältnis von Herr und Sklave innerhalb gewisser Schranken nicht rechtswidrig ist.

Gesetze dies verbieten, kann ein freier Mann aus wichtigen Gründen seine Arbeitskraft einem andern lebenslänglich zu allen erlaubten Dienstleistungen zur Verfügung stellen unter der Bedingung, daß dieser hinwiederum lebenslänglich für seinen Unterhalt sorge. Dieser Vertrag enthält an sich nichts Unerlaubtes, ja er kann für beide Kontrahenten vorteilhaft sein. Den Knecht befreit er ein für allemal von der Sorge für seine Zukunft. Öffentlich-rechtliche Folgen (z. B. in bezug auf Erwerbsfähigkeit) können jedoch an einen solchen Vertrag die Privaten aus sich nicht knüpfen; dazu ist ein Gesetz oder allgemeines Gewohnheitsrecht notwendig.

b) Allgemein wurde früher die Kriegsgefangenschaft als ein genügender Rechtstitel für die Sklaverei angesehen. Es war eine mildere Behandlung, wenn der Sieger nach gewonnenem Krieg diejenigen, die er nach der herrschenden Anschauung hätte töten dürfen, am Leben ließ und zur Sklaverei verurteilte.

c) Ein weiterer Titel war die gerichtliche Verurteilung. Wenn der Richter das Recht hatte, einen Verbrecher zum Tode oder zu ewiger Gefängnishaft zu verurteilen, so konnte er um so mehr die gelindere Strafe der Knechtschaft über ihn verhängen.

d) Ein abgeleiteter Titel der Sklaverei war Kauf und Verkauf. Wenn jemand das lebenslängliche Nutznießungsrecht an der Arbeitskraft eines andern besaß, so konnte er dieses Recht einem Dritten abtreten, schenken, vererben oder verkaufen, vorausgesetzt, daß die wesentlichen Rechte des Menschen und seine rechtmäßig erworbenen Rechte (z. B. in bezug auf Frau und Kinder) gewahrt blieben.

e) Die Verschuldung galt bei den Römern und Germanen als genügender Titel der Sklaverei; rechtmäßig jedoch war er, wenigstens im Falle unverschuldeter Zahlungsunfähigkeit, nur so lange, bis der Schuldner durch seine Arbeit die Schuld abgetragen hatte.

5. Durch alle genannten Rechtstitel entsteht bloß eine persönliche Knechtschaft. Eine gesellschaftliche dauernde Institution wird die Sklaverei erst, wenn sie gewissermaßen in sich selbst den Grund ihres Fortbestandes hat. Dies geschieht durch die Geburt in der Sklaverei. Die Rechtfertigung dieses Titels bietet aber keine geringen Schwierigkeiten.

Viele suchen ihn durch das Recht des Herrn auf sämtliche Arbeiten der Mutter zu begründen. Hat der Herr auch die Pflicht, der Sklavin das Nötige zur Erziehung ihres Kindes zu geben, so hat er doch zugleich ein Recht auf Entschädigung für die dem Kinde gewährte Nahrung, Kleidung und Pflege, für die Arbeitszeit, welche die Sklavin eigentlich für ihn verwenden müßte, tatsächlich aber, durch die Pflege ihres Kindes

behindert, nicht verwendet. Eine andere Entschädigung ist aber nicht möglich, als daß das Kind selbst, groß geworden, für den Herrn seiner Mutter arbeite. Allein wenn wir auch ein solches Entschädigungsrecht zugeben, so folgt daraus nicht, daß das Kind der Sklavin lebenslänglich für ihren Herrn arbeiten müsse, und noch weniger, daß es kein Recht habe, selbst Eigentum zu erwerben, und in jeder Weise vom Herrn abhängen müsse.

Andere wollen das Recht des Herrn auf das Kind aus dem Eigentumsrecht an der Mutter herleiten. Der Eigentümer eines Baumes ist auch der Eigentümer der Frucht. Allein der Mensch darf nicht mit einer bloßen Frucht verglichen werden, die der Eigentümer des Baumes nach Belieben sich aneignen kann. Er bringt mancherlei Rechte mit sich auf die Erde, unter diesen an und für sich auch das Recht der Freiheit. Dieses Recht kann ihm nur auf Grund eines höheren Rechts genommen werden.

Wir glauben deshalb, daß eine bloß privatrechtliche Begründung des Geburtstitels nicht ausreicht; man muß auch öffentlich-rechtliche Gesichtspunkte zu Hilfe nehmen. An den inneren Gütern des Leibes und der Seele kann ein Mensch nur für persönliche Vergehen gestraft werden; anders, wenn es sich um die äußeren Güter der Freiheit und des Vermögens handelt. In bezug auf das Vermögen ist es noch heute völkerrechtlicher Brauch, daß nach einem Krieg auch die unschuldigen Glieder des besiegten Staates durch Kriegsentschädigungen am Vermögen gestraft werden, und zwar nicht bloß die augenblicklich Lebenden, sondern auch die kommenden Geschlechter. Die Strafe trifft direkt die Gesamtheit und indirekt alle Glieder derselben.

In bezug auf die Freiheit dagegen ist es heute nicht mehr zulässig, die unschuldigen Glieder eines Staates nach beendigtem Krieg mit Freiheitsstrafen zu belegen. Die christlichen Anschauungen haben hierin die kriegsrechtlichen Gewohnheiten wesentlich gemildert. Aber wenn wir uns zurückversetzen in jene Zeiten, wo diese Milderung noch nicht eingetreten war, so läßt sich nicht einfachhin behaupten, die Beraubung der Freiheit auch in bezug auf die unschuldigen Glieder eines Volkes, und zwar nicht bloß die lebenden, sondern auch die zukünftigen, sei eine rechtswidrige Strafe gewesen[1]. Das wird noch augenscheinlicher, wenn wir an die kriegsrechtlichen Gewohnheiten jener barbarischen Zeiten denken. Waren zwei Völker einmal in Feindschaft verwickelt, so konnte vielfach nur die völlige Unterjochung und Versklavung des einen dem andern dauernde Sicherheit gewähren. Es war ein gegenseitiger Kampf auf Leben und Tod. Daher auch die unmenschlichen gegenseitigen Niedermetzelungen, die uns so oft in der älteren Geschichte begegnen.

[1] De Lugo, De iustit. et iure disp. 6, sect. 2, n. 17.

Man sieht deshalb nicht ein, warum nicht ein Volk nach langen, blutigen Kriegen teils zur Strafe, teils zum wirksamen Schutz seiner selbst das niedergeworfene Volk vollständig seiner Freiheit berauben durfte. Hierzu kommt, daß der Sieger die Schuldigen nach Kriegsrecht hätte niederhauen können, und zu diesen gehörten, wenn man sich die damalige Kriegführung vergegenwärtigt, der weitaus größte Teil des Volkes. Gewiß konnte man annehmen, daß die Gesamtheit lieber die Freiheit verlieren als zum größten Teile niedergemetzelt werden wollte. Ein so geartetes Kriegsrecht bezeichnet keinen idealen Zustand, aber darum handelt es sich nicht, sondern bloß darum, ob dasselbe unter den damaligen Verhältnissen als unbedingt rechtswidrig zu bezeichnen sei, und das glauben wir nicht.

Vielleicht läßt sich noch in anderer Weise der Geburtstitel für jene älteren Zeiten, wo die Knechtschaft allgemein bestand, rechtfertigen. Man muß die erste Entstehung der Sklaverei und ihre Fortdauer unterscheiden. Selbst wenn wir unentschieden lassen, ob es eine allgemein genügende Rechtfertigung für die erste Entstehung der Sklaverei gebe, so glauben wir doch, es lasse sich eine solche für die Zeit finden, in welcher sie als Institution schon seit langem bestand, alle sozialen Verhältnisse durchdrang und zu einem Grundpfeiler der damaligen Gesellschaft geworden war. Unter den gegebenen Verhältnissen konnte die öffentliche Gewohnheit oder das Gesetz dem Geburtstitel Rechtskraft verleihen, insofern sie wenigstens die schon vorhandenen naturrechtlichen Ansätze zur Begründung des Geburtstitels ergänzten. Dies lag im dringenden Interesse sowohl der ganzen Gesellschaft als der Sklaven selbst. Eine plötzliche Aufhebung der Sklaverei — und dieselbe wäre mit der Verwerfung des Geburtstitels notwendig eingetreten — hätte die Auflösung und Verwirrung der ganzen Gesellschaft zur unausbleiblichen Folge gehabt. Sie hätte die Sklaven selbst dem größten Elend anheimgegeben, jedenfalls einem viel schlimmeren Lose, als sie unter der Obsorge menschlicher Herren hatten. Man denke sich Millionen völlig ungebildeter, durch die Sklaverei tief gesunkener Menschen, die plötzlich sich selbst überlassen sind, ohne Obdach, Führung und Schutz! Hierzu kommt dann noch die Rücksicht auf die Sklaven selbst. Der Herr hatte jedenfalls ein Recht auf Entschädigung für die dem Kinde gewährte Pflege. Hätte er aber nur für bestimmte Zeit das Verfügungsrecht über die Arbeitskraft desselben besessen, so wäre er leicht versucht gewesen, sie auszubeuten und dann den unnütz gewordenen Sklaven auf die Straße zu werfen und so ins größte Elend zu stoßen. War dagegen das Kind Sklave, so hatte es auch das Recht auf lebenslängliche Verpflegung und fortwährenden Schutz.

Die Geschichte der Sklaverei bei den germanischen Völkern bestätigt unsere Auffassung. Zur Zeit der Merowinger und Karolinger nahm die Zahl der Leibeigenen zu „durch die massenhaften Selbstverkäufe und freiwilligen Verknechtungen, zu welchen freie Leute im Drange der wirtschaft-

lichen Not und wegen Insolvenz sich gezwungen sahen[1]". Hier handelt es sich also um ein Vertragsverhältnis, und es fragt sich, unter welchen Bedingungen der Herr — gewöhnlich ein großer Grundeigentümer — die Knechtschaft und damit die für ihn verbundenen Pflichten übernahm. Wir dürfen wohl annehmen, daß die ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend vorausgesetzte Bedingung die Ausdehnung der Knechtschaft auf die kommenden Geschlechter in derselben Familie war. Und die öffentliche Rechtsgewohnheit konnte den Eltern das Recht verleihen, auch ihre Nachkommen zur Knechtschaft zu verpflichten, weil sie selbst nur unter dieser Bedingung zu Sklaven angenommen wurden. Wir müssen uns eben in jene halbbarbarischen Zeiten zurückversetzen, in denen die staatlichen Einrichtungen noch höchst unentwickelt waren, die armen freien Leute in ihrer Isolierung sich nicht zu schützen vermochten und es deshalb als eine Wohltat empfanden, wenn ein Mächtiger sie für immer in seinen Schutz nahm.

6. Noch ein Wort über die afrikanische Sklavenfrage. Unsere oben entwickelten Grundsätze lassen sich in die Worte zusammenfassen: nicht jede Sklaverei ist absolut naturrechtswidrig; sie ist es erst dann, wenn sie sich auf rechtswidrige Entstehungsgründe stützt und die berechtigten Grenzen überschreitet, so daß die Person selbst als Mittel dem Menschen untergeordnet wird. Daraus lassen sich folgende Grundsätze zur Beurteilung der afrikanischen Sklavenfrage herleiten. Man muß den Sklavenhandel unterscheiden von der Sklaverei, wie sie als heimische Institution bei den Negern seit unvordenklichen Zeiten besteht.

a) Der von den Arabern noch gegenwärtig betriebene Sklavenhandel ist im höchsten Grade rechtswidrig. Die Sklavenjagden sind fast ausschließlich seine Bezugsquellen. Wie auf freies Wild machen die Araber Jagd auf die wehrlosen Neger. Die Unglücklichen, welche in ihre Hände fallen, werden mit Gewalt ihrer Freiheit, ihrer Familie, ihrer Heimat beraubt und wie eine Viehherde nach Marokko, der Türkei und Arabien transportiert. So werden nicht nur die einzelnen ihrer höchsten Güter beraubt, es werden auch die heiligsten Familienbande zerrissen und ganze Stämme dem Untergang geweiht. Jedes menschlich fühlende Herz empört sich gegen eine solche unerhörte Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Diesem frevelhaften Treiben muß auf jede Weise gesteuert werden.

b) Eine mildere Beurteilung verdient die Sklaverei, soweit sie eine seit Jahrhunderten bestehende, ihre Wurzeln in alle sozialen Verhältnisse treibende Institution ist. Wie die Missionäre versichern, ist diese Sklaverei keineswegs drückend. Die Sklaven besitzen oft Eigentum und leben in gutem Einvernehmen mit ihren Herren. Eine plötzliche Befreiung wäre nicht nur für die gesamte Gesellschaft ein schwerer Nachteil, sondern für die Sklaven selbst eine sehr zweifelhafte Wohltat. Deshalb muß das

[1] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, I, 231.

erste Bestreben darauf gerichtet sein, die ungerechten Auswüchse der Sklaverei sofort zu beseitigen, den Sklaven ein geordnetes Familienleben zu ermöglichen und auf deren milde Behandlung zu dringen. Das übrige läßt sich allmählich erreichen. Man suche besonders das Christentum zu befördern, und die gänzliche Vertilgung der Sklaverei ist nur eine Frage der Zeit.

# Zweites Buch.

# Die Lehre vom Staat.

Wie über den Individuen die Familie, so erhebt sich über den Familien als höhere Einheit der Staat: die zweite natürliche Gesellschaft.

Die Lehre vom Staat wird auch Staatsrecht genannt. Unter Staatsrecht versteht man zunächst alle in einem Staate geltenden öffentlich-rechtlichen Normen und Institutionen, die sich auf die Verhältnisse der Untertanen zur Obrigkeit beziehen; sodann auch die Lehre von diesen Normen und Institutionen. Die im Staate anerkannten Normen und Einrichtungen gelten teilweise schon kraft des Naturrechts, teilweise aber beruhen sie auf dem freien Willen der Menschen oder der geschichtlichen Entwicklung. Bloß die ersteren sind Gegenstand des philosophischen Staatsrechts, das einen Teil der Moralphilosophie bildet und uns im folgenden beschäftigen wird[1]. Man kann dieses Staatsrecht auch die Philosophie des Staates nennen.

[1] Über die Geschichte des Staatsrechts handeln außer den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie im allgemeinen und der Ethik im besondern unter andern eingehend Hildebrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, I (1860); Rob. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, 3 Bde. (1855—1858); Stahl, Die Philosophie des Rechts, I[3] (1856); Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts (1864); Ahrens, Naturrecht[6] (1871); Janet, Histoire de la science politique[3]; Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, III (1881); Holtzendorff, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5] (1890); Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft (1896); Berolzheimer, Philosophie des Staates (Bd. III des Systems der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie) (1906). So Vortreffliches übrigens die genannten Werke über das Altertum und die Neuzeit enthalten, so ungenügend ist, was sie über das Mittelalter wissen. Meist wird mit einigen allgemeinen Redensarten über die ganze Periode hinweggeeilt. Eine rühmliche Ausnahme macht O. Gierke, dessen „Deutsches Genossenschaftsrecht" auf eingehenden Quellenstudien beruht. Aber auch er kennt, wie noch neuestens Rehm, aus dem 16. und 17. Jahrhundert fast nur Bodinus und Grotius nebst den ziemlich unbedeutenden Althusius und Gentilis. Von den gleichzeitigen bedeutenden Leistungen eines Dom. Soto, Molina, Suarez u. a. in ihren Abhandlungen über das Recht und die Gesetze wissen sie ungefähr nichts. In etwa füllen diese Lücke aus F. Walter, Naturrecht und Politik[2] (1871), n. 499 ff.; Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat (1872),

Zum vollen Verständnis einer Sache gelangt man durch klare Einsicht in alle ihre äußeren und inneren Ursachen. Will man z. B. eine Uhr genau kennenlernen, so fragt man nach ihrem Ursprung; dann nach dem Zweck, dem sie dienen soll; weiterhin nach dem Material, aus dem sie besteht, und endlich nach der Form oder der Art und Weise, wie diese Elemente zusammengeordnet wurden, um den beabsichtigten Zweck zu erreichen. In ähnlicher Weise wollen wir in der Staatslehre verfahren. Wir werden zuerst a) den Ursprung (bewirkende Ursache) des Staates untersuchen; dann b) seinen Zweck (Zweckursache); weiterhin c) den Stoff oder die Elemente, aus denen er sich aufbaut (Materialursache), und endlich d) die Form (Formalursache), welche diese verschiedenen Elemente zur Einheit zusammenfaßt und geordnet auf das gemeinsame Ziel hinlenkt. Als diese Form können wir die Staatsgewalt auffassen, obwohl streng genommen nicht diese selbst, sondern die allgemeine Verpflichtung aller, zum Staatszweck mitzuwirken, das formgebende Element ist. Doch hängen beide unzertrennlich zusammen.

## Erstes Kapitel.

## Ursprung des Staates.

### Erster Artikel.

### Die entfernten Ursachen des Staates.

#### § 1. Die Naturnotwendigkeit des Staates.

Unter Staat versteht man allgemein ein aus mehreren Familien zum Zweck des Gemeinwohles gebildetes selbständiges Gemeinwesen. Genauer ist die Begriffsbestimmung, welche wir als die philosophisch richtige im Verlauf unserer Erörterungen nachzuweisen gedenken: Der Staat ist eine natürliche vollkommene Gesellschaft. Alles, was von der Gesellschaft gesagt wurde (S. 391 f.), gilt auch vom Staat. Was eine natürliche und vollkommene Gesellschaft sei, wurde schon (S. 396 f.) erklärt. Diese Definition kommt dem vollkommensten Staate ebensowohl zu als dem unvollkommensten; unsern großen politischen Gemeinwesen mit ihren vielen Millionen von Gliedern,

1 ff., 460 ff.; Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (1868); Institutiones iuris naturalis, II (1900), n. 240 ff.; Costa-Rossetti, Philosophia moralis [2]; Willems, Philosophia moralis (1908), 422 ff. Eine Zusammenstellung der neuesten Literatur über das Staatsrecht findet man bei G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl., herausgeg. von Walter Jellinek, Berlin 1921, S. IV ff.

ihrem organischen Aufbau aus Gemeinden, Bezirken, Provinzen ebensowohl als dem primitivsten Gemeinwesen, das vielleicht nur aus einigen Familien unter einem gemeinsamen Häuptling besteht.

Viele Definitionen fassen den Staat nur als ein reines Machtverhältnis auf und sind deshalb ganz ungenügend. Jhering[1] schreibt: „Der Staat ist die Gesellschaft: als Inhaberin der geregelten und disziplinierten Zwangsgewalt." Nach A. Menger[2] ist der Staat „ein Inbegriff von Menschen, die auf demselben Landesgebiet unter der Herrschaft eines höchsten Machthabers zusammenleben". Beide Definitionen passen auch auf jede wohlorganisierte und mächtige Räuberbande. Jellinek[3] bezeichnet als Staat „jede organisierte weltliche Gemeinschaft, die keinen Verband über sich anerkennt". Was heißt weltliche Gemeinschaft? Soll damit jede Rücksicht auf die Religion ausgeschlossen werden? Dann ist die Definition falsch, wie wir später zeigen werden. „Einen Staat", sagt A. Lasson[4], „nennt man diejenige menschliche Gesellschaft, welche eine organisierte höchste Gewalt besitzt als die oberste Quelle alles Zwanges." Allerdings fügt er hinzu, die Zwangsgewalt stehe im Dienste des Rechts; aber da er den Staat als die Quelle des Rechts ansieht, bleibt der Staat ein reines Machtverhältnis. Nach Schleiermacher[5] besteht der Staat im Gegensatz von Obrigkeit und Untertan: „Wo der ist, ist der Staat und umgekehrt." Danach wäre auch die Kirche ein Staat. — Berolzheimers[6] Definition: „Der Staat ist die autonome Rechtsherrschaft" ist mindestens zweideutig. Soll durch den Zusatz autonom auch die Herrschaft Gottes und seiner Gebote ausgeschlossen werden, so ist die Definition falsch. Wenn nicht, gilt die Definition auch von der Kirche.

1. Wir haben nun zunächst zu untersuchen: ist der Staat das Werk menschlicher Willkür, oder ist er seiner Art nach, d. h. im allgemeinen und abgesehen von den verschiedenen konkreten Formen, die er haben kann (ob Republik oder Monarchie usw.), eine naturnotwendige Erscheinung? Mit andern Worten: ist das Zusammenleben mehrerer Familien unter einer gemeinsamen höchsten Autorität zum Zweck des Gemeinwohles bloß das Erzeugnis menschlicher Willkür, oder ergibt es sich notwendig aus der Natur des Menschen?

Th. Hobbes, J. J. Rousseau und ihre Anhänger lassen den Staat durch einen freien Vertrag entstehen.

Zur richtigen Beurteilung der Gesellschaft müssen wir nach Hobbes (399) zurückgehen auf einen Zustand, wo noch keine Gesellschaften bestanden, sondern jeder nur auf sich selbst gestellt war und unter der Herrschaft der

[1] Der Zweck im Recht, I[2], 304. [2] Neue Staatslehre[2] (1904), 157.
[3] Allgemeine Staatslehre (1900), 329.
[4] System der Rechtsphilosophie (1882), 283. [5] Die Lehre vom Staat, 3.
[6] Philosophie des Staates, a. a. O. 20. Daselbst findet man eine Zusammenstellung vieler anderer Definitionen des Staates, S. 1—19.

Triebe des Egoismus lebte. In diesem Zustand hatte ein jeder das unbeschränkte Recht auf alles, und es herrschte ein allgemeiner Kampf aller gegen alle (bellum omnium in omnes). Weil man aber bald erkannte, daß ein solcher Zustand allen die Vernichtung bringen würde, und die Selbsterhaltung als ein Naturgesetz erschien, so beschloß man aus Furcht, durch gegenseitiges Übereinkommen eine Gesellschaft zu bilden. Diese Gesellschaft ist der Staat. Durch den Gesellschaftsvertrag wird der Staat der Träger aller Rechte der einzelnen, und es entsteht eine einheitliche Person mit einem einheitlichen Willen. Derselbe kann sich jedoch nicht betätigen, wenn nicht ein konkreter Träger dieses Willens vorhanden ist. Deshalb muß außer dem Gesellschaftsvertrag noch ein allgemeiner Unterwerfungsvertrag unter eine oder mehrere Personen geschlossen werden. Erst durch diese Aufstellung eines Staatsoberhauptes ist der Staat vollendet, und erst jetzt kann von allgemeinen Rechten und Pflichten die Rede sein. Die Staatsgesetze sind sozusagen das öffentliche Gewissen, an das sich jeder halten soll. Die Staatsgewalt hat all die Rechte über jeden einzelnen, welche dieser außerhalb der Gesellschaft über sich selbst besaß, d. h. seine Macht ist unumschränkt[1].

Während Hobbes die vorgesellschaftlichen Menschen als rücksichtslose Egoisten hinstellt, die in beständigem Kampf gegenseitig ihr Dasein bedrohten, malt Rousseau (S. 399) in glänzenden Farben den Zustand heiterer Sorglosigkeit und Unschuld der Urmenschen.

Diese Ansicht von Hobbes und Rousseau war lange Zeit die allgemeine unter den Rechtslehrern[2]; selbst Kant kann zu ihren Anhängern gerechnet werden. Es gehört zu den bleibenden Verdiensten K. L. v. Hallers, daß er diese Theorie siegreich bekämpft hat.

Obwohl auch die Evolutionisten uns ihre Phantasien über einen vermeintlichen Urzustand zum besten geben, so gilt ihnen die Bildung der Familie und des Staates doch nicht als Werk der Willkür, da sie überhaupt jede wahre Freiheit leugnen, sondern als die Wirkung des nach unabänderlichen Gesetzen blind waltenden Entwicklungsprozesses. Über die darwinistische Hypothese haben wir schon früher (I, 31 u. II, 399 ff.) das Nötige gesagt. Wir wenden uns hier bloß gegen diejenigen, welche den naturnotwendigen Ursprung des Staates bestreiten.

2. Zur Widerlegung der dargelegten Ansicht genügt schon der Hinweis auf die offenkundige Tatsache, daß wir die Menschen immer und überall irgendwie staatlich organisiert finden. Es ist noch kein einziges Volk angetroffen worden, welches nicht eine über die Familie hinausreichende Organisation mit irgendeiner höchsten politischen Gewalt besessen und als zu Recht bestehend anerkannt und geschützt und so eine Rechtsgemeinschaft von Familien zu gemeinsamem Schutz und Wohl

[1] Vgl. De cive (1643), l. 6, c. 18 et Leviathan (1651). Vgl. Meyer, Instit. iuris natur. I, n. 394.

[2] Den Nachweis für diese Behauptung liefert K. L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaft, I, Winterthur 1820, 37 ff.

gebildet hätte[1]. Darin ist alles zum Wesen eines Staates Notwendige enthalten. Allerdings ist diese Organisation oft sehr locker und unvollkommen, nichtsdestoweniger ist sie vorhanden. Unleugbar ist ferner die Tatsache, daß diese Organisation um so vollkommener und allseitiger wird, je mehr ein Volk zu höherer Kultur emporsteigt. Das ist so wahr, daß uns die politische Organisation eines Volkes einen fast sichern Schluß auf seinen Gesamtkulturzustand gestattet. Wie ließe sich diese Tatsache erklären, wenn nicht die Veranlagung und Neigung zur Staatenbildung unzerstörbar in der menschlichen Natur läge? Eine allgemeine Erscheinung, welche sich durch alle Wechselfälle und Stürme hindurch nicht bloß erhält, sondern mit der Natur des Menschen entwickelt und vervollkommnet, muß auch eine allgemeine und dauernde Ursache haben, und diese kann keine andere sein als die menschliche Natur selbst.

3. Die Betrachtung der Familie führt uns zu demselben Schluß. Die Familie ist eine natürliche, d. h. von der Natur beabsichtigte, geforderte und mit einer bestimmten Grundverfassung ausgerüstete Gemeinschaft (S. 408). Nun aber entwickelt sich die staatliche Organisation notwendig aus der Familie, also ergibt sich auch diese notwendig aus der Natur der Menschen.

Sehr schön nennt Cicero die Familie die Pflanzstätte des Staates (seminarium rei publicae). Aus dem Geschlechtstrieb entsteht notwendig die Ehe und damit die erste Gesellschaft und die Wurzel jeder weiteren gesellschaftlichen Entwicklung. Denn die eheliche Gemeinschaft erweitert sich naturgemäß zur Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Dienstboten, mit andern Worten, zur vollständigen

[1] Den Beweis findet der Leser bei Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. „Kein Volk", schreibt Ratzel (Völkerkunde, I², 121) „ist ganz ohne politische Organisation." Ähnlich Peschel, Völkerkunde, 252; Achelis, Moderne Völkerkunde (1896), 430. Mit Recht sagt Stammler (Wirtschaft und Recht, 648 A. 44): „Es ist bekannt, daß alle gelegentlichen Angaben von Reisenden über rechtlos oder gar überhaupt unsozial lebende Menschen sich stets als Irrtum erwiesen haben, was regelmäßig schon aus ihren eigenen Angaben hervorgeht. Geregelte Familienbeziehungen und Stammeszugehörigkeit, Häuptlinge und Könige, Eigentums-, Nutzungs- und Obligationenverhältnisse, wie auch irgendwelches Erbrecht finden sich in gewisser Form überall. Sie fehlen auch bei den neuentdeckten Zwergvölkern in Innerafrika nicht" (vgl. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, II, 131 ff.). Ähnlich Westermarck (Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, 94): „Heute noch gibt es Wilde, die mehr in Familien als in Stämmen leben, doch kennen wir kein Volk, dem eine soziale Organisation außerhalb der Familie gänzlich mangelt. Spätere Entdeckungen tragen nur dazu bei, Darwins Behauptung zu bestärken, daß, obgleich einzelne Familien oder ihrer zwei oder drei die einsamen Weiten unzivilisierter Länder durchstreifen, sie doch stets freundliche Beziehungen zu andern Familien desselben Gebiets unterhalten, sie treten von Zeit zu Zeit zwecks Beratung oder gemeinsamer Verteidigung zusammen."

Familie, welche der Anfang der Stadt und sozusagen die Pflanzstätte des Staates ist. Allmählich erweitern sich die verwandtschaftlichen Beziehungen, indem Brüder, die nicht mehr im selben Hause wohnen können, sich abzweigen und neben dem väterlichen Hause ein eigenes Heim, gewissermaßen eine Kolonie gründen. Durch Heiraten dehnen sich diese Verwandtschaftsverhältnisse aus und bilden schließlich ein ganzes Gemeinwesen, in welchem alle durch Liebe und Wohlwollen miteinander verbunden sind[1]. In dieser Schilderung des großen römischen Redners sind richtig die treibenden Ursachen angedeutet, welche überall zur Bildung von größeren Gemeinwesen führen mußten, und soviel wir aus der Geschichte wissen, geführt haben. Schon Aristoteles (Polit. I, 2) hat übrigens im Anfang seiner „Politik" diese naturgemäße Entwicklung der Familie zum Staate ganz in derselben Weise gezeichnet.

4. Der tiefste Grund, warum der Staat als naturnotwendige Gemeinschaft anzusehen ist, liegt in den Neigungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur. Wir haben schon früher bewiesen (I, 38), daß der Mensch ein von Natur aus gesellschaftliches Wesen ist. Wir brauchen hier bloß noch zu zeigen, daß dieser Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur in der Familie nicht zum Abschluß kommt, sondern darüber hinaus zu weiteren gesellschaftlichen Verbindungen und schließlich notwendig zum Staate führt.

Bekannt ist der Ausspruch des Aristoteles, der Mensch sei ein *ζῶον φύσει πολιτικόν* ein von Natur aus staatliches Wesen. Der Sinn dieses Ausspruches wird nicht erschöpft, wenn man den Menschen ein von Natur aus gesellschaftliches Lebewesen (animal sociale) nennt. Aristoteles will mehr sagen, nämlich, daß der natürliche Gesellschaftstrieb über die Familie hinaus zur Bildung größerer politischer Gemeinwesen führt. Und daß dem wirklich so ist, läßt sich unschwer einsehen.

Fast ebenso naturnotwendig als zur Familie führt die gegenseitige Liebe und Zuneigung[2], die allseitige Hilfsbedürftigkeit im Bunde mit der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit zur Vereinigung mehrerer, vieler Familien. Namentlich ist es die Ehe, welche notwendig viele Familien einander näherbringt und tausenderlei gesellschaftliche Bande unter ihnen knüpft. Sodann bedürfen die Familien des Schutzes gegen die Gefahren, die sowohl von seiten der Elemente und wilder Tiere als von seiten fremder Menschen ihnen drohen. Diese Gefahren sind fast beständig vorhanden und machen auch einen beständigen Schutz notwendig.

---

[1] Cic., De off. 1, 17.

[2] „Jung war ich einst, da ging ich einsam, verlass'ne Wege zu wandern; doch fühlt' ich mich reich, wenn ich andere fand: der Mann ist des Mannes Lust." Die Edda, übersetzt von Simrock[8], 43.

Und da sich eine isolierte Familie allein diesen Schutz nicht zu verschaffen vermag, so vereinigen sich naturgemäß die verwandten oder Nachbarfamilien, um durch Einigkeit stark zu werden.

Hierzu kommt, daß eine Familie kaum den notwendigsten Bedürfnissen selbst zu genügen vermag. Eine alleinstehende Familie, die alles selbst zu besorgen hätte, müßte ein wahrhaft elendes Dasein führen. Wie vieler praktischen Kenntnisse, Fertigkeiten und Handwerke bedarf doch die allergewöhnlichste Familie in den ärmlichsten Verhältnissen[1]! Ganz notwendig führt dieses Bedürfnis zur Vereinigung mehrerer Familien, um unter sich die Arbeit zu teilen und die Kräfte nicht zu zersplittern. Jetzt kann sich jede Familie in einem Gewerbe ausbilden und dann vom eigenen Überfluß mitteilen, um als Entgelt dafür das ihr Mangelnde um vieles besser zu erhalten, als sie es selbst herstellen könnte, wenn sie überhaupt dazu fähig wäre.

Ganz derselbe Grund gilt in noch höherem Grade auf geistigem Gebiete. Nie würde das Menschengeschlecht über die allerniedrigste Bildungsstufe hinauskommen, wenn es in alleinstehenden Familien sich

[1] Anschaulich schildert Bastiat (Harmonies économiques[3], Paris 1884, 25 ff.), wieviel auch der einfachste Dorfbewohner der Gesellschaft verdankt, im Vergleich zu dem wenigen, das er ihr leistet. Nehmen wir einen Dorfschreiner. „Jeden Morgen beim Aufstehen kleidet er sich an. Kein einziges von seinen zahlreichen Kleidungsstücken hat er selbst gemacht. Nun mußte aber eine große Masse von Arbeit, Industrie, Transport und geistreichen Erfindungen geleistet werden, um ihm dieselben bereitzustellen. Die Amerikaner mußten Baumwolle, die Inder Indigo, die Franzosen Wolle und Flachs, die Brasilianer Leder produzieren; alle diese Stoffe mußten in verschiedene Städte transportiert und dort bearbeitet, gesponnen, gewebt, gefärbt werden usw. — Dann frühstückt er. Damit das Brot, das er ißt, jeden Morgen auf dem Tische stehe, mußte der Boden urbar gemacht, umzäunt, gepflügt, gedüngt, besät werden; die Saat mußte vor Raub und Plünderung bewahrt werden, es mußte in der ungeheuern Menschenmenge ein gewisses Maß von Sicherheit herrschen, das Getreide mußte geerntet, gemahlen, geknetet und gebacken werden; Eisen, Stahl, Holz und Stein mußten zu Werkzeugen verarbeitet werden; einige Menschen mußten sich die Kraft der Tiere, andere die Kraft eines Wasserfalles dienstbar machen: alles Dinge, von denen ein jedes einzeln genommen eine nach Zeit und Raum ausgedehnte, unberechenbare Masse von Tätigkeiten erforderte. — Es wird wohl kein Tag vergehen, an dem dieser Mann nicht etwas Zucker oder Öl gebraucht und sich verschiedener Hausgerätschaften bedient. Er schickt sein Kind in die Schule, damit es dort einen Unterricht empfange, der, wenn er auch bescheiden ist, doch eine alle Einbildungskraft übersteigende Masse von Forschungen, Studien und Kenntnissen aller Art voraussetzt. — Er verläßt sein Haus und findet die Straßen gepflastert und beleuchtet. Man macht ihm sein Eigentum streitig. Er findet Rechtsanwälte, die seine Rechte verteidigen, Richter, die ihn darin schützen, Gerichtsbeamte, die den Richterspruch vollstrecken. Er geht zur Kirche: sie ist ein herrliches Kunstdenkmal, und das Buch, das er bei sich trägt, ist ein vielleicht noch herrlicheres Denkmal des menschlichen Geistes. Wenn unser Handwerker reisen will, so findet er, daß schon andere für ihn Straßen und Brücken gebaut, Wagen hergestellt, die Pferde und den Dampf gebändigt haben usw."

ausleben müßte. Jeder Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, auf praktischem und theoretischem Gebiete ist eine Frucht des Zusammenwirkens vieler, wie es nur in größeren Gemeinwesen möglich ist. Eine völlige Auflösung aller politischen Bande würde das Menschengeschlecht in die niedrigste und roheste Barbarei zurückschleudern.

5. Es ließe sich einwenden, aus unsern Ausführungen folge bloß, daß ein dauerndes Zusammenleben und Zusammenwirken vieler Familien notwendig sei, aber nicht, daß diese Gesamtheit von Familien durch ein gemeinsames Band verbunden sein und unter einer höchsten Gewalt geordnet zum Gemeinwohl zusammenwirken müsse. Doch das eine ergibt sich notwendig aus dem andern, weil ein dauerndes Zusammenwirken vieler ohne eine gemeinsame Leitung undenkbar ist.

Manche Gottesgelehrte sind mit dem hl. Thomas[1] der Ansicht, daß es sogar im Paradiese einer Obrigkeit bedurft hätte, weil ein geordnetes Zusammenleben vieler seiner Natur nach notwendig eine gemeinsame Leitung erfordert. Freilich würde diese Autorität keinen zwingenden, sondern bloß einen leitenden Charakter gehabt haben. Die bloße Willensäußerung des Staatshauptes wäre genügend gewesen, um alle Glieder wirksam zum einheitlichen Erstreben des gemeinsamen Zieles zu vermögen. Aber weit entfernt, in paradiesischen Zuständen zu leben, bringen wir alle einen großen Hang zum Bösen mit auf die Erde. Ein Stück Wahrheit steckt in dem Ausspruch Schopenhauers, der Mensch ist eine Bestie, die in den Käfig des Rechts eingesperrt werden muß. Zahlreiche verkehrte Neigungen schlummern im Herzen eines jeden, und nur durch beständige Selbstüberwindung kann er sie der Herrschaft der Vernunft unterordnen. Erfahrungsgemäß ist aber die Schwäche des menschlichen Willens so groß, daß es in einer zahlreichen Menge immer viele gibt, welche diesen Kampf nicht entschieden aufnehmen, sondern ihren verkehrten Leidenschaften freien Lauf lassen und deshalb nur mit Gewalt in den Schranken des Rechts und der Ordnung erhalten werden können, ohne welche ein Zusammenleben vernünftiger Wesen unmöglich ist. So ist also schon um des Rechtsschutzes, um der Ordnung und des Friedens willen eine mit Zwangsgewalt ausgerüstete Obrigkeit ein unabweisliches Bedürfnis. Wie viele würden Leben, Freiheit, Ehre und Eigentum anderer mißachten, wenn sie nicht mit eiserner Gewalt in die Schranken des Rechts zurückgewiesen würden!

Fast ebenso notwendig ist eine obrigkeitliche Gewalt zur Abwehr der Angriffe von seiten äußerer Feinde und zur Erreichung solcher Güter, die ein geordnetes Zusammenwirken vieler erheischen. Damit nicht jede Familie nur ihrem eigenen Vorteile diene, muß jemand da sein, welcher

[1] S. th. 1, q. 96, a. 4; In 2 dist. 44, q. 1, a. 3.

das Gemeinwohl zur Aufgabe hat und die Tätigkeit aller nach Erfordernis der Umstände auf dieses Ziel geordnet hinlenkt.

Auch die Tatsache, daß wir immer und überall die Menschen unter einer Obrigkeit vereint finden, beweist, daß der Bestand einer politischen Gewalt eine notwendige Vernunftforderung ist. Nur unter dieser Voraussetzung läßt es sich erklären, warum sich zu allen Zeiten und überall die Menschen unter das Joch einer öffentlichen Gewalt gebeugt haben.

Unter denen, welche eine Gesellschaftsordnung ohne eigentliche Staatsgewalt nur allein auf Grund freier Verträge herstellen wollten, ist besonders P. J. Proudhon zu nennen. Die einzelnen Individuen sind souverän. Frei treten die an demselben Orte Wohnenden zu einer Gruppe oder Gemeinde zusammen und übertragen an diese einen Teil ihrer Souveränität. Die Gemeinde hat nur die Befugnisse, welche ihr von den Individuen übertragen werden. Dazu gehört die Befugnis, sich mit andern Gemeinden zu verbinden zur Erreichung solcher Zwecke, welche die Leistungsfähigkeit der Gemeinde übersteigen. Diese höheren Verbände können sich wieder mit andern für die allgemeinsten Zwecke verbinden. Proudhon nannte sein System Föderalismus. Er hat unter den neueren Anarchisten Anhänger gefunden, die meinen, durch bloße freie Verträge werde sich die gesellschaftliche Ordnung herstellen lassen, wenigstens wenn einmal das Privateigentum an Produktionsmitteln abgeschafft und damit die Vertragsfreiheit aus einer scheinbaren eine wirkliche geworden sei. Das Gefühl gegenseitiger Solidarität werde ohne Regierung und Polizei die öffentliche Ordnung und Heilighaltung der Verträge sichern[1]. Diese Ansicht beruht auf einer völlig optimistischen Verkennung der menschlichen Natur. Ohne Autorität wird für ein Gemeinwesen in Ewigkeit keine Ordnung zustande kommen.

6. Was wir früher von jeder Gesellschaft gesagt haben, daß sie eine neue, von den einzelnen Gliedern verschiedene moralische Person sei, das gilt auch vom Staat. Der Staat ist ein von den Individuen und Familien verschiedenes Ganzes, ein neues Rechtssubjekt, das sowohl seinen Gliedern als andern Staaten gegenüber Rechte besitzt. Diese Auffassung begegnet uns schon bei Aristoteles. Man hat in neuerer Zeit behauptet, nach dem Stagiriten sei der Staat „weder ein gedachtes noch ein natürliches Rechtssubjekt, weder eine korporative noch eine lebendige organische Rechtspersönlichkeit". So nach dem Vorgange Gierkes Rehm[2]. Die Unrichtigkeit dieser Erklärung ergibt sich schon

[1] Vgl. den Artikel „Anarchismus" von G. Adler im Handwörterbuch der Staatswissenschaften und unsern „Sozialismus" [10], 3 ff. Auch Lenin träumt von einer höheren kommunistischen Phase, wo alle staatlichen Funktionen aufhören. Er beruft sich — und nicht ohne Berechtigung — auf Karl Marx. Vgl. Cathrein, Die dritte Internationale, 1921, S. 25.

[2] Geschichte der Staatswissenschaften, 77.

aus der Lehre des Aristoteles über die legale Gerechtigkeit[1], welche die einzelnen Glieder des Staates geneigt macht, dem Staate als Ganzem das Seinige zu geben. Sie geht ferner daraus hervor, daß man nach Aristoteles immer das Wohl des Staates dem Privatwohl vorziehen soll. Ausdrücklich nennt Aristoteles den Staat „ein Ganzes (τὸ ὅλον), ein eine Einheit darstellendes Gemeinsame" (ἕν τι κοινόν), wie Rehm selbst gesteht. Daß er den Staat zuweilen eine Menge (πλῆθος πολιτῶν) nennt, steht damit keineswegs in Widerspruch. Auch der Umstand, daß Aristoteles den Staat immer eine κοινωία nennt, wie die Familie und die Gemeinde, beweist, daß er den Staat als einheitliches Rechtssubjekt auffaßt. Dasselbe wird endlich unzweideutig dargetan durch das, was er über die Priorität des Staates vor der Familie und dem Individuum sagt.

Er behauptet[2], der Staat sei der Natur nach früher als die Familie und der einzelne. Dieser Ausspruch ist viel mißverstanden worden. Durch den Zusatz τῇ φύσει, d. h. der Natur nach, ist klar gesagt, daß es sich hier nicht um die Priorität der Zeit oder des Ursprungs handelt. Die Individuen und Familien bestanden vor dem Staat und bildeten ihn durch ihre Vereinigung, das lehrt Aristoteles selbst. Es handelt sich also bloß um die Priorität der Natur und Vollkommenheit. Das Ganze ist der Natur nach früher als die integrierenden Teile desselben, insofern sie Teile sind. Diese hängen vom Ganzen so ab, daß, wenn dieses zerstört wird, auch die Teile in ihrem früheren Sein nicht mehr bestehen können. Der Fuß z. B. kann ohne den Menschen nicht bestehen. Er ist ja wesentlich Organ des Menschen. Sobald der Mensch als Ganzes zerstört wird, verliert auch der Fuß diesen Charakter, hört auf, als Organ zu existieren und wird ein Ding anderer Art, das mit dem menschlichen Fuß nur den Namen gemein hat. So ist es auch mit dem Menschen insofern er Staatsglied oder Bürger ist. Er verhält sich zum Staat wie der Fuß oder die Hand zum Menschen.

## § 2. Der Ursprung der Staatsgewalt.

Wie der Staat ist auch die Staatsgewalt der Menschheit notwendig. Wie entsteht sie und woher stammt sie?

### I. Entstehung des Staates durch Übermacht und Gewohnheit.

1. Die Urelemente des Staates sind nach L. Gumplowicz nicht die Familien im heutigen Sinn (vgl. oben 401), sondern die pri-

[1] Ethic. Nic. 5, c. 3 ff. Vgl. oben I, 359 u. 526.

[2] Polit. 1, 2, 1253 a 19: *πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία ἢ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν· τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.*

mitiven Horden oder Geschlechtsgenossenschaften, „deren es in allen Weltteilen und Gegenden die Hülle und Fülle gab[1]". Er unterscheidet zwei Arten solcher „Urschwärme" oder „Urhorden": die Schweifenden und die Seßhaften. Die ersteren streifen als Räuber umher, überfallen und unterjochen die seßhaften Horden. Mit dieser Unterjochung beginnt der Staat, der letzten Grundes auf bloßer Gewalt und Gewohnheit beruht.

Durch die Unterjochung entsteht ein Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten. Die Eroberer halten die Besiegten mit Gewalt nieder und suchen ihre Herrschaft durch Satzungen zu befestigen, und damit haben wir den Staat, der nichts ist als eine „naturwüchsige Organisation der Herrschaft behufs Aufrechterhaltung einer bestimmten Rechtsordnung". Die Satzungen des herrschenden Stammes zum Zweck der Befestigung seiner Vorrechte bilden die Rechtsordnung. Diese ist ursprünglich nicht etwas Heiliges und Ehrfurchtgebietendes, sondern einfach der Willensausdruck des mächtigeren Stammes in seinem Verhältnis zum schwächeren. Die Unterjochten wurden als Sklaven an die wehrfähigen Männer des Erobererstammes verteilt. Dadurch wurde die Grundlage für die antike Familie und den Staat gefunden. Aber auch jetzt ist der Staat und die Familie ein rein physisches Machtverhältnis. Wie wurde dasselbe ein sittliches und rechtliches? Durch die Gewohnheit. „Sie schaffte dem Staate die moralischen Mittel, seine großen Aufgaben zu erfüllen, und diese Mittel heißen Sitte und Recht[2]."

Der Mensch ist ein „Gewohnheitstier". Was er anfangs unter dem Drucke der Gewalt tut, wird ihm allmählich zur „zweiten Natur". Mit der Zeit fängt er an, eine Herrschaft, die er am Anfang nur aus Zwang duldete, als eine in natürlichen Verhältnissen begründete, „einer höheren Ordnung entsprechende, von Gott gewollte, mit einem Worte, als eine sittliche" zu betrachten. Ja die bestehende Ordnung wird ihm schließlich zu einem Elemente seines Denkens, er nimmt sie als eine sittliche, durch höheren Willen festgesetzte hin. Hierzu gesellt sich das „Interesse am Staat". Jeder sieht, daß der durch den Staat geschaffene Zustand ein wohltätiger und nur im Staate möglich ist. Diese Erwägung wird durch materielle Interessen unterstützt. Auch diejenigen, die am wenigsten an diesen Interessen teilnehmen, „zittern um den Verlust dieses Wenigen". Man fängt an, die staatliche Ordnung als eine sittliche Ordnung mit „Achtung und Ehrfurcht" zu betrachten. „So bildet sich denn mit der Zeit im Staate die Idee der sittlichen Ordnung, die Idee der Sittlichkeit, die nichts anderes ist als der geistige Niederschlag der gewordenen staatlichen Zustände."

In der sittlichen und rechtlichen Ordnung sind hiernach keine andern Kräfte tätig als in der übrigen Natur, nur erlangen sie eine andere Form durch die Gewohnheit. Diese ist „das Prisma, in welchem sich der Sonnenstrahl sozialer Macht (d. h. der rohen Übergewalt!) bricht, um im Regen-

[1] Allgemeines Staatsrecht (1897), 87. [2] Ebd. 340.

bogenglanze sittlicher Gefühle zu schillern". Die Philosophen kamen in ihren Untersuchungen der sittlichen Ordnung nur bis zu diesem Prisma. „Jenseits desselben, wo diese Farbenpracht noch schlummernd in dem einen Sonnenstrahl sozialer Übermacht . . . ruht, drang ihr Blick nicht, und so blieb ihnen die wahre und einzige Quelle des Sittlichen verborgen[1]."

Diese Ausführungen sind nicht eine Erklärung, sondern eine Leugnung jeder sittlichen Ordnung. Wenn Recht, Staat, Familie und die ganze sittliche Ordnung nur auf der Gewohnheit beruhen, was hindert uns denn, alle diese Institutionen nach Belieben umzustoßen? In den letzten Jahrhunderten sind unzählige uralte Einrichtungen und Gebräuche beseitigt worden. Warum sollten wir es mit den staatlichen Einrichtungen, mit Familie und Ehe anders halten, wenn ihre ganze Berechtigung in der Gewohnheit liegt? Und wie kamen die Menschen dazu, diese Ordnung als Ausfluß einer „höheren Ordnung" anzusehen? Jedenfalls haben die Anhänger Gumplowicz', die von ihm jetzt erfahren, daß diese „höhere Ordnung" nur ein Produkt der Gewohnheit ist, keinen Grund mehr, die staatliche Ordnung als etwas Ehrfurchtgebietendes zu betrachten[2].

2. G. Jellinek kommt in seiner Theorie nicht wesentlich über Gumplowicz hinaus. Der Staat ist in seinem Ursprung zunächst nicht ein Rechtsinstitut, sondern „eine historisch-soziale Bildung, an welche das Recht sich erst anschließt, die es aber nicht zu schaffen vermag, sondern die vielmehr die Grundlage seines Daseins ist[3]".

Das Dasein des Staates kann rechtlich nur auf seinem eigenen Willen ruhen; er entsteht durch das Dasein unmittelbarer, staatliche Funktionen versehender Organe. Die müssen aber stets diese Funktionen frei versehen wollen. Dieser Schöpfungsakt, durch den die staatliche Funktionen ausübenden Organe entstehen, liegt außerhalb des Rechts. Wie diese Entstehung vor sich geht, darüber läßt sich keine allgemeine Regel aufstellen. „Die staatliche Neubildung ist dann vollendet, wenn alle wesentlichen Stücke eines Staates im gegebenen Falle unzweifelhaft faktisch vorhanden sind und sich das so gebildete Gemeinwesen staatlich zu betätigen in der Lage ist. Das ist aber der Fall, wenn seine Organe tatsächlich Herrschaft üben, ihnen tatsächlich Gehorsam gezollt wird[4]." Die Bildung des Staates ist also eine rein geschichtliche, außerrechtliche Tatsache. An diese Tatsache knüpft sich aber sofort das Recht an, sowohl nach außen im Verkehr mit andern Staaten als nach innen. Zu einer rechtlichen Institution wird der Staat durch die normative Kraft des tatsächlich Bestehenden. Die von den Staatsorganen ausgehenden Normen werden zum Recht nicht bloß durch den von ihnen ausgehenden Zwang, sondern durch die psychologische Veranlagung und Neigung des Menschen, das tatsächlich Be-

[1] Ebd. S. 349—350.

[2] Eingehender haben wir das „Allgemeine Staatsrecht" von Gumplowicz besprochen in den Stimmen aus Maria-Laach, LV, 109 ff.

[3] Allgemeine Staatslehre (1921), 278. [4] Ebd. 278.

stehende, fortdauernd Geübte als das Normmäßige, als das zu Recht Bestehende anzusehen (vgl. oben I, 546).

Die Tatsache, daß durch Übung und Gewohnheit Recht entstehen könne, ist richtig, aber setzt notwendig allgemeingültige Rechtsgrundsätze voraus. Nur insoweit kann das Bestehende von uns verlangen, respektiert zu werden, als es sich vor unserer Vernunft als notwendig oder gerecht legitimiert. Nicht alles seit langem Bestehende wird als berechtigt anerkannt. Die römischen Sklaven haben vielfach nur knirschend die Sklavenketten getragen und sich wiederholt empört. Wie kommt es also, daß gewisse Verhältnisse sich nie als berechtigte einzubürgern vermögen, während dies bei andern der Fall ist? Wir haben eine höhere Norm, an der wir das Bestehende messen und beurteilen, und diese Norm ist das Naturrecht.

Jellinek schreibt: „Alles Recht ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß wir die Fähigkeit haben, uns durch Anforderungen an unsern Willen, deren Inhalt subjektivem Gutdünken entrückt ist, verpflichtet zu halten . . . Diese Eigenschaft äußert sich aber im Menschen unabhängig von allen abstrakten Vorstellungen einer positiven Rechtsordnung, ja bevor das Bewußtsein einer solchen überhaupt möglich ist. Deutlich läßt sich das an der Entwicklung der kindlichen Vorstellungen vom Rechte studieren, indem das Kind in frühem Alter bereits, in der Regel lange bevor es sprechen kann, Züchtigungen von Angriffen anderer Art, etwa durch gleichalterige Kinder, wohl zu unterscheiden vermag und auf beide in verschiedener Art reagiert, die Züchtigung als Strafe, anders gearteten Angriff jedoch als Unrecht empfindet, sich gegen ihn daher zur Wehr setzt oder über ihn eine dem Anlaß gewöhnlich nicht angemessene starke Kränkung zur Schau trägt. Der verletzende Angriff selbst bringt unreflektiert in der kindlichen Seele die Vorstellung des Nichtseinsollenden und damit das Unrechtmäßige hervor[1]."

Hier ist Jellinek der richtigen Auffassung nahegekommen, die Scheu vor dem Naturrecht hat ihn gehindert, die volle Wahrheit zu erkennen. Die geistige Seele des Kindes ist nicht ein Produkt allmählicher Entwicklung aus tierischen Anfängen; sie geht aus der Schöpferhand hervor und trägt Gottes Ebenbild. Von Haus aus hat sie die Veranlagung und Neigung, sich die Begriffe von gut und bös, von recht und unrecht und so die Urteile zu bilden, daß man das Böse meiden, daß man kein Unrecht tun soll. Das Kind erkennt bald, wann und wie ihm Unrecht geschieht. Es will kein Unrecht leiden und sieht gleich ein, daß es nur dann von andern fordern kann, ihm kein Unrecht zuzufügen, wenn es selbst ihnen kein Unrecht zufügt. Aus diesen allgemeinsten Grundsätzen kommt es, wenn es zum vollen Vernunftgebrauch gelangt, leicht zur Er-

[1] Allgemeine Staatslehre, 352.

kenntnis, daß man nicht töten, stehlen, betrügen soll u. dgl. Diese Rechtsgebote, welche die unentbehrliche Grundlage jedes geordneten Gesellschaftslebens bilden, sind das Naturrecht, das die Grundlage und die Norm jedes positiven Rechts ist. Dieses Naturrecht hängt in seiner Geltung nicht vom Staate ab, wie wir eingehend bewiesen haben (I, 558 ff.).

Das gegen Jellinek Gesagte gilt auch von der Staatstheorie Hans Kelsen's[1]. Wie Gott die Personifikation der Weltordnung, so ist der Staat „die Personifikation der Rechtsordnung". Diese Personifikationen sind anthropomorphe Denkbehelfe. „Wenn das Recht der Wille des Staates ist, dann ist der Staat die Person des Rechts, d. h. aber die Personifikation des Rechts." Kelsen gesteht, daß diese Ansicht paradox erscheine. Aber, fragt er, welche andere Ordnung als gerade die Rechtsordnung könnte der Staat wohl sein, „wenn man nicht ernstlich annehmen kann, daß zwei Rechtsordnungen: eine Staats- und eine von ihr verschiedene Rechtsordnung in Konkurrenz nebeneinander stehen?" Kelsen scheint vom Naturrecht keinen oder einen ganz schiefen Begriff zu haben. Naturrecht und positives Recht machen einander nicht Konkurrenz, sondern das eine ist die notwendige Grundlage, auf der das andere sich aufbaut und entwickelt. Behaupten, das Recht sei der Wille des Staates, heißt behaupten, der Staat sei die Quelle alles Rechts, eine Ansicht, deren Unhaltbarkeit wir schon nachgewiesen haben (I, 535 ff.). Die Definition, der Staat sei die Personifikation der Rechtsordnung, ist mehr als sonderbar. Die Menschen, die den Staat bilden, gehören nicht zur personifizierten Rechtsordnung, sie sind aber doch ein konstitutives Element des Staates, wie der Leib ein Wesenselement des Menschen ist. Kelsen widerspricht sich auch. Das Recht ist nach ihm der Wille des Staates. Unter Wille kann hier doch nur die Willensäußerung des Staates, d. h. das Gesetz gemeint sein. Diese Willensäußerung ist eine Tätigkeit des Staates, setzt also die Existenz des Staates schon voraus. Dieser kann also nicht die Rechtsordnung sein, die erst durch die Gesetze des Staates zustandekommt. Bezeichnend für den Standpunkt Kelsens ist die Behauptung, Gott sei die personifizierte Weltordnung, also ein anthropomorpher Gedankenbehelf.

### II. Der Volkswille als letzte Quelle der Staatsgewalt; Volkssouveränität.

I. Sehr viele lassen die Staatsgewalt ähnlich wie den Staat durch einen freien Vertrag entstehen. Die Staatsgewalt kommt durch eine Art Zusammensetzung oder Summierung von Privatrechten zustande. Ein Vertreter dieser Theorie ist Hobbes (S. 472), der durch die Vertragstheorie zum Absolutismus des Monarchen gelangt[2]. Andere

[1] „Staat und Gott" in Logos, Bd. XI (1922—1923), S. 270 ff. Vgl. ferner: Der soziologische und juristische Staatsbegriff, Tübingen 1922.

[2] An einer Stelle behauptet er zwar (Elementa phil. de cive c. 12, n. 8): Populus in omni civitate regnat, nam et in monarchiis populus imperat, vult enim populus per voluntatem unius. Aber er setzt gleich hinzu: In monarchia subditi sunt multitudo et (quamquam paradoxum sit) rex est populus.

leiten aus der Vertragstheorie die Volkssouveränität ab, nach der immer und überall das Volk im Vollbesitz der höchsten Staatsgewalt, also der eigentliche Souverän ist. Der erste bedeutende Verfechter der Volkssouveränitätslehre war wohl der anglikanische Bischof Poynet[1]. Ihm folgten der Schotte Buchanan[2], die Franzosen Hotman[3], J. Brutus[4], die Engländer Locke[5] und Algernon Sidney[6] und andere. Derjenige aber, der die Volkssouveränität zu einem Grunddogma des Liberalismus erhoben und ihr viele Anhänger gewonnen hat, ist J. J. Rousseau. Wie dieser sich die Menschen im Naturzustande dachte, wurde bereits (S. 472) erwähnt. Sehen wir nun, wie er durch einen Vertrag den Staat entstehen läßt.

„Kein Mensch hat eine natürliche Autorität über andere, und es kann mithin keinen andern Rechtstitel für die rechtmäßige Autorität geben als den Vertrag (convention)[7]. Die politische Autorität insbesondere kann nur entstehen durch einen allgemeinen und einstimmigen Vertrag aller mit allen, durch den sie sich zu einem Volke vereinigen. In diesem Vertrag gibt sich jeder ohne Ausnahme rückhaltslos mit all seinen Rechten an die Gesamtheit, d. h. an alle übrigen hin und empfängt von diesen dieselben Rechte, so daß er alles wieder erhält, was er hingab, und zwar um einen Zuwachs von Macht vermehrt. Die Formel des Vertrages ist also: „Ein jeder von uns gibt seine Person und seine Macht an die Gesamtheit hin unter der Leitung eines Allgemeinwillens, dagegen nehmen wir ein jedes Glied als unteilbaren Bestandteil des Ganzen an[8]."

Durch diesen Vertrag entsteht ein moralischer Gesamtkörper, der seine Einheit und sein gemeinsames „Ich" (son moi commun), sein eigenes Leben und seinen eigenen Willen besitzt. Zugleich vollzieht sich durch den Übergang vom Naturzustand in den staatlichen die größte Veränderung im Menschen, indem dieser infolge des Vertrages nicht mehr durch den Instinkt, sondern durch Gerechtigkeit geleitet wird und seine Handlungen anfangen, sittliche zu werden. Erst jetzt tritt das Gewissen an die Stelle des physischen Triebes, das Recht an die Stelle der Begierde. Kurz, der Mensch wird aus einem beschränkten und schwachen Tier ein vernünftiges Wesen, das sich anstatt der früheren physischen Freiheit der staatlichen und sittlichen Freiheit und des Eigentumsrechts erfreut[9].

---

[1] Abhandlung von der politischen Gewalt (1558).
[2] De iure regni apud Scotos (1581).
[3] Hotomanni Franco-Gallia (1575).
[4] Vindiciae contra tyrannos, Stephano Iunio Bruto Celta auctore (1579). J. Brutus ist pseudonym für Du-Plessy-Mornay (vgl. Weill, Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion, Paris 1891, 109).
[5] Two treatises on government (1689).
[6] Discourses concerning government (1698).
[7] Du contrat social (1762), I, 4. [8] Ebd. I, 8. [9] Ebd. I, 6.

Aus den angegebenen Grundsätzen folgt: 1) Die Souveränität ist ein Attribut des Allgemeinwillens und unveräußerlich, und der Souverän, welcher notwendig eine Kollektivperson sein muß, kann nur durch sich selbst vertreten werden; denn der Wille kann nicht auf einen andern übertragen werden. 2) Die Souveränität ist unteilbar, weil der Allgemeinwille, in dem die Souveränität besteht, nur der Wille des ganzen (moralischen) Körpers sein kann. 3) Der Allgemeinwille kann nicht irren, er ist immer recht und auf das Gemeinwohl gerichtet, weil das Volk nur das ihm Zuträgliche zu wollen vermag[1].

Im Sinne Rousseaus ist der Allgemeinwille (volonté générale) zu unterscheiden vom Willen aller (volonté de tous). Der erstere berücksichtigt immer das Gemeinwohl, der letztere nicht. Und was ist der Allgemeinwille? Die Differenz, welche übrig bleibt, wenn von den sich bekämpfenden Willen aller die sich ausgleichenden positiven und negativen abgezogen werden[2]. Der Allgemeinwille kann nicht auf einen besondern, sondern nur auf einen allgemeinen, gemeinsamen Gegenstand gerichtet sein, und seine darauf gerichtete Betätigung ist das Gesetz[3]. Weil dieses notwendig vom Allgemeinwillen ausgeht, so ist der König als Glied des Staates dem Gesetz unterworfen, und dasselbe kann nie ungerecht sein, weil niemand sich selbst Unrecht zufügen kann. Da ferner nur die Republik ein von Gesetzen regierter Staat ist, so ist jede rechtmäßige Regierungsform republikanisch.

Die gesetzgebende Gewalt kommt notwendig dem ganzen Volke zu, die Exekutivgewalt dagegen muß in einem besondern Träger sich finden, der im Namen und Auftrag des Volkes die Gesetze ausführt. Die Regierenden empfangen nicht selbständige Gewalt, sondern sind bloß Angestellte, denen das Volk seine Gewalt anvertraut, damit sie dieselbe in seinem Namen ausüben; deshalb kann das Volk die Gewalt der Regierung nach Belieben beschränken oder zurücknehmen.

Sobald das ganze Volk versammelt ist, wird die Exekutivgewalt suspendiert und hört die Gewalt der Regierung auf. Die sogenannten Volksvertreter sind nicht eigentliche Vertreter oder Repräsentanten des Volkes, sondern seine Beauftragten oder Kommissäre, welche kein endgültiges Gesetz erlassen können. Ein vom Volk nicht gebilligtes Gesetz ist ungultig. Auch wenn das Volk eine monarchische oder aristokratische Regierung einsetzt, verzichtet es nicht auf seine Gewalt, die Fürsten oder Beamten beliebig zur Verantwortung zu ziehen und abzusetzen[4].

II. Kritik der Vertragstheorie. Daß diese Theorie mit ihrer Annahme eines gesetzlosen Naturzustandes, dem die Menschen durch einen freien Vertrag ein Ende machten, auf einer unhaltbaren Voraussetzung ruht, geht schon aus unsern Ausführungen über die Naturnotwendigkeit des Staates hervor. Wenn ferner Rousseau den Staatsvertrag als die Quelle von Recht und Pflicht überhaupt ansieht, so ist diese Ansicht ganz offenbar unrichtig, wie wir schon an anderer Stelle

[1] Du contrat soc., II, 2—3. [2] Ebd. II, 4. [3] Ebd. II, 6.
[4] Ebd. III, 15—18.

dargetan (I, 538). Niemand kann sich durch Vertrag zu etwas verpflichten, wenn nicht schon die natürliche Rechtspflicht, die eingegangenen Verträge zu halten, vorausgesetzt wird.

Doch nehmen wir an, der Staatsvertrag sei einst rechtskräftig eingegangen worden. Was verpflichtet *uns heute*, den ehemals abgeschlossenen Staatsvertrag anzuerkennen? Können wir ihn nicht mit demselben Rechte wieder rückgängig machen, mit dem man ihn abgeschlossen? Wollte man entgegnen, man müsse den Vertrag halten, weil es zum Wohl der menschlichen Gesellschaft notwendig sei, so gibt man damit zu, daß der Vertrag jedenfalls nicht die einzige und letzte Grundlage der Staatsgewalt sei, und es kehrt gleich die Frage wieder, woher nimmt die Gesellschaft das Recht, von uns zu fordern, was zu ihrem Wohle notwendig ist[1]?

Man beruft sich auf den allgemeinen Volkswillen oder auf das souveräne Volk? Aber wer ist dieses souveräne Volk? Wir haben von demselben abzuziehen das gesamte weibliche Geschlecht, also gut die Hälfte der Staatsangehörigen; denn wenigstens bis heute besitzen die Frauen in den meisten Staaten noch nicht die politischen Rechte. Wir haben ferner abzurechnen die jungen Leute bis zu einem gewissen Alter. Daß die Verbrecher, die Ehrloserklärten, die Schwach- und Irrsinnigen nicht zum „souveränen Volke" zu zählen sind, versteht sich von selbst. Vielleicht ist der Genuß politischer Rechte noch an weitere einschränkende Bedingungen geknüpft, z. B. an die Geburt im Lande, an die Naturalisation, an einen längeren Aufenthalt am Wahlort u. dgl. Was bleibt noch übrig? Ein verhältnismäßig geringer Bruchteil des gesamten Volkes. Aber auch dieser bildet nicht das souveräne Volk. Denn wer hätte es je erlebt, daß die Gesamtheit aller politisch Vollberechtigten in einem Lande auch nur in *einer* Frage eines Sinnes gewesen wäre? Wir haben also von dem genannten Bruchteil eine größere oder geringere Minderheit auszuscheiden. Ja wenn mehrere Parteien vorhanden sind und bei Abstimmungen die relative Mehrheit entscheidet, so kann es geschehen, daß eine Minorität aller Stimmberechtigten den Ausschlag gibt. Dieser bleibende Rest ist das souveräne Volk, welches der übrigen Bevölkerung seinen Willen vorschreibt. Wer verpflichtet nun die Gesamtheit der Staatsangehörigen, einem so kleinen Bruchteil sich zu unterwerfen? Woher nimmt dieser seine Souveränität? Wird man vielleicht sagen, er erhalte sie vom allgemeinen

[1] *Jellinek* meint, Rousseau wolle durch seinen Vertrag nicht „den bestehenden Staat erklären, sondern den dem Wesen des Menschen entsprechenden Staat aufzeigen und rechtfertigen" (Allgemeine Staatslehre, 211). Aber es ist doch Rousseaus Ansicht: *nur derjenige* Staat könne legitim sein, der auf dem Gesellschaftsvertrag beruhe. Wer also nicht annimmt, daß die bestehenden Staaten tatsächlich durch einen solchen Vertrag zustandegekommen oder wenigstens nachträglich anerkannt worden sind, der muß ihnen nach Rousseau jede Legitimität absprechen. Denn nicht ein bloß gedachter, sondern nur ein *wirklich eingegangener* Vertrag konnte die bestehenden Staaten legitim machen.

Volkswillen? Aber mit dieser Antwort würden wir uns in einem Kreise bewegen. Der allgemeine Volkswille ist ja, wie gezeigt, eben der Wille dieses Bruchteils der Bevölkerung.

b) Läßt man die Staatsgewalt durch einen Vertrag als ihre letzte Ursache entstehen, so gelangt man notwendig entweder zum unerträglichen Absolutismus oder zur unveräußerlichen Volkssouveränität. Man muß es entweder mit Hobbes oder mit Rousseau halten, einen Mittelweg gibt es nicht. Denn entweder tritt der einzelne seine Gewalt an die Gesamtheit ab, ohne sie wieder zu erhalten, dann ist die Staatsgewalt genau so, wie Hobbes sie annimmt: absolut, unbeschränkt. Oder man nimmt an, der einzelne behalte seine Gewalt, oder was auf dasselbe hinauskommt, erhalte von der Gesamtheit so viel zurück, als er ihr hingibt, die Lage aller sei demnach nach dem Vertrage die gleiche, wie sie vor dem Vertrage gewesen, dann hat man entweder gar keinen Staat oder die Volkssouveränität im Sinne Rousseaus Dann ist jede Regierung — und zwar von Rechts wegen — den Launen des großen Volkshaufens preisgegeben.

c) Ganz unhaltbar ist auch die Behauptung Rousseaus, die souveräne Gewalt könne das Volk nicht auf einen Fürsten übertragen, denn, meint er, der Wille läßt sich nicht übertragen. Das ist wahr, wenn vom Willen im *physischen* Sinne die Rede ist. Darum handelt es sich aber in unserer Frage nicht. Es handelt sich um das *Recht* der Selbstbestimmung. Und warum sollte dieses nicht übertragbar sein? Oder wird man sich darauf berufen, daß die Staatsgewalt zum Wohle des gesamten Volkes da ist? Aber daraus, daß das Volk der Zweck der Staatsgewalt ist, folgt nicht notwendig, daß es ihr Träger sein müsse. Die hausväterliche Gewalt ist zum Wohl der ganzen Familie da, und doch nur im Vater, keineswegs in der ganzen Familie.

### III. Ursprung der Staatsgewalt aus Gott.

Auf den Volkswillen läßt sich keine Staatsgewalt gründen, wie sie der Auffassung aller vernünftigen Menschen und dem Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft entspricht. Wir müssen also eine andere Quelle und Grundlage derselben suchen, und diese kann keine andere sein als der uns durch die *natürlichen Verhältnisse erkennbare Wille Gottes*.

1. Gott, der Urheber der Natur, will, daß die Menschen im Staate leben, weil dies zu ihrer gebührenden Erhaltung und Entwicklung notwendig ist, wie wir gezeigt haben. Also will er auch alles, was zum Staate erforderlich ist. Dazu gehört aber die Staatsgewalt. Wer den Zweck will, muß auch das dazu erforderliche Mittel wollen.

2. Die Staatsgewalt kommt aber — wenn wir sie in sich und abgesehen von ihrem Träger betrachten — nicht bloß irgendwie von Gott, wie jedes irdische Recht, sondern sie hat Gott zum unmittelbaren Urheber. Der Schöpfer der Natur verleiht sie unmittelbar aus sich ohne Dazwischenkunft eines menschlichen Willens, allerdings nicht durch übernatürliche Offenbarung, sondern als notwendige Folgerung aus Verhältnissen, die von ihm gewollt sind.

a) Der unmittelbare Ursprung der Staatsgewalt aus Gott ergibt sich schon daraus, daß, sobald die Menschen sich zu Staaten vereinigen, die öffentliche Gewalt vorhanden ist und von den Gliedern des Staates gar nicht verhindert werden kann. Mögen sie wollen oder nicht, es muß eine Staatsgewalt geben. Gleichwie das Dasein der Kinder nur die notwendige Bedingung zur Entstehung der väterlichen Gewalt ist und das Naturgesetz unter Voraussetzung dieser Bedingung unmittelbar dem Vater die Gewalt über seine Kinder verleiht, so ist auch die dauernde Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls nur die Voraussetzung, unter der das Naturrecht unmittelbar aus sich die Staatsgewalt dem dazu bezeichneten Träger verleiht.

b) Auch der Umstand, daß die in der Staatsgewalt enthaltenen Befugnisse unveränderlich sind, beweist den unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt aus Gott. Wenn sich mehrere frei zu einer Handels- oder Industriegesellschaft vereinigen, so können sie den Umfang der gesellschaftlichen Autorität beliebig einschränken oder ausdehnen oder auch die Autorität ganz aufheben und dadurch die Gesellschaft auflösen. Der Staat dagegen ist eine von Gott gewollte, notwendige Anstalt und hat auch einen durch die Natur vorgezeichneten Zweck, folglich muß er auch alle zu diesem Zweck notwendigen Befugnisse haben. Gott würde unweise handeln, wenn er den Staat zu einem bestimmten Zwecke wollte, ohne ihm die dazu nötige Gewalt zu verleihen. Von diesen notwendigen Befugnissen können die Mitglieder des Staates, auch wenn sie es beschlössen, kein Jota wegnehmen. Sie mögen diese Gewalt auf verschiedene Träger verteilen und dem einen Beamten mehr, dem andern weniger zuteilen, aber die Gewalt in sich, d. h. nach ihrem wesentlichen durch ihren Zweck bestimmten Umfange, bleibt innerhalb der natürlichen Ordnung immer dieselbe.

c) Die in der Staatsgewalt eingeschlossenen Befugnisse sind zum Teil derart, daß sie nur unmittelbar von Gott herrühren können. So hat sie nach allgemeiner Ansicht das Recht der Kriegserklärung, das Recht, selbst mit dem Tode zu bestrafen, das Recht, richterliche Entscheidungen mit verpflichtender Kraft zu geben u. a.: lauter Rechte, welche die einzelnen Individuen nicht haben, also auch der Staatsgewalt nicht verleihen können.

### IV. Einwendungen und Mißverständnisse.

1. Manche nennen die Herleitung der Staatsgewalt aus Gott „theologisch" und glauben sie damit gründlich widerlegt zu haben. Wir könnten zunächst antworten: Was wahr ist, wird nicht falsch, weil es theologisch ist. Es ist aber auch ganz unrichtig, daß unsere Beweisführung theologisch sei. Wir bauen nur auf Grundsätze und Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft unabhängig von jeder übernatürlichen Offenbarung mit Sicherheit zu erkennen vermag. Übrigens haben wir das Schlagwort „theologisch" schon an anderer Stelle (I, 104 A.) gekennzeichnet.

Wir gründen die Staatsgewalt nicht auf die übernatürliche Offenbarung. Gleichwie wir aus der Natur der Verhältnisse schließen, daß der Schöpfer die Erziehung der Kinder durch die Eltern will und ihnen deshalb auch die nötige Vollmacht, die elterliche Gewalt, verleihen mußte: so schließen wir aus der Natur des Menschen, daß er von Gott zum staatlichen Leben bestimmt ist, daß mithin Gott auch das zum Bestande des Staates notwendige Mittel, die staatliche Autorität, wollen mußte. Aus der Natur der Verhältnisse lesen wir gewissermaßen den Willen, die Absichten des Urhebers der Natur heraus. Jeder vernünftige Mensch, welcher den Zweck will, will auch das dazu nötige Mittel. Sollte es bei dem unendlich Weisen anders sein?[1]

2. Konst. Frantz meint[2]: „Den göttlichen Willen müssen wir der ganzen Schöpfung zugrunde legen, und eben deswegen kann er nicht zur Erklärung einer einzelnen besonderen Erscheinung dienen, wie es der Staat ist. Berufen wir uns gleichwohl in einzelnen Erscheinungen auf den göttlichen Willen, wie es im Leben so häufig geschieht, so ist dies eine Empfindung der Andacht, nicht ein Akt des Erkennens, indem vielmehr durch solche Berufung auf den göttlichen Willen jede weitere Untersuchung abgeschnitten wird."

Frantz bleibt sich nicht konsequent. Von der Ehe behauptet er, sie beruhe auf göttlicher Stiftung, sie sei durch die Erschaffung des Menschen gegründet worden, weil sie sich notwendig aus ihr ergebe. Wenn man in bezug auf die Ehe und die Familie so schließen kann, warum nicht auch in bezug auf den Staat? In der Tat, wenn man schon aus den Werken der Menschen ihre Gedanken und Absichten oft mit Sicherheit erschließen

[1] Jellinek (Allgemeine Staatslehre, 218) schreibt, nach der religiösen Theorie enthalte „der den Staat gründende göttliche Willensakt" „die sittliche Forderung an den einzelnen, ihn anzuerkennen". Als ob Gott unmittelbar den Staat gründete und dann verlangte, daß man ihn anerkenne! Das ist eine ganz unzulässige Auffassung.

[2] Die Naturlehre des Staates (1870), 14.

kann, warum sollte man nicht mit unvergleichlich höherem Recht aus den Werken der unendlichen Weisheit ihre Gedanken und Absichten mit Sicherheit erkennen können?

3. Ad. Lasson[1] erblickt in der Theorie von dem göttlichen Recht der Obrigkeit eine „Gefahr von der allerernstesten Art, wegen deren man allen Grund hat, gegen sie auf der Hut zu sein". Sie sei von jeher dazu mißbraucht worden, die Obrigkeit als eine Art von Stellvertreterin Gottes mit göttlichen Attributen bekleidet erscheinen lassen und sie damit der Rechtsordnung ausdrücklich zu entheben, woraus dann folge, die Obrigkeit habe insofern „an der göttlichen Allmacht teil, als sie könne, was sie wolle[2]".

Aber folgt denn daraus, daß die öffentliche Gewalt aus Gott stammt und eine Teilnahme an der Regierungsgewalt Gottes ist, der Träger derselben dürfe sich göttliche Allmacht beilegen und tun, was er wolle? Keineswegs. Die Gewalt ist ihm nur verliehen zum Zweck des Gemeinwohls, und sie ist nicht größer und nicht geringer, als dieser Zweck erheischt. Lasson meint, die Lehre vom göttlichen Ursprung der Staatsgewalt lasse sich mißbrauchen. Aber was läßt sich nicht mißbrauchen? Man darf sein Urteil über eine Sache nicht nach zufälligen Mißbräuchen bilden.

4. Auch Bluntschli will nicht, daß man den Staat als eine von Gott gewollte Anstalt und die Staatsgewalt als von Gott verliehen ansehe. Er erkennt zwar an, daß diese Anschauung auch von den Griechen und Römern geteilt wurde, die kein Staatsgeschäft von irgendwelcher Bedeutung ohne vorheriges Gebet und Opfer unternahmen; ebenso gilt es ihm als selbstverständlich, daß das Christentum den Staat nicht außerhalb der göttlichen Weltregierung zu denken vermöge; aber, meint er, so würdig diese Ansicht, so darf doch nicht übersehen werden, „daß dieselbe religiös, nicht politisch ist, und daß sie gerade darum, wenn sie zum politischen Staatsprinzip erhoben und als Rechtssatz gehandhabt wird, leicht Irrtümer und Mißbräuche veranlaßt und beschönigt[3]".

Also deshalb soll der Grundsatz, daß die Staatsgewalt von Gott komme, in der Politik nicht gelten, weil er religiös sei! Das heißt doch wohl annehmen, in der Politik genüge es, daß etwas religiös sei, um

[1] System der Rechtsphilosophie, 307.

[2] Lasson sagt: „Dagegen ist für die Römisch-Katholischen der göttliche Ursprung der Obrigkeit eins und dasselbe mit der Verleihung der obrigkeitlichen Gewalt durch den Papst, den Stellvertreter Christi." Wir führen diese Worte nur zum Belege dafür an, welche unglaubliche Unkenntnis katholischer Lehren sich auch in den wissenschaftlichen Werken vieler Akatholiken breit macht.

[3] Die Lehre vom modernen Staat, I, 328.

falsch zu sein, oder das ganze öffentlich-rechtliche, politische Leben habe mit der Religion nichts zu schaffen! Was soll es ferner heißen, dieser Grundsatz sei religiös? Das kann doch nur bedeuten, er besage, Gott sei der Urheber dieser Gewalt, und diese habe dementsprechend von ihm auch ihren Zweck und ihre Schranken. Wenn man das „religiös" in diesem Sinne auffaßt, dann ist die Staatsgewalt allerdings religiös, dann ist aber auch der ganze Mensch religiös, und sein Leben von der Wiege bis zum Grabe ist religiös. Der Mensch ist von Gott und für Gott geschaffen. Ebenso ist auch die ganze Gesellschaft religiös, weil der Dienst und die Verherrlichung Gottes ihr höchstes Ziel ist wie aller andern geschaffenen Dinge. In dem Sinne kann der Ausdruck religiös nur diejenigen erschrecken, welche ängstlich alles fliehen, was an Gottes Herrschaft über das Menschengeschlecht erinnert.

Die Herleitung der Staatsgewalt aus dem göttlichen Willen hindert die Menschen nicht, den Staat selbständig und in den verschiedensten Formen auszubilden oder die republikanische Staatsform ebensogut zu billigen wie die monarchische. Die gegenteilige Behauptung Bluntschlis beruht auf einer Verwechslung der Staatsgewalt mit ihrem Träger. Kein Besonnener behauptet, Gott bezeichne allgemein unmittelbar die Träger der Staatsgewalt; nur die Staatsgewalt selbst kommt unmittelbar von ihm. Damit wird auch die Behauptung Bluntschlis hinfällig, unsere Ansicht führe leicht zur Annahme, daß Gott einzelne bevorzugte Menschen über die Beschränktheit der menschlichen Natur emporhebe und gewissermaßen zu Halbgöttern für die Erde bestelle.

5. Rob. v. Mohl[1] führt die „Theokratie" gegen den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt ins Feld. Unter Theokratie versteht man ein Reich, dem Gott seine Verfassung durch übernatürliche Offenbarung gegeben und das er selbst unmittelbar in besonderer Weise leitet. Eine solche Theokratie bildete im Alten Bunde das auserwählte Volk. Im Neuen Bunde gibt es, wenn wir etwa von der katholischen Kirche absehen, keine Theokratien; die Staaten und die Familien können nicht als Theokratien bezeichnet werden, obwohl sie im allgemeinen kraft göttlichen Willens bestehen und eine ihrem Zweck entsprechende Gewalt haben. Denn von einer direkten Erschaffung oder Stiftung der Staaten oder Familien, von einer unmittelbaren Leitung derselben durch Gott kann keine Rede sein. Ebenso kann nur Unkenntnis von der Theorie des göttlichen Ursprungs der Staatsgewalt Veranlassung nehmen, sich über „Priesterherrschaft" zu ereifern. Welchem Familienvater fiele es ein, seine Gewalt durch die „Priesterherrschaft" bedroht zu sehen, weil man ihm sagt, er habe die Autorität über seine Kinder nicht von den Menschen, sondern von Gott?

[1] Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, I (1855), 253, und desselben Enzyklopädie der Staatswissenschaften [2], § 42.

### V. Nähere Erklärung der Staatsgewalt.

Auf Grund unserer bisherigen Ausführungen können wir jetzt den Begriff der Staatsgewalt genauer bestimmen. Dieselbe ist die *Gesamtheit der Befugnisse, die notwendig sind, um den Staat wirksam zu seinem Ziele zu führen.* Natürlich dürfen diese Befugnisse nicht als lose nebeneinander liegend gedacht werden, sie sind *innerlich und organisch miteinander verbunden* und bilden so eine einzige Gewalt. Daraus folgt auch, daß, wenn die Staatsgewalt auf mehrere Träger verteilt ist, einer die höchste Gewalt haben muß. Jedoch braucht dieser Träger nicht eine physische Person zu sein.

Man kann auch die Staatsgewalt definieren als *das Recht, die Glieder des Staates zur Mitwirkung an der Erreichung des Gemeinwohls zu verpflichten.* In diesem Recht ist nicht nur die Befugnis, zu gebieten, sondern auch die, zu verbieten und zu strafen, enthalten, soweit es das Gemeinwohl erheischt.

Eine merkwürdige Auffassung vertritt *Tancrède Rothe*[1]. Die Staatsgewalt gilt ihm nur als „die Gewalt, Menschen in bezug auf ihr gemeinsames physisches und moralisches Wohl zu zwingen, ohne für gewöhnlich einer höheren Autorität derselben Art unterworfen zu sein"[2]. Der Nachdruck liegt auf dem Worte *zwingen.* Es ist nicht die Staatsgewalt, welche aus sich und *direkt* die Glieder des Staates verpflichtet, sondern das natürliche Gebot der Liebe und der gegenseitigen Unterstützung; nur *indirekt* verpflichtet die Obrigkeit, indem sie die Zwangsgewalt besitzt und durch ihre allgemeinen Vorschriften zum Zweck des Gemeinwohls die Bedingung setzt, unter der die Pflicht des natürlichen Sittengesetzes eintritt.

Rothe bleibt sich aber nicht folgerichtig. Während er anerkennt, in der Gewalt des Vaters über seine Kinder sei die Befugnis eingeschlossen, direkt zu befehlen und sie im Gewissen zu verpflichten[3], bestreitet er dieses Recht der staatlichen Obrigkeit. Nun aber haben alle diese Gewalten dieselbe naturrechtliche Grundlage. Wie wir aus der Notwendigkeit einer Autorität für das elterliche Verhältnis auf das Dasein derselben schließen und sie als von Gott angeordnet erkennen: so schließen wir auch aus der Notwendigkeit einer Autorität für den Staat auf ihr Vorhandensein. Warum sollten wir dieser Autorität nicht in gleicher Weise das Recht zu-

[1] In seinem Werke: Traité de droit naturel théorique et appliqué, I, Paris 1885, 274 ff.

[2] Ebd. 276: Le pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun tant physique que moral, sans être ordinairement subordonné à une autorité supérieure de même ordre.

[3] Ebd. 277.

schreiben, direkt verpflichten zu können, da doch der Staat ebensogut von Gott gewollt ist als die Familie? Und in der Tat, wer sich gegen die rechtmäßige staatliche Autorität auflehnt, widersetzt sich der Anordnung und dem Willen Gottes, auch abgesehen von dem Naturgesetz der Nächstenliebe.

In der Ansicht Rothes ließe sich auch kaum behaupten, die obrigkeitliche Gewalt komme von Gott. Denn nicht jede (physische) Gewalt, andere zu zwingen, kommt von Gott. Wenn z. B. ein Land ungerecht unterjocht wird, so kann man nicht sagen, diese Gewalt sei von Gott geordnet, obwohl auch in diesem Falle es für die Unterdrückten Pflicht sein kann, den Gesetzen des Usurpators zu gehorchen. In diesem Ausnahmefalle trifft zu, was Rothe als allgemeines Prinzip hinstellt, nämlich, daß nicht der Wille des Usurpators, sondern das Naturgesetz unmittelbar zur Beobachtung der Gesetze verpflichtet[1].

Nach Rothe kann es auch keinen Unterschied zwischen eigentlich streng verpflichtenden und reinen Strafgesetzen geben. Denn in beiden Fällen verpflichtet das Naturgesetz der gegenseitigen Hilfe in gleicher Weise. Ja die Strafgesetze würden nach Rothe sogar strenger verpflichten, weil eine größere Strafe und folglich eine größere Gefahr für den Übertreter vorhanden ist. Ebenso wäre es unnütz, nach der Absicht des Gesetzgebers zu forschen, ob er unter schwerer oder läßlicher Sünde oder gar nicht habe verpflichten wollen. Denn auch das letztere ist möglich, wie Rothe wohl aus der Geschichte der religiösen Orden wissen wird. Endlich kann in der Annahme Rothes von einem eigentlichen Ungehorsam gegen die staatliche Obrigkeit nicht mehr die Rede sein. Der Gehorsam bezweckt die Unterwerfung des Untergebenen unter den rechtmäßigen Willen des Obern, und Ungehorsam ist dann vorhanden, wenn man den vom Obern kraft seiner Autorität geäußerten Willen und damit auch wenigstens virtuell seine Autorität mißachtet. Davon könnte aber in der gegnerischen Ansicht nicht die Rede sein, da der Obere aus sich kein Recht hat, Unterwerfung zu verlangen.

## Zweiter Artikel.

### Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des Staates.

### § 1. Die historischen Entstehungsformen.

Wir wissen bereits, daß der Staat seiner Art nach in der Natur des Menschen die allgemeine und entfernte Ursache hat und sich notwendig aus ihr ergibt. Aber welches sind die nächsten und unmittelbaren Ursachen desselben? Aus der Natur als ihrer gemeinsamen Quelle können die Staaten nur durch Vermittlung bestimmter Tatsachen entstehen. Gleichwie die Ehe zwar im allgemeinen not-

[1] Vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 104, a. 6 ad 3.

wendig aus der Natur als ihrer entfernten Ursache entspringt, aber in jedem einzelnen Fall durch eine konkrete Tatsache, den Ehevertrag, ins Dasein tritt: so kann auch der Staat in jedem einzelnen Fall nur durch bestimmte Tatsachen entstehen, und wir befinden uns jetzt vor der Frage, welches diese Tatsachen seien, denen der Staat unmittelbar sein Dasein verdankt.

Diese Frage hat aber selbst wieder eine doppelte Seite. Der Staat besteht erstens aus einer örtlich vereinigten Menge von Familien, zweitens aus dem gemeinschaftlichen moralischen Band, das dieselben zur Einheit zusammenfaßt. Das erstere Element bildet gewissermaßen den Stoff, das zweite die Form des Staates. Eine bloße Ansammlung von Familien an demselben Ort ist noch kein Staat. Zum Staat wird sie erst, wenn ein gemeinschaftliches Band von Pflichten und Rechten in bezug auf das Gemeinwohl sie umschlingt und so zu einer moralischen Person zusammenfaßt.

Dieses allen gemeinsame Band im Staate ist die Pflicht der legalen Gerechtigkeit (I, 359), kraft deren alle Glieder gehalten sind, zum Wohl der Gesamtheit, soweit notwendig, beizutragen, und das dieser Pflicht entsprechende Recht der Gesamtheit, von den Gliedern das zum Gemeinwohl Notwendige zu fordern[1]. Mit diesem Recht der Gesamtheit hängt unzertrennlich zusammen die öffentliche Gewalt, d. h. das Recht, den Gliedern im einzelnen vorzuschreiben, wie sie zum Gemeinwohl mitwirken sollen.

Den beiden Bestandteilen des Staates entsprechend kann man erstens fragen: Durch welche Tatsachen wurden ursprünglich viele Familien an demselben Ort vereinigt? Zweitens: Durch welche weitere Tatsachen entstand das gegenseitige Band der legalen Gerechtigkeit, welches diese Familien zu einem moralischen Körper vereinigte? Wegen des notwendigen Zusammenhanges zwischen der gegenseitigen Pflicht der legalen Gerechtigkeit und der öffentlichen Gewalt kann man die zweite Frage auch so stellen: Wie entstand in den örtlich vereinigten Familien eine gemeinschaftliche höchste Autorität, welche befugt war, allen das zum Gesamtwohl Notwendige vorzuschreiben?

Die zweite dieser beiden Fragen — die schwierigere — soll im folgenden Paragraphen zur Erörterung kommen. Die erste Frage dagegen: welche Tatsachen haben ursprünglich viele Familien dauernd an demselben Ort vereinigt, können wir kurz abmachen, weil sie, genau genommen, eher geschichtlich als philosophisch ist. Rein abstrakt betrachtet, lassen sich viele Tatsachen ausdenken, welche eine Anzahl Familien an

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 58, a. 5 et 6. Costa Rossetti, Phil. mor., 542 ff.

denselben Wohnsitz zusammenzuführen vermochten. So konnten sich mehrere Familien allmählich nebeneinander an demselben Orte *ansiedeln*, wie dies in Nordamerika vorkam. Ebenso konnte sich eine Anzahl Familien allmählich um irgendeine mächtigere Familie scharen, um von ihr Schutz und Unterstützung zu erlangen. An anderen Orten mag die örtliche Vereinigung durch *Gewalt* zustande gekommen sein, z. B. durch Unterjochung oder Gefangennahme.

Die Hauptursache aber war wohl die *Abstammung von demselben Elternpaare*. Sobald die Söhne desselben Vaters sich verheirateten, konnten sie in den meisten Fällen nicht mehr im väterlichen Hause bleiben, sondern gründeten ihr eigenes Heim neben dem Hause des Vaters. Diese neuen Niederlassungen waren gewissermaßen Kolonien des Vaterhauses. Nach einer Generation wiederholte sich derselbe Prozeß. Solange dieselbe Gegend für alle genügenden Unterhalt bot, bewirkte die gegenseitige Zuneigung und Hilfsbedürftigkeit wohl in den meisten Fällen, daß Kinder und Enkel in der Nähe des Stammvaters ihre Wohnsitze aufschlugen. Allmählich wuchsen diese Häuser zu einem Weiler, einem Dorf, einer Stadt an. So schildern uns, wie wir schon vernommen (S. 474 f.), Aristoteles und Cicero die gewöhnliche Entstehungsart der kleinen Gemeinwesen, die allmählich durch Kriege oder Verträge zu größeren Staaten anwuchsen.

Die Urgeschichte, wie sie uns in den kurzen Schilderungen der Genesis entgegentritt, scheint diese Auffassung zu bestätigen. Schon der älteste Sohn der Stammeltern des Menschengeschlechtes, Kain, erbaute eine Stadt, die er nach seinem Sohne Henoch benannte (Gn. 4, 17). Natürlich darf man hier nicht an eine moderne Großstadt denken. Sehr wahrscheinlich war diese Stadt nicht die einzige vor der Sündflut erbaute. Städte konnten um so leichter entstehen, als die Patriarchen ein hohes Alter erreichten und am Ende ihres Lebens eine sehr zahlreiche Nachkommenschaft um sich versammelt sahen. Die frühe Gründung vieler Städte wird fast zur Gewißheit, wenn man erwägt, daß schon die ersten Menschen Ackerbau und Viehzucht trieben (Gn. 4, 2) und unter ihren frühesten Nachkommen geschickte Handwerker erwähnt werden (Gn. 4, 22). Wir brauchen zwar nicht anzunehmen, die ersten menschlichen Geschlechter hätten auf einer sehr hohen Kulturstufe gestanden, aber anderseits dürfen wir uns dieselben auch nicht in einem Zustand völliger Verwahrlosung und Wildheit vorstellen. Auch was wir von der Lebensgeschichte Noes und seiner Zeitgenossen vor der Sündflut lesen (Gn. 6, 1—4, Mt. 24, 37—38), beweist, daß die Menschen nicht isoliert lebten und gerade dadurch zu den gröbsten Ausschweifungen Gelegenheit erhielten.

Noch deutlicheren Einblick in die Entstehung der ersten Staaten gewähren uns die Schilderungen der Zeit unmittelbar nach der Sündflut. Noe trieb Ackerbau und pflanzte Weinberge (Gn. 9, 20), und seine verheirateten Söhne lebten bei ihm (Gn. 9, 22). Unter ihren Nachkommen wird besonders Nimrod

erwähnt, der Babylon und Assur, Ninive und Resen, die „große Stadt" zwischen Ninive und Chale, erbaute (Gn. 10, 10—12). Später sehen wir diese Städte durch Eroberungen, Unterjochung sich ausdehnen, bis sie selbst wieder durch ähnliche Ursachen untergehen und andern Staaten Platz machen. Auch durch Auswanderung und Kolonisation bilden sich neue Städte, die zu Macht und Reichtum gelangen und schließlich durch Lostrennung vom Mutterlande selbständige Staaten werden.

## § 2. Die rein privatrechtliche Auffassung des Staates.

Schwieriger ist die Frage: Durch welche Tatsachen entstand in dieser am selben Ort vereinten Familienmenge das Band der legalen Gerechtigkeit und die öffentliche Autorität? Oder, was dasselbe ist, wie wurde die Vielheit der Familien zu einem rechtlichen Ganzen? (S. 494.)

Wir übergehen die Ansicht derjenigen, nach welchen alles tatsächlich Bestehende auch zu Recht besteht und jeder, dem es glückt, andere zu vergewaltigen auch das Recht hat, sie zu regieren. Diese Theorie der vollendeten Tatsachen ist im Grunde gleichbedeutend mit der Leugnung jedes Rechts.

Rein privatrechtlich suchten A. Fouillée und K. L. v. Haller den Staat zu konstruieren.

1. A. Fouillée[1] läßt den Staat durch bloßes allmähliches Anwachsen und Ineinandergreifen der verschiedenartigsten privatrechtlichen Beziehungen entstehen. Sowie die Zahl der zusammenwohnenden Familien zunimmt, mehren sich auch die gegenseitigen Rechtsverhältnisse in bezug auf Verwandtschaft, Vermögensbesitz, geschäftliche Beziehungen, und zwar stets auf Grund von Privatverträgen. Diese Rechtsverhältnisse werden immer verwickelter und verschlungener, wie die Fäden eines verworrenen Knäuels, die sich kaum mehr trennen lassen; sie umschlingen auch eine immer größere Zahl von Familien. Eine solche durch tausenderlei privatrechtliche Beziehungen verbundene und unabhängige, d. h. keiner höheren Autorität unterworfene Menge ist ein Staat.

2. Das ist im wesentlichen dieselbe Theorie, die schon früher und mit größerem Scharfsinn K. L. v. Haller aufgestellt hatte[2]. Doch ging

[1] Revue des Deux Mondes, XXXII (1879), 759.

[2] Zuerst in seinem „Handbuch der allgemeinen Staatenkunde", dann eingehender in seinem Hauptwerke „Restauration der Staatswissenschaft" [2], 6 Bde., Winterthur 1820—1825. Es ist ein bleibendes Verdienst Hallers, daß er die willkürliche Naturstandstheorie im Sinne von Hobbes und Rousseau mit ihrem künstlichen Staatsvertrag gründlich überwunden und dadurch einen Umschwung in der Theorie über die Entstehung der Staaten hervorgerufen hat. Anfangs ein gefeierter Rechtslehrer, wurde er seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche (1821) der Gegenstand der gehässigsten Angriffe. Seine Vaterstadt Bern stieß ihn aus allen Ämtern und

letzterer von einem ganz anderen Standpunkt aus. Er glaubt, die wahre Grundlage des Staates sei nicht in einem Vertrage zu suchen, sondern in dem „großen, unzerstörbaren Naturgesetz, daß nur der Überlegene, der Mächtigere herrschen soll, oder, um uns bestimmter auszudrücken, daß da, wo Macht und Bedürfnis zusammentreffen, ein Verhältnis entsteht, kraft welchem der ersteren die Herrschaft, dem letzteren die Abhängigkeit und Dienstbarkeit zuteil wird, das aber deswegen nicht minder der Gerechtigkeit gemäß und zu beiderseitigem Vorteil abgeschlossen ist“[1].

Man würde Haller unrecht tun, wollte man behaupten, er verteidige das Recht des Stärkeren; denn die natürliche Macht und Überlegenheit, die Herrschaft, welche die Natur gibt, ist wohl zu unterscheiden von der schädlichen Gewalt oder dem Mißbrauch der Überlegenheit[2]. Gleichwie beim Eigentumserwerb die Überlegeneren und Gescheiteren die andern überflügeln, ohne deswegen gegen das Gesetz der Liebe und Gerechtigkeit verstoßen zu müssen, so ist es nach Haller auch beim Erwerb der höchsten obrigkeitlichen Gewalt, welche *nicht wesentlich von andern Privatrechten verschieden ist, sondern bloß die Abhängigkeit von einem höheren Herrn ausschließt.*

Dieser letzte Satz enthält den Kernpunkt der Theorie. Es gibt zahlreiche Verhältnisse der Über- und Unterordnung: der Mann herrscht naturgemäß über seine Frau, der Vater über seine Kinder, der Herr über seine Diener, der Lehrer über seine Schüler usw. „Diese Verkettung und Unterordnung der menschlichen Verhältnisse, welche wir in der ganzen Welt erblicken, muß jedoch bei irgendeinem ganz Freien aufhören, der weiter niemand dient, außer Gott keinen Obern mehr über sich hat, und siehe, da, wo sich dieser Freie findet, da ist das Verband geschlossen und gekrönt, der *Staat* (das selbständige Wesen) vollendet, der *Fürst*, die höchste Gewalt, nicht durch fremden Auftrag, sondern von der Natur selbst gegeben[3].“

„Zwischen den Staaten“, so führt Haller seine Gedanken weiter aus, „und den untergeordneten, sogenannten privatgeselligen Verhältnissen, Herrschaften oder Gemeinden, z. B. zwischen einem Fürsten oder König und jedem andern begüterten Haus- oder Grundherrn, zwischen einer Republik und allen

zwang ihn, im Ausland eine Zufluchtsstätte zu suchen. Diese fand er zuerst in Frankreich, dann seit 1830 in Solothurn, wo er den Rest seiner Tage († 1854) verlebte. Haller war eine durchaus edel angelegte Natur, von glühender Wahrheitsliebe beseelt. Mit dem Irrtum zu paktieren verstand er nicht, er verfolgte ihn mit rücksichtsloser Konsequenz. Großer Scharfsinn, umfassende Belesenheit läßt sich seinen Werken nicht absprechen, aber er war zu sehr Autodidakt und ist stärker in der Kritik als im positiven Aufbau seiner Theorie. Aristoteles und die Scholastiker blieben ihm zu seinem großen Schaden fast ganz unbekannt. Aus einem falschen Grundprinzip zieht er mit unerbittlicher Logik die Folgerungen.

[1] Restauration der Staatswissenschaft, I [2], 359. [2] Ebd. 388. [3] Ebd. 448.

übrigen Kommunitäten oder Korporationen, ist in den meisten Rücksichten eine so auffallende Ähnlichkeit, daß ich kaum begreifen kann, wie sie von so wenigen Staatslehrern bemerkt worden . . . Hier wie dort, bei einem bloßen Gutsherrn wie bei einem Fürsten, findet sich ein Territorium . . . ein Kreis von Macht, über den sie sich nicht ausdehnt; hier ist Herr und Volk mit . . . Verhältnissen von Benachbarten, das sogenannte Völkerrecht im kleinen, mancherlei Diener und Beamte, Bewohner und Einsassen verschiedener Art, Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit, Administration, Finanzen usw. Setzt die Unabhängigkeit hinzu, so habt ihr die Republik vollendet. Die Souveränität besteht nach Vernunft und Erfahrung lediglich in der Unabhängigkeit, in dem zufälligen Umstand, keinen menschlichen Obern über sich zu haben und außer Gott niemand von seinen Handlungen Rechenschaft geben zu müssen[1].

Die Staaten „sind nichts anderes als ein selbständiges, d. h. für sich und durch sich selbst bestehendes geselliges Verband, vollendete und geschlossene Menschenverknüpfungen, unabhängige Dienst- und Sozietätsverhältnisse[2]". Sie haben auch „als solche (als Staaten) eigentlich gar keinen oder doch keinen gemeinschaftlichen Zweck, eben weil sie von den übrigen natürlich-geselligen Verhältnissen nur dem Grade nach verschieden sind". In allen diesen Beziehungen existiert kein gemeinschaftlicher Zweck, sondern nur eine Menge von sehr verschiedenen Privatzwecken. Der Fürst ist „nichts anderes als ein begüterter, mächtiger und eben dadurch unabhängiger Mensch" (homo locuples, potens, nemini obnoxius) oder auch ein „unabhängiger Herr"[3].

3. Diese Theorie ist im Grunde eine Leugnung des Staatsrechts. Haller bestreitet ausdrücklich das Vorhandensein eines öffentlichen Rechts; die staatlichen Beziehungen sind nur unwesentlich von andern Privatverhältnissen verschieden. Der Fürst hat keine öffentliche Jurisdiktionsgewalt zum Zweck des Gemeinwohls; er hat nur die Gewalt, die ihm als Eigentümer, Familienvater, Ehegatte zusteht, kurz, seine Gewalt ist nichts als die Summe von Privatrechten, zu denen noch die Unabhängigkeit von einer höheren Gewalt hinzukommt. Er braucht also auch bei der Ausübung seiner Befugnisse nur seine Privatinteressen wahrzunehmen.

Das sind völlig unannehmbare Folgerungen! Dem Fürsten ist seine Gewalt nicht zum eigenen Nutzen, sondern zum Wohl seiner Untergebenen verliehen; diese sind nicht seine Diener, seine Knechte, seine Schuldner oder sonst etwas, sondern seine Untertanen. Gerade da-

[1] Restauration der Staatswissenschaft, I [2], 450. [2] Ebd. 463.

[3] Ebd. 470—473. Einen ergebenen Schüler hat Haller an Al. Ugolini gefunden. Vgl. dessen Institutiones iuris socialis naturae ad usum scholarum adversus pseudojus publicum philosophicum iuxta theoriam status naturalis socialis a celeberrimo viro C. L. de Haller oppositam hypothesi status civilis fictitii, Forosempronii 1837.

durch unterscheidet sich nach Aristoteles die obrigkeitliche Gewalt vom Rechte des Herrn, der Fürst vom Tyrannen, daß die ersteren auf das Gemeinwohl abzielen, die letzteren dagegen auf das Privatwohl[1]. Nach Haller müßten die legale und austeilende Gerechtigkeit aus der Liste der Tugenden ausgemerzt werden, weil sie notwendig öffentlich-rechtliche Beziehungen voraussetzen.

Haller vermag auch nicht die Einheit des Staates zu erklären. Wir haben nach ihm ein bloßes Nebeneinander von Privatverhältnissen ohne einen gemeinschaftlichen Obern. Mag der Grundeigentümer andere unter sich haben in gewissen Dienstverhältnissen, so sind sie in andern Dingen, z. B. in bezug auf Erwerb, Aufenthalt, Verehelichung, Verträge, von ihm unabhängig, so daß er als Grundherr kein Recht hat, ihnen in dieser Beziehung Befehle (Gesetze) zu geben. Er hat auch als Grundherr kein Recht, sie für ihre Vergehen, die sie sich außerhalb des Dienstverhältnisses zu Schulden kommen lassen, zu richten und zu strafen. Denn dazu gehört eine eigentliche Jurisdiktionsgewalt, die ihm nach der Voraussetzung fehlt. Noch viel weniger kann in der Ansicht Hallers von einem Recht über Leben und Tod die Rede sein.

Wir geben gerne zu, daß überall, wo solche Privatgesellschaftsverhältnisse mit einer unabhängigen Spitze dauernd sich finden, ein Staat vorhanden ist, aber nicht auf Grund bloßer Privatrechte, sondern weil in solchen Verhältnissen tatsächlich eine öffentliche Jurisdiktionsgewalt existiert, und zwar in den Händen desjenigen, der keinen Höheren über sich hat. Aber wie dieselbe entstehe, ist damit noch nicht erklärt.

## § 3. Die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs.

Die weit überwiegende Mehrheit aller älteren Rechtslehrer läßt die einheitliche Rechtspflicht, welche die vielen Familien zur politischen Einheit zusammenfaßt, durch einen Vertrag entstehen. Doch sind unter ihnen zwei Richtungen zu unterscheiden.

Nach S. Pufendorf[2], dem schon H. Grotius[3] vorgearbeitet, ist der Vertrag die eigentliche und unmittelbare Ursache der gemeinsamen Rechtspflicht in bezug auf das Gemeinwohl. Durch zwei Verträge und ein Dekret erklärt er die Entstehung des Staates. Er denkt sich eine Menge freier und gleichberechtigter Menschen, welche einen Staat gründen wollen. Zunächst schließt jeder mit allen übrigen (sin-

[1] Ähnlich der hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 42, a. 2 ad 3): Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum principis.

[2] De iure nat. et gent. l. 7, c. 2, § 7 et 8.

[3] De iure belli et pacis I, c. 4, § 7, n. 3.

guli cum singulis) den Einigungsvertrag ab, durch den sie eine Gesellschaft zum Zweck des Gemeinwohls gründen. Zu diesem Vertrag ist die Einwilligung eines jeden wesentlich erfordert, so daß, wer nicht einwilligt, keinerlei Pflichten übernimmt, auch wenn er später mitten unter den andern zu leben fortfährt. Nach diesem ersten Vertrag faßt man einen Beschluß über die Regierungsform, d. h. man bestimmt nach Stimmenmehrheit, welche Regierungsform eingerichtet werden solle. Durch dieses Dekret werden alle verpflichtet, welche sich dem Einigungsvertrag angeschlossen, es sei denn, daß sie bei Eingehung desselben eine bestimmte Regierungsform zur ausdrücklichen Bedingung gemacht haben. Endlich werden durch einen zweiten Vertrag diejenigen bestimmt, welche die obrigkeitliche Gewalt besitzen sollen.

Obwohl Pufendorf diese Entstehungsart für die naturgemäßeste erklärt, so gibt er doch zu, daß unter Umständen ein einziger Vertrag genüge, wenn nämlich der Staat allmählich dadurch entstehe, daß sich viele der Reihe nach demselben Fürsten unterwerfen, etwa in der Weise, wie sich ein Heer durch allmähliche Werbung bildet. Wir nehmen außerdem an, Pufendorf halte den Gesellschaftsvertrag wenigstens im allgemeinen für notwendig. Würde er dies leugnen, so wäre er schon durch unsere früheren Ausführungen (S. 471 ff.) widerlegt.

Diese Ansicht Pufendorfs scheint uns wesentlich verschieden von der weiter unten zu besprechenden Ansicht der Scholastiker. Zwar reden auch diese von einem Vertrag, durch den der Staat seinen Anfang nehmen soll, allein — so glauben wir sie verstehen zu müssen — derselbe gilt ihnen nicht als eigentliche Ursache, sondern nur als notwendige Vorbedingung für die Entstehung der gegenseitigen Rechtspflicht. Als eigentliche Ursache des Staates kann man den Vertrag aus einem doppelten Grunde nicht ansehen.

Die gegenseitige Rechtspflicht im Staate ist die der legalen Gerechtigkeit, diese aber kann nicht durch einen Vertrag als ihre unmittelbare Ursache entstehen. Jeder Vertrag erzeugt notwendig die Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, oder wenn es sich um ein rein freiwilliges, unentgeltliches Versprechen handelt, unter Umständen die der Treue. Das ist unseres Wissens die ganz allgemeine Lehre der älteren Juristen und Theologen[1]. Der Umstand, daß dieser Vertrag das öffentliche Wohl zum Gegenstand hat, genügt nicht, um die unmittelbar durch ihn hervorgebrachte Pflicht zu einer Pflicht der legalen Gerechtigkeit zu machen. Wenn z. B. zwischen zwei Staaten ein Vertrag zustande

[1] Nomine obligationis, quae ponitur in definitione (contractus) intelligitur non quaecumque, sed obligatio ex iustitia commutativa (de Lugo, De iustit. et iure, disp. 22, n. 2).

kommt, so verpflichtet derselbe kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit, ob wohl er das öffentliche Wohl zum Zwecke hat. Dasselbe gilt von Verträgen, die zum Zwecke des Gesamtwohls zwischen der Gesamtheit und einzelnen Gliedern abgeschlossen werden. Ebenso kann, wenn viele politisch noch Unabhängige auf dem Vertragswege zu einem politischen Gemeinwesen zusammentreten, diese Übereinkunft unmittelbar aus sich nur die gegenseitige Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit oder Treue, und, wenn dieselbe durch einen Eid bekräftigt wird, die Pflicht der Religion hervorbringen, aber nicht die Pflicht der legalen Gerechtigkeit.

Der zweite Grund gegen die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs ist die Unmöglichkeit, unmittelbar durch den Vertrag alle kommenden Geschlechter zu verpflichten. Was für ein Recht haben diejenigen, welche den Einigungsvertrag eingehen, alle zukünftigen Geschlechter zu verpflichten? Jedes Ding wird durch dieselben Ursachen erhalten, denen es sein Dasein verdankt. Wenn der Vertrag die eigentliche Ursache der gegenseitigen Rechtspflicht ist, so reicht diese nicht weiter als der Vertrag oder das Recht derjenigen, welche den Vertrag abschlossen. Welches Recht hatten also die ersten Gründer des Staates, die ja nur als selbständige Personen oder höchstens als Vertreter ihrer Familien den Vertrag eingingen, nicht nur sich selbst, sondern alle kommenden Geschlechter zu verpflichten?

## §4. Darlegung der Vertragstheorie der Scholastiker.

1. Die Vertragstheorie der Scholastiker, wie sie namentlich Fr. Suarez[1] eingehender entwickelt, umfaßt wesentlich folgende Punkte. Zum Staate genügt nicht eine bloß örtlich vereinigte Menge von Familien. Um einen Staat zu bilden, müssen die Familien durch ein moralisches Band zu einem Ganzen vereinigt werden. Das kann aber nur durch eine ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft geschehen, durch welche sie sich zu einer Körperschaft verbinden, um durch gegenseitige Hilfeleistung das Gemeinwohl zu erreichen. Ist diese Übereinkunft abgeschlossen, so bilden die Familien zusammen einen moralischen Körper, aus dessen Natur sich von selbst die öffentliche Gewalt als notwendiges Attribut ergibt. Ja die Staatsgewalt folgt so notwendig und wesentlich aus der Natur dieses politischen Körpers, daß die Menschen sie unter Voraussetzung der eben genannten Über-

[1] Namentlich in seinen Werken: De legibus und Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae. — O. Gierke (Das deutsche Genossenschaftsrecht, III 639) hat nachgewiesen, daß schon bei den mittelalterlichen Schriftstellern sich Ansätze zur Lehre vom Ursprung des Staates durch den Gesellschaftsvertrag finden; eingehender entwickelt wurde diese Lehre erst im 16. Jahrhundert.

einkunft nicht hindern könnten, weil derselbe ohne politische Gewalt oder Hinordnung auf sie gar nicht gedacht werden kann[1].

2. Fragt man weiter, in welchem Träger sich diese politische Gewalt befinde, so antwortet Suarez: in der zur Einheit vereinigten Volksmenge (in tota communitate). Denn in dieser Menge ist, wie schon gezeigt, nach abgeschlossener Übereinkunft die politische Gewalt. Sie ist aber nicht in irgendeinem einzelnen Glied dieser Gemeinschaft, weil ihrer Natur nach alle Menschen frei geboren werden und der eine keine Jurisdiktionsgewalt über den andern hat, und auch kein Grund vorhanden ist, warum die Staatsgewalt eher in diesem als in jenem Gliede sein sollte. Also ist sie ihrer Natur nach in der Gesamtheit, insofern sie ein Ganzes bildet.

3. Daraus folgert Suarez zweierlei: erstens, daß zwar der Bestand der Staatsgewalt an sich einfachhin zum Naturrecht gehört, die Bezeichnung eines bestimmten Trägers derselben aber nur auf menschlichem Rechte beruht; zweitens, daß, so oft ein Monarch die Staatsgewalt rechtmäßig besitzt, sie ihm mittelbar oder unmittelbar von der Gesamtheit übertragen wurde und sie rechtlich auf keine andere Weise erwerben konnte.

Suarez nennt diese Ansicht die allgemeine aller Juristen und Theologen seiner Zeit; doch gibt er ausdrücklich zu, daß in den Glaubensquellen keine Entscheidung darüber vorliege, daß es sich also um eine Streitfrage handle, die mit wissenschaftlichen Gründen ausgefochten werden müsse[2].

Wir haben schon bemerkt, daß die Scholastiker den Vertrag nicht wie Pufendorf als die unmittelbare Ursache der legalen Rechtspflicht und der Staatsgewalt ansehen. Er ist bloß die notwendige Bedingung, damit diese Pflicht und Gewalt auf Grund des Naturgesetzes sich unmittelbar aus der Natur des Ganzen entwickle, welches durch den Vertrag zustande gekommen ist[3]. Diese legale Rechtspflicht erfaßt alle, die im

[1] De Leg. l. 3, c. 2, n. 3; c. 4, n. 2; Defens. fid. l. 3, c. 2, n. 2. Man sehe auch Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, 220 ff.

[2] Diese Lehre der Scholastiker ist in neuerer Zeit wieder verteidigt worden von J. Costa-Rossetti, Philosophia moralis, p. 574 ff. und von Quilliet, De potestatis civilis origine theoria catholica.

[3] So glauben wir die Theorie der Scholastiker erklären zu müssen. Vgl. Suarez, De leg. 3, c. 3, n. 6, wo er, wie mehrfach sonst, behauptet, die öffentliche Gewalt ergebe sich oder resultiere aus dem schon in seinem Sein konstituierten politischen Gemeinwesen als notwendige Eigenschaft (per modum proprietatis resultantis ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse). Das von der öffentlichen Gewalt Gesagte muß auch von der Pflicht der legalen Gerechtigkeit gelten, weil beide unzertrennlich miteinander zusammenhängen. Will man die Theorie nicht in diesem Sinne auffassen, so unterliegt sie auch den gegen Pufendorf geltend gemachten Bedenken.

Bereiche dieses moralischen Ganzen sich befinden, mögen sie wollen oder nicht, mögen sie schon im Augenblick des Vertragsabschlusses dasein oder später darin geboren werden bzw. sich dort dauernd ansiedeln. Welches ist aber nach den Scholastikern die unmittelbare Wirkung des Staatsvertrages? Von ihrem Standpunkt muß man antworten: entweder die Pflicht der Gerechtigkeit oder die der Treue. Diese bindet jedoch nur diejenigen, welche sich persönlich ausdrücklich oder stillschweigend dem Vertrage angeschlossen haben.

## § 5. Vergleich der Theorie der Scholastiker mit der Lehre Rousseaus.

1. Man hat die eben dargelegte Theorie eine eigentümlich „jesuitische" genannt. Aber die ersten Jesuiten, welche diese Theorie verteidigten, Bellarmin und Suarez, beriefen sich schon ausdrücklich auf die nahezu allgemeine Übereinstimmung der Theologen[1]. Sie wird von den älteren protestantischen Rechtslehrern mit derselben Schärfe ausgesprochen[2]. Später trat hierin allerdings protestantischerseits eine Schwenkung ein, indem man die königliche Gewalt als eine unmittelbare Schöpfung Gottes hinzustellen suchte, wie dies Jakob I. von England und seine höfischen Theologen taten.

2. Nicht zufrieden damit, die Vertragstheorie den Jesuiten zur Last zu legen, hat man bis in die neueste Zeit dieselben als Bahnbrecher der Rousseauschen Volkssouveränitätslehre und als Vorläufer der französischen Revolution gebrandmarkt[3]. Um die Unrichtigkeit dieser Anklage darzutun, wollen wir die Theorie der Scholastiker und Rousseaus miteinander vergleichen[4].

Beide Theorien kommen darin überein, daß sie den Staat durch Vertrag entstehen lassen und die höchste Gewalt ursprünglich dem gesamten Volke zuerkennen. Im übrigen sind sie weit voneinander verschieden.

---

[1] Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat (1872), 485 ff.

[2] Vgl. ebd. So sagt Goodmann (Lib. de obed. 26): Reges ius regnandi a populo habent, qui occasione data illud revocare potest. Ähnlich Buchanan De iure regni apud Scotos (1576) 13; Iunius Brutus, Vindiciae contra tyrannos. S. oben S. 484 A.

[3] So z. B. Bluntschli, Die Lehre vom modernen Staat, I, 567; Ranke, Hist.-polit. Zeitschrift, II, 696 ff.; Stahl, Philosophie des Rechts, I[3], 298; Ahrens, Naturrecht, I[6], 85 (dem Machiavellismus und Jesuitismus als grundsätzlich verwandt gelten); Trendelenburg, Naturrecht, § 153; A. Lasson, System der Rechtsphilosophie, 85. Der eine schreibt es dem andern nach.

[4] Vgl. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, 210; desselben Institutiones iuris naturalis II, n. 403.

Was zunächst den Vertrag angeht, so ist derselbe a) nach den älteren Rechtslehrern im allgemeinen notwendig, weil der Mensch von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen ist. Rousseau dagegen träumt von einem außergesellschaftlichen Naturzustand, den die Menschen freiwillig mit dem gesellschaftlichen Leben vertauscht haben. b) Nach Rousseau werden die Menschen erst durch diesen Vertrag zu sittlichen Wesen, die nicht mehr durch Instinkt, sondern durch Gerechtigkeit geleitet werden. Eine solch törichte Annahme, welche die Menschen gültige Verträge abschließen läßt, noch bevor sie sittliche Wesen sind, kam den älteren Rechtslehrern nie in den Sinn; nach diesen hat Gott einem jeden Menschen die allgemeinen Rechtsgrundsätze unauslöschlich ins Herz geschrieben und ihn mit Rechten und Pflichten ausgerüstet, deren Bestand von keiner menschlichen Gewalt abhängt.

Auch in der Übertragung der Gewalt vom Volk an die Regierungen gehen die beiden Anschauungen weit auseinander. a) Die Scholastiker lehren, daß die öffentliche Gewalt an sich unmittelbar von Gott stamme, Rousseau dagegen betrachtet dieselbe als eine unmittelbare Schöpfung der Menschen, welche sie durch einen Verzicht auf ihre Sonderrechte zustande bringen. b) Während also nach den Scholastikern die Staatsgewalt weder ganz noch zum Teil in den Individuen ist, ja nicht einmal in allen zusammen, solange sie ein bloßes Nebeneinander bilden, sondern sich notwendig aus der Natur des Gemeinwesens ergibt: gilt dem Verfasser des Contrat social die Staatsgewalt als eine Summe von Privatrechten, welche teilweise, und zwar nach gleichartigen Teilen, in den einzelnen Individuen sind. Hieraus folgt, daß nach Rousseau die Staatgewalt bloß dem Grade oder der Masse nach von den Rechten der einzelnen verschieden ist, während sie nach den Scholastikern einer ganz andern Art angehört[1]. c) Nach den Scholastikern besitzt das Volk die Gewalt nicht unveräußerlich, es kann auf dieselbe verzichten und sie übertragen, ja die Übertragung kann oft geboten sein; nach Rousseau dagegen ist die höchste Gewalt des Volkes unveräußerlich. Er erkennt deshalb die vollkommene Demokratie als die allein berechtigte Regierungsform an. Der König kann nur die Exekutivgewalt haben und vom Volke jeden Augenblick abgesetzt werden, dessen Beamter er ist. Ganz anders die Scholastiker, nach denen das Volk die obrigkeitliche Gewalt durch Übertragung wirklich verliert und dem Monarchen übergibt, so daß sie ihm nicht wieder nach Belieben entzogen werden kann. Noch viel weniger kann in der Lehre der Alten das Volk den König nach Laune vor Gericht ziehen, absetzen und bestrafen, wie dies in der Lehre Rousseaus der Fall ist.

[1] Wenn Rousseau trotzdem der Staatsgewalt das Recht der Todesstrafe zuerkennt, so gerät er mit seinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch.

## § 6. Bedenken gegen die scholastische Lehre.

1. Obwohl die Lehre der Scholastiker über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt himmelweit verschieden ist von der Volkssouveränität Rousseaus, so vermögen wir ihr doch nicht beizutreten. Um aber Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir noch genauer bestimmen, worum es sich handelt.

a) Wollten die älteren Rechtslehrer nur behaupten, die von ihnen entwickelte Art der Staatenbildung sei möglich, ja es sei sogar wahrscheinlich, daß manchmal die Staaten in der von ihnen bezeichneten Weise entstanden seien, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Aber sie in diesem Sinne erklären, hieße sie mißverstehen. Sie halten den Vertragsweg in der natürlichen Entwicklung der Dinge für den einzig möglichen. Nie und nimmer kann ein Fürst seine Gewalt rechtmäßig auf andere Weise erhalten als mittelbar oder unmittelbar durch eine wenigstens virtuelle Übertragung von seiten des Volkes[1]. Das ist ein Hauptpunkt ihrer Theorie, auf den sie bei den verschiedensten Gelegenheiten zurückgreifen.

b) Wenn die Scholastiker den Staat durch Übereinstimmung der Glieder entstehen lassen, so ist dieselbe als ein eigentlicher Vertrag aufzufassen, ebensogut wie die Übertragung der öffentlichen Gewalt an einen Monarchen[2]. Wir machen hierauf aufmerksam, weil sich bei neueren Schriftstellern unter dem Ausdrucke Übereinstimmung (consensus) Zweideutigkeiten einschleichen. Nicht jede Übereinstimmung mehrerer ist schon ein Vertrag. Wenn sich z. B. viele zur Badezeit wochenlang in einer Seestadt zusammenfinden, so hat man eine Übereinstimmung vieler, und doch wird in diesem Falle niemand von einem Vertrag reden.

Durch diese Unterscheidung wird unsere Frage bestimmter. Es kann sich nicht darum handeln, ob die Menschen ohne irgendwelche Übereinstimmung Staaten gebildet hätten. Es handelt sich vielmehr bloß um die Übereinstimmung im Sinne eines wahren Vertrages, durch den sie unter sich ein neues Rechtsverhältnis begründeten, und zwar zum Zweck des Gemeinwohles. Freilich braucht man im

[1] Suarez, De legib. l. 3, c. 4, n. 2; Defens. fid. l. 3, c. 2, n. 10.

[2] Suarez, De opere 6 dier. l. 5, c. 7, n. 3: Alius ergo modus multiplicationis familiarum seu domorum est cum distinctione domestica, et aliqua unione politica, quae non fit sine aliquo pacto expresso vel tacito iuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione ... ad aliquem superiorem etc. Ähnlich De legib. l. 3, c. 4, n. 5: Principatus ipse est ab hominibus, cuius signum est, quia iuxta pactum vel conventionem factam inter regem et regnum eius potestas maior vel minor existit. Ebenso De legib. l. 1, c. 6, n. 19, wo er die politische Einigung ein foedus nennt; ferner De legib. l. 3, c. 2, n. 4 et 19 in fine.

Sinne der Scholastiker nicht an einen ausdrücklichen und förmlichen Vertrag zu denken. Daß die ersten Staaten durch förmliche Verträge entstanden seien, ist fast unglaublich. Derartige Verträge setzten eine gleichzeitig vorhandene größere Volksmenge voraus, deren Glieder politisch noch unabhängig waren und die erst nach vorheriger Verabredung über Zweck und Gegenstand den Vertrag abschlossen; sie setzten mithin auch einen genügend klaren Begriff über Wesen und Aufgaben des Staates und der Staatsgewalt voraus: alles Voraussetzungen, die in Anbetracht der allmählichen Entwicklung des Menschengeschlechts von einem Elternpaare und der allmählichen Bildung der Begriffe Staat und Staatsgewalt auf dem Wege der Erfahrung gewiß höchst unwahrscheinlich sind.

Es genügt also ein stillschweigender Vertrag zur Bildung des Staates und der Übertragung der Staatsgewalt. Jedoch kann der Vertrag der Übertragung der Staatsgewalt an einen Monarchen genügen, weil er den Vertrag der Staatsbildung entweder einschließt oder voraussetzt.

2. Dieser Vertrag bietet nun nicht geringe Schwierigkeiten. a) Behauptet man, ein Staat könne nur durch einen Vertrag entstehen, so muß man auch annehmen, dieser Vertrag sei von allen Gliedern desselben einstimmig abgeschlossen worden. Die Zustimmung der Frauen und Kinder war allerdings nicht erfordert, da sie der Gewalt des Hausvaters unterstanden. Wohl aber war die Zustimmung aller freien, selbständigen Männer erfordert. Vor dem Vertrag bestand nach der Voraussetzung kein politisches Gemeinwesen, folglich hatte die Mehrheit keinerlei Recht über die Minderheit. Nur derjenige konnte verpflichtet werden, der sich freiwillig dem Vertrage anschloß. Sollte also eine allgemeine Pflicht für alle zustande kommen, so mußten alle ohne Ausnahme sich dem Vertrage anschließen. Kann aber mit Grund eine solche Einstimmigkeit bei Gründung der Staaten, und zwar immer und überall, vorausgesetzt werden? Wer hat es je erlebt, daß selbst in geringeren Dingen alle eines Sinnes gewesen seien, und nun soll in einer so hochwichtigen Sache, wie die Gründung des Staates, die Ernennung eines Fürsten ist, immer und überall Einmütigkeit geherrscht haben? Gibt man aber einmal zu, daß einige ohne ihre Einwilligung Glieder eines Staates und Untertanen eines Fürsten werden konnten, so hat man keinen Grund mehr zu behaupten, ein Staat könne nur durch einen Vertrag entstehen[1].

b) Man begreift auch nicht, wie bei der allmählichen Entwicklung der Patriarchalfamilien zu einem Gemeinwesen die gleichzeitige Übereinkunft erzielt werden kann, die zu einem Vertrage notwendig ist. Suarez meint zwar, die Einwilligung in die politische Unterwerfung

[1] Schiffini, Disputat. philos. moral., II, n. 448.

unter eine einzelne Person konnte allmählich und gewisser maßen der Reihe nach (paulatim et quasi successive) erfolgen. Anfänglich gehorchte die ganze Familie dem Adam oder Abraham oder sonst einem Stammvater als Haupt der Familie; später bei Zunahme des Volkes konnte diese Unterwerfung fortdauern und durch Einwilligung auch auf das politische Gebiet ausgedehnt werden, als das Gemeinwesen anfing, ein vollkommenes zu werden (quando communitas coepit esse perfecta)[1].

Diese Worte bieten nicht geringe Schwierigkeiten. „Die Unterwerfung unter Adam als Familienhaupt wurde allmählich auch auf das politische Gebiet ausgedehnt, als die Gemeinschaft anfing eine vollkommene zu sein." Aber das ist ja gerade die Frage, wann die Gemeinschaft anfing, eine vollkommene, d. h. eine staatliche zu sein. Sieht man die Einwilligung als Ursache des Staates an, so kann man nicht sagen: die Einwilligung wurde auf die politische Unterwerfung ausgedehnt, als das Gemeinwesen anfing, ein Staat zu sein; sondern man muß umgekehrt sagen: das Gemeinwesen fing an, ein Staat zu sein, als man die Einwilligung auch auf das politische Gebiet ausdehnte. Und nun fragt sich: wie konnte diese Einwilligung zur politischen Unterwerfung allmählich gegeben werden? Will man nur sagen, daß ein politisches Gemeinwesen, in dem schon eine öffentliche Gewalt bestand, sich allmählich durch Anschließen neuer Glieder vergrößern konnte, so ist das allerdings richtig, aber bedeutungslos für unsere Frage, denn es handelt sich ja um die Entstehung des Staates. Kann der Staat allmählich entstehen? Wir unterscheiden: der Stoff, aus dem der Staat gebildet wird, kann allmählich vorbereitet werden; die Staatsgewalt aber kann nicht allmählich entstehen, sie ist unteilbar und in einem Gemeinwesen entweder ganz oder gar nicht vorhanden.

Mit der allmählichen Unterwerfung kann man also das Anwachsen, aber nicht die Entstehung des Staates erklären. Bewirkten die ersten Söhne Adams oder Noes durch ihre Unterwerfung unter ihren Vater als Richter schon ein politisches Gemeinwesen oder nicht? Wenn nicht, so konnte auch die später allmählich erfolgende Einwilligung der Enkel oder Urenkel den Staat nicht begründen. Wenn ja, so bestand der Staat schon, und die späteren Nachkommen wurden in einem Staate geboren und erzogen, mußten mithin die staatlichen Pflichten übernehmen, mochten sie wollen oder nicht, gerade wie diejenigen, welche heute in einem Staate geboren werden.

[1] Defens. fid. l. 3, c. 2, n. 19: Primus modus conferendi uni principi hanc potestatem in primaeva institutione est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest: unus est, ut paulatim et quasi successive detur, prout successive populus augetur. Ut

3. Aber nehmen wir an, nur durch einen Vertrag könne ein Staat entstehen. Folgt daraus etwa, die Staatsgewalt müsse notwendig ursprünglich in der Gesamtheit der Staatsglieder sein? Das ist jedenfalls unbewiesen. Nach Suarez ist ja der Staatsvertrag nicht die Ursache der Staatsgewalt, sondern bloß die Bedingung für die Entstehung derselben. Durch den Staatsvertrag, sagt er, entsteht eine politische Körperschaft, in dieser Körperschaft ist per modum proprietatis resultantis die Staatsgewalt. Nun aber ist kein Grund vorhanden, warum diese Gewalt eher in einem Gliede der Körperschaft sein sollte als in einem andern. Also ist sie in der Gesamtheit. Diese Beweisführung ist aber nicht stichhaltig. Gewiß, solange man die Menschen rein abstrakt nach ihrer Natur betrachtet, kann man so argumentieren, keineswegs aber, wenn man die tatsächliche Entwicklung der ersten Staatswesen aus Patriarchalfamilien ins Auge faßt. War etwa kein Grund vorhanden, warum eher Adam oder Abraham der Regent der großen und selbständigen Patriarchalfamilie sei als einer seiner Söhne und Enkel oder ein Knecht oder Hirte, der bei ihm im Dienste stand? Wir werden diesen Gedanken gleich noch in anderer Weise beleuchten.

4. Zur Entstehung eines Staates genügt *erstens* eine örtlich dauernd vereinigte Anzahl von Familien, *zweitens* eine Person, welche das Recht hat, von diesen Familien als Richter in ihren Streitigkeiten Unterwerfung zu verlangen. Mit diesen beiden Bestandteilen ist alles Wesentliche eines Staates vorhanden. Allerdings ist die richterliche Gewalt nicht die einzige Befugnis der Staatsgewalt, aber sie ist ein wesentlicher Teil derselben und kann nicht ohne die übrigen Befugnisse da sein. Läßt sich nun beweisen, daß beide Elemente ohne Vertrag entstehen können, so ist damit auch die Möglichkeit der Staatenbildung ohne Vertrag dargetan. Dieser Beweis ist aber unschwer zu erbringen.

Zunächst ist unzweifelhaft, daß sich eine Menge von Familien an einem und demselben Orte vereinigen kann ohne *Spur eines Staatsvertrages*. Dies geschieht fast notwendig durch die allmähliche Entwicklung aus einer Stammfamilie, wie wir dies schon gezeigt haben (S. 474 f. u. 494 f.) und auch Suarez ausdrücklich zugibt[1].

---

v. g. in familia Adae vel Abrahae aut alia simili in principio obediebatur Adamo tamquam parenti seu patrifamilias, et postea, crescente populo, potuit subiectio illa continuari, et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, *quando communitas illa coepit esse perfecta*; et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum Romanae civitatis) ita inceperunt. Et in hoc modo (si quis recte consideret) regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt.

[1] De opere 6 dier. 5, 7, n. 3: Si pagus solum sumatur pro acervo domorum, ut sic dicam, ille *morali necessitate* sequitur ex multiplicatione filiorum, nepotum etc.

Die Söhne, Enkel und Urenkel bauen der Reihe nach ihre Wohnungen in der Nähe des Stammvaters. Jede von den neu hinzugekommenen Familien sucht vor allem ihren eigenen Vorteil. Auch werden naturgemäß im Laufe der Zeit die verschiedenen Familien durch Heiraten und andere Verträge noch inniger miteinander verknüpft.

In dieser dauernd vereinten Menge von Familien bedarf es notwendig eines Richters zur Schlichtung der entstehenden Streitigkeiten, zur Bestrafung der Übeltäter, zur Erhaltung der Ordnung und Sicherheit. In einer größeren Volksmenge wird es immer manche geben, welche die Sicherheit und Ruhe der andern gefährden und nur durch Strafen in Zucht gehalten werden können. Und selbst unter den Guten werden sich bald Zwiste in bezug auf das Mein und Dein, in bezug auf Erbschaften, eingegangene Verträge u. dgl. einstellen. Es bedarf deshalb einer Autorität, eines Richters, welcher zu strafen und die Streitigkeiten definitiv zu schlichten befugt ist.

Nun war es möglich, daß nur *eine* bestimmte Person allein infolge ihrer ausnahmsweisen Stellung unter den vorhandenen Verhältnissen Richter sein konnte, wenigstens wenn sie selbst das Richteramt beanspruchte und niemand neben sich als Richter duldete. Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, wie sich die ersten Patriarchalfamilien allmählich zu einem ganzen Komplex von Familien mit zahlreichen Knechten und Mägden entfalteten. Wer das hohe Alter der Patriarchen in Betracht zieht, wird es leicht begreiflich finden, daß er sich schließlich von einer ganzen zahlreichen Gemeinde umgeben sah. War nun der Stammvater in solchen Gemeinden nicht der geborne, durch die Natur der Verhältnisse selbst bestellte Richter und Leiter? Er ging via facti voran, entschied die entstehenden Streitigkeiten, ordnete alles zum Gemeinwohl Notwendige an und alle seine Leute nahmen das als *selbstverständlich* hin, ohne an einen Vertrag oder eine Übertragung einer öffentlichen Gewalt zu denken. Niemand kann leugnen, daß er auf diese Weise der Regent des ganzen Gemeinwesens werden *konnte*. Gegen seinen Willen hätte auch niemand sonst der Leiter und Richter werden können. Er war nicht nur als gemeinsamer Stammvater an Ansehen und Erfahrung allen andern weit überlegen, er behielt auch bei Lebzeiten sein ganzes Vermögen und das Recht, dasselbe wenigstens teilweise widerspenstigen Söhnen und Enkeln zu entziehen. Auch die zahlreichen Knechte und Mägde, vielleicht Sklaven, unterstanden seiner Gewalt.

Man entgegnet, unter den geschilderten Verhältnissen sei es Pflicht gewesen, den Stammvater zum politischen Oberhaupt zu wählen, jedoch erst infolge dieser ausdrücklichen oder stillschweigenden Wahl sei er Regent geworden. Das ist eine willkürliche Behauptung, die eben von der Vor-

ausſetzung ausgeht, nur durch Wahl habe jemand die Staatsgewalt erlangen können. Höchſtens negativ hing die Herrſchergewalt des Stammvaters von der Einwilligung ſeiner Nachkommen ab, inſofern ſie nicht in andere Gegenden ziehen, ſondern beiſammen bleiben wollten. Aber dieſen Willen vorausgeſetzt, mußten ſie denjenigen als Richter anerkennen, der allein es ſein konnte und tatſächlich das Amt für ſich in Anſpruch nahm. Alſo iſt, wendet man ein, Adam oder Abraham oder ſonſt ein Monarch durch ſeine Natur zum Regieren beſtimmt geweſen? Das folgt nicht. Es iſt nicht die bloße Natur dieſes oder jenes Mannes, welche ihm die öffentliche Gewalt verleiht, ſondern erſtens die unbedingte geſellſchaftliche Notwendigkeit einer ſolchen Gewalt, und zweitens der Umſtand, daß unter den obwaltenden Verhältniſſen nur eine beſtimmte Perſon Richter und überhaupt Träger der öffentlichen Gewalt ſein kann.

5. Die Übertragungstheorie ſcheint uns auch ſchlecht mit der Geſchichte im Einklang zu ſtehen. Es iſt eine zweifelloſe Tatſache, daß uns immer und überall, ſoweit die geſchichtlichen Denkmäler reichen, in den älteſten Zeiten Monarchien begegnen[1]. Erſt in ſpäter Zeit finden wir Republiken. Die älteſte Geſchichte Ägyptens, Indiens, Chinas, Babyloniens, Aſſyriens, Perſiens, Iſraels weiß nur von Königen und Richtern zu erzählen. Treffen wir Republiken an, ſo können wir genau ihren Urſprung und ihre Entwicklung beſtimmen, während ſich die Anfänge der Monarchien alle in den dunkeln Urzeiten der älteſten Geſchichte verlieren. Selbſt bei den Naturvölkern finden wir faſt überall an der Spitze des Stammes oder der Horde den Stammvater oder den Älteſten des Stammes oder bevorzugte Familien, in denen die Häuptlingswürde erblich iſt. Das iſt gewiß eine ſehr befremdliche Tatſache für jeden, welcher der Anſicht iſt, nur die Demokratie ſei unmittelbar natürlichen Rechts, die Monarchie dagegen ſei einfachhin menſchlichen Rechts und könne nur auf Grund irgendwelcher Übertragung entſtehen.

Wir leugnen nicht, daß die Übertragungstheorie zu erklären vermag, warum in manchen Fällen Könige an die Spitze des Gemeinweſens geſtellt werden; aber die Tatſache, daß wir abſolut nirgends, ſoweit uns die

[1] Arist., Polit. 1, 2, 1258 b 19: *Διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις καὶ νῦν ἔτι τὰ ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου ὥστε καὶ ἀποικίαι διὰ τὴν συγγένειαν.* Man beachte, daß Ariſtoteles gerade in der organiſchen Entwicklung des Staates aus der Familie den Grund findet, warum wir überall in älteſter Zeit Könige an der Spitze der politiſchen Gemeinweſen finden. Ähnlich Cicero: Omnes antiquae nationes regibus quondam paruerunt. Sallust., Catil. c. 2: Igitur initio reges; nam in terris nomen imperii primum fuit.

Geschichte ein Urteil gestattet, ursprünglich Republiken, und zwar demokratische Republiken, finden, ist doch ein schwerwiegendes Bedenken gegen die Übertragungstheorie. Suarez selbst gibt ausdrücklich zu, die Demokratie sei de iure naturali negative, während er die monarchische Regierungsform einfachhin als Schöpfung des positiven menschlichen Rechts ansieht[1]. Und der Vergleich, dessen er sich zur Erläuterung seiner Ansicht bedient, bestätigt unsere Auffassung. Gleichwie der Mensch von Natur aus frei ist und nur auf Grund eines positiven Rechtstitels einem andern als Knecht untertan wird, so ist auch das politische Gemeinwesen aus sich frei, d. h. keinem Monarchen unterworfen, sondern selbständig, es hat als Ganzes über sich selbst die freie Verfügung und kann nur durch Übertragung der Gewalt an einen Monarchen demselben untertan werden. Ist dem wirklich so, dann muß man sich billig wundern, daß uns überall zuerst die Unterwürfigkeit der politischen Gemeinwesen entgegentritt und nirgends die Freiheit, d. h. die Demokratie.

### 6. Neuere Verfechter der Übertragungstheorie machen für ihre Ansicht auch die Autorität der Kirchenväter und Theologen geltend.

a) Der große Kirchenlehrer von Hippo soll ein entschiedener Anhänger der Vertrags- und Übertragungstheorie sein. Augustinus behauptet ja: die Vergehen gegen die Sitten der Menschen seien zu meiden, damit die Eintracht und Ordnung im Staate (pactum inter se civitatis) weder von einem Mitbürger noch von einem Fremden nach Belieben verletzt werde[2]. — Ähnliche Stellen ließen sich noch mehrere anführen, aber ihre vermeintliche Beweiskraft liegt einzig in dem Worte pactum. Nun heißt aber pactum beim hl. Augustinus sehr häufig so viel als bestehende Ordnung oder auch Gesetz. So nennt er in derselben Schrift, der die obige Stelle entnommen ist, die Gebote Gottes pacta[3]. Und an der Stelle, die man uns entgegenhält, behauptet er, der Gehorsam gegen die Könige sei ein allgemeines Gesetz der menschlichen Gesellschaft (generale pactum societatis humanae). Hier

---

[1] Defens. fid. l. 3, c. 2, n. 9.

[2] Confess. l. 3, c. 8: Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis, aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis vel peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis est pars suo universo non congruens . . . generale quippe pactum est societatis humanae, obedire regibus suis.

[3] Ebd. l. 1, c. 18: Vide, Domine Deus . . ., quomodo diligenter observent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus, et a te accepta aeterna pacta perpetuae salutis negligant; ut qui illa sonorum vetera placita teneat aut doceat, si contra disciplinam grammaticam, sine aspiratione primae syllabae ominem dixerit, displiceat magis hominibus, quam si contra tua praecepta hominem oderit, cum sit homo. Also das Gebot Gottes, den Nebenmenschen nicht zu hassen, ist ein pactum Dei. Wie kann man aus diesem Worte etwas zugunsten des Staatsvertrages herleiten?

handelt es sich doch um ein einleuchtendes Naturgesetz, dessen Gültigkeit der hl. Augustinus gewiß nicht von einem Vertrag herleiten wollte.

b) Auch der hl. Thomas soll unser Gegner sein, weil er an mehreren Stellen behauptet, daß der Fürst als Stellvertreter der Gesamtheit (vicem vel personam gerens multitudinis) Gesetze erlasse[1]. Allein dieser Einwand ist schon deshalb hinfällig, weil nach dem hl. Thomas die vom menschlichen Gesetz allgemein aufgestellten Grundsätze auch von der Kirche gelten. Auch der Papst muß im Sinne des Aquinaten als vicem gerens Ecclesiae angesehen werden, nicht als ob er von der Gesamtheit der Gläubigen die Jurisdiktionsgewalt bekäme, sondern weil sie ihm zum Wohl der Gläubigen verliehen ist. Übrigens hat Suarez selbst klar bewiesen, daß sich aus dem vicem gerens multitudinis nichts zugunsten der Übertragungstheorie herleiten läßt. Zu der Behauptung des hl. Thomas, nur die Volksmenge oder ihr Stellvertreter könne Gesetze erlassen, fügt er die Erklärung bei: Stellvertreter der Menge könne sowohl derjenige sein, welchen sie dazu ernannt, als derjenige, den Gott selbst unmittelbar bezeichnet habe, und gerade um von beiden Arten abzusehen, habe der heilige Lehrer den Ausdruck gebraucht: das Gesetz müsse von einer öffentlichen Person ausgehen, welcher die Sorge für die Gesamtheit obliege[2].

c) Schließlich hält man uns noch die vielen Scholastiker entgegen, welche sich zugunsten der Übertragungstheorie ausgesprochen haben. Wir sind weit entfernt, die Autorität der Scholastiker zu mißachten, wenn sie einig sind und wenn es sich um Fragen handelt, welche sie eingehend untersuchen. Beides ist aber in bezug auf unsern Gegenstand nicht der Fall. Sie sind vor allem nicht einig. Viele sind der Ansicht, schon Adam sei wahrscheinlich König gewesen, und zwar kraft seiner Stellung als erster und einziger Stammvater des Menschengeschlechts. So z. B. Dom. Soto O. P.[3]. Also hatte er nach Soto die königliche Gewalt unmittelbar von Gott und nicht vom Volke und es hing auch von ihm ab, wen er zu seinem Nachfolger ernennen wollte. Ähnlich Molina[4]. Nach Agidius Romanus[5] kann der Staat auf dreifache Weise entstehen: 1. durch allmähliches Hervorwachsen aus der Familie, 2. durch die concordia constituentium civitatem vel regnum, 3. durch Zwang oder Unterwerfung von seiten eines mächtigen Mannes. Also der Vertragsweg ist nur eine von den Arten, wie der Staat entstehen kann. — Sodann reden die allermeisten nur vorübergehend von unserer Frage und nehmen die hergebrachte Anschauung als selbstverständlich an. Nur wenige haben dieselbe eingehend besprochen, darunter hauptsächlich Suarez. Es ist aber nicht zu übersehen, daß er außer der Übertragungstheorie nur die unhaltbare Theorie der unmittelbar göttlichen Bezeichnung des Monarchen, wie sie von Jakob I. verteidigt wurde, zu kennen scheint.

---

[1] S. th. 1, 2, q. 90, a. 3 in c. et q. 97, a. 3 ad 3.
[2] De legib. l. 1, c. 8, n. 9.
[3] De iustit. et iure l. 4, q. 3, a. 1, concl. 3.
[4] De iustit. et iure I, tr. 2, disp. 20, § His constat.
[5] De regim. principum 3, 1, c. 6.

## § 7. Die naturrechtliche Theorie.

Wir konnten die Übertragungstheorie nicht widerlegen, ohne unsere eigene Ansicht wenigstens andeutungsweise darzulegen. Wir müssen aber diese noch mehr erläutern und vor Mißverständnissen sicherstellen.

1. Wenn wir die von uns vertretene Meinung die „naturrechtliche Theorie" nennen, so wollen wir damit keineswegs behaupten, der Träger der öffentlichen Gewalt werde *immer* unmittelbar durch die Natur selbst bezeichnet. Wie sich aus dem gegen die Übertragungstheorie vorgebrachten Beweis (S. 505 f.) ergibt, sind wir bloß der Ansicht, daß *zuweilen*, besonders in den ältesten Zeiten, wo sich die Staaten allmählich aus den Patriarchalfamilien entwickelten, der Träger der Gewalt durch die Umstände bezeichnet sein *konnte*; daß man also nicht berechtigt ist, *allgemein und ausnahmslos* von einer Übertragung der Staatsgewalt von seiten des Volkes zu reden. Keineswegs aber war das immer der Fall, so z. B. nicht, wenn sich viele voneinander unabhängige Familien an demselben Orte ansiedelten und ein politisches Gemeinwesen begründeten. Wenn man also behauptet, nach unserer Ansicht könne die höchste Gewalt nicht dem Volke selbst zukommen, so ist das ein Irrtum. Sogar wo ursprünglich durch die Natur der vorliegenden Verhältnisse die monarchische Verfassung gegeben war, konnte es leicht geschehen, daß durch Aussterben der berechtigten Thronfolger, durch Abdankung oder durch Gewährung einer demokratischen Verfassung die höchste Gewalt an das Volk oder die Gesamtheit der Bürger gelangte.

2. Nach unserer Ansicht hat also auch der König die öffentliche Gewalt nur auf Grund *verschiedener Tatsachen und Verhältnisse*, die im einzelnen vom freien Willen der Menschen abhängen, und insofern kann man sagen, er besitze seine Gewalt kraft *menschlichen Rechts* (iure humano). Gleichwie das Eigentumsrecht an dieser oder jener konkreten Sache menschliches, positives Recht ist (S. 304), weil es sich unter Voraussetzung des Rechts zum Eigentumserwerb auf Grund freier Tatsachen ergibt: so kann man auch die königliche Gewalt einfachhin menschliches Recht nennen, wenn man auf den *Träger* derselben sieht. Denn nicht Gott selbst bezeichnet unmittelbar den Träger, sondern die Menschen: allerdings nicht immer durch Vertrag oder Wahl, wohl aber durch eine Reihe von Tatsachen, welche im einzelnen vom freien Willen der Menschen abhängen und in ihrer Gesamtheit eben bewirken, daß eine Menge von Familien dauernd miteinander vereinigt sind und daß auch nur eine Person die politische Gewalt hic et nunc innehaben kann, wenn sie will.

3. Es ist also ein himmelweiter Unterschied zwischen der Theorie Ludwigs des Bayern und Jakobs I. und der unsrigen. Ludwig behaup-

tete, die kaiserliche Gewalt und Würde stamme unmittelbar von Gott allein ab. Damit wollte er die Einsetzung der kaiserlichen Gewalt, *wie sie damals bestand*, durch die Päpste leugnen. Das war ein historischer Irrtum, der nur aus Anmaßung hervorging[1]. Jakob I. scheint — um die königliche Würde der päpstlichen gleichzustellen — angenommen zu haben, Gott selbst bezeichne unmittelbar die Könige durch eine Art übernatürlichen Eingreifens in die Geschicke der Menschen. Denn er beruft sich auf das Beispiel Sauls und Davids, welche unmittelbar von Gott zur Herrschaft bestimmt wurden, und will die Monarchie allein als berechtigte Regierungsform gelten lassen. Mit dergleichen Übertreibungen hat unsere Ansicht nichts gemein.

4. Den Unterschied zwischen der Art und Weise, wie die päpstliche Autorität und die königliche Gewalt verliehen werden, müssen wir noch eigens hervorheben, damit man unsere Theorie genauer verstehe. Nicht nur wird die päpstliche Gewalt immer und überall von Christus selbst verliehen, sondern ihr Träger ist außerdem wenigstens insoweit bestimmt, als es nur *einer* sein kann, nämlich derjenige, den die Berechtigten zum Nachfolger Petri erwählen. Die Wahlberechtigten dürfen auch nicht die wesentlichen Befugnisse des Primats dem gewählten Papste vorenthalten, um sie teilweise einem andern zu übertragen. Denn die monarchische Verfassung hat die Kirche von Christus erhalten, und daran dürfen die Menschen nicht rütteln. Dagegen kann die staatliche Gewalt ebensogut im ganzen Volke oder in einem bevorzugten Stand als in einem Monarchen sein.

In dieser Beziehung ist auch ein großer Unterschied zwischen der väterlichen und königlichen Gewalt. Die väterliche Gewalt ist einfachhin göttliches Recht, nicht nur weil sie selbst von Gott kommt, sondern auch weil sie notwendig und ausschließlich dem Vater zusteht, so daß es nicht in der Macht der Menschen liegt, ihm diese Gewalt zu nehmen oder zu schmälern. Dasselbe gilt aber nicht von der königlichen Gewalt, deren Bestand wenigstens indirekt von dem Willen der Menschen bedingt ist (vgl. oben S. 502).

5. Gegen die Allgemeingültigkeit der Übertragungstheorie haben wir oben (S. 510) die Tatsache geltend gemacht, daß uns in den ältesten Zeiten immer und überall Monarchien begegnen. Die älteste Geschichte

[1] Hergenröther, Katholische Kirche, 151 u. 210. Der römisch-deutsche Kaiser war bekanntlich der Schirmherr der Kirche (advocatus Ecclesiae), und als solcher hatte er einen gewissen Ehrenvorrang unter den christlichen Fürsten und Völkern. Diese Würde erhielt Karl der Große von Papst Leo III. am Weihnachtsfeste 800, und ihre Verleihung war immer an die Krönung durch den Papst gebunden.

weiß nur von Königen zu erzählen und hat uns auch nicht die geringste Spur von einer Republik aufbewahrt. Ebensosehr wie gegen die Übertragungstheorie spricht diese unleugbare Tatsache zugunsten der von uns aufgestellten Theorie[1].

Vielleicht könnte der Umstand, daß wir als Beweis gegen die Übertragungstheorie fast nur die richterliche Funktion der Staatsgewalt betonen, den Verdacht erwecken, wir hätten dies absichtlich getan, um uns den Beweis zu erleichtern. Doch dem ist nicht so; es entspricht durchaus der geschichtlichen Wahrheit. Zuerst waren die Könige nur Richter, und erst allmählich entfalteten sich die übrigen Funktionen der Staatsgewalt.

Wir dürfen uns nicht vorstellen, die Menschen hätten von Anfang an fertige Begriffe von Staat und Staatsgewalt gehabt und seien nun mit denselben an die Gründung von Staaten herangetreten. Es ging hier, wie es überall in der organischen Natur zu gehen pflegt. Aus winzigen Anfängen entwickelt sich der Same durch unmerkliche, stets fortschreitende Übergänge zum herrlichen Baum, der seine schattige Krone hoch in die Luft trägt. So auch in den gesellschaftlichen Bildungen. Anfänglich fühlte man nur das Bedürfnis der Rechtssicherheit, und das führte zur Anerkennung eines Richters. Erst später erkannte man die Notwendigkeit der andern obrigkeitlichen Gerechtsame, und auf diesem Wege kam man allmählich zum vollkommenen Staatsbegriff. Die Geschichte bestätigt diese Auffassung. Richten und Herrschen waren den Alten nahezu gleichbedeutende Begriffe, so daß Artemidorus sagen konnte: „Die Alten nannten das Regieren Richten[2].“ Dasselbe bezeugt die Heilige Schrift, die an vielen Stellen das Amt des Königs als ein Richten und den König selbst einfachhin als Richter bezeichnet (1. Kg. 8, 5. 20; 2. Kg. 15, 4). Auch im alten deutschen Recht gilt der König als höchster Schirmer und Schützer des Rechts, sowohl nach innen als nach außen[3].

---

[1] Auch der hl. Thomas scheint im Anschluß an Aristoteles den Grund, weshalb uns ursprünglich überall Monarchien entgegentreten, darin zu finden, daß das Haupt der Familie der geborne Regent der ganzen Gemeinde war, die sich aus der Familie entwickelte. Vgl. In Polit. 1, lect. 1: Quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quaelibet civitas regebatur a rege . . . Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege . . . Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.

[2] Oneirocrit. 2, 14: *Κρίνειν τὸ ἄρχειν ἔλεγον οἱ παλαιοί.*

[3] Mit Recht bemerkt Wilh. v. Humboldt (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Breslau 1851, 46), „daß in allen früheren Nationen die Könige nichts anderes waren als Anführer im Kriege und Richter im Frieden“.

## Zweites Kapitel.

## Der Zweck des Staates.

### Erster Artikel.

### Unrichtige Ansichten über den Staatszweck.

#### § 1. Die Leugner des natürlichen Staatszwecks.

Die Frage nach dem Zweck des Staates, d. h. jedes Staates, hat nur Sinn und Bedeutung auf dem Boden teleologischer Weltbetrachtung. Wer nicht auf theistischem Standpunkt steht, muß diese Frage als unzulässig ablehnen. Hat die Welt als Ganzes keinen Zweck, so haben auch die Teile keinen. Wäre ferner der Staat nur ein Werk menschlicher Willkür, so gäbe es auch keinen durch die Natur bestimmten Staatszweck, und die Untersuchung über den Staatszweck könnte nur eine rein geschichtliche sein. Wollen wir den Zweck einer freien menschlichen Gesellschaft erfahren, so fragen wir: Zu welchem Zweck wurde sie gegründet? Wir lassen uns die Statuten der Gesellschaft vorlegen. Gerade so müßten wir bezüglich des Staates verfahren, wäre er eine willkürliche Schöpfung der Menschen. Aber da er eine in der Natur des Menschen notwendig begründete und vom Urheber derselben gewollte Anstalt ist (S. 471), so muß er auch, wie alle natürlichen Anstalten, einen von Natur aus bestimmten Zweck haben. Gott wirkt nichts zwecklos. Gleichwie wir daraus, daß Gott die Familie will, mit Recht schließen, er wolle sie zu einem bestimmten Zweck, so können wir dasselbe vom Staate behaupten. Gott konnte den Staat nicht wollen, ohne ihn zu einem bestimmten Zweck zu wollen. Und dieser Zweck muß durch die Natur selbst vorgezeichnet sein, da der Staat eine natürliche Gemeinschaft ist.

Ganz unhaltbar ist deshalb die schon oben (S. 496) erwähnte Ansicht K. L. v. Hallers, der zwar den Staat als eine naturnotwendige Erscheinung betrachtet, aber das Vorhandensein eines eigenen Staatszwecks bestreitet[1]. Unrichtig ist auch die Meinung Montesquieus, die

[1] Auch Preuß (Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften [1889], 281) anerkennt keinen allgemeinen Staatszweck: „Jede teleologische Betrachtung setzt einen zweckbewußten Schöpfer voraus; die entwicklungsgeschichtliche sieht von ihm ab. Vielleicht aus begreiflicher Scheu vor dem scheinbaren Paradoxon der begrifflichen Zwecklosigkeit aller politischen Gebilde (Gemeinde, Staat, Reich) hat man vielfach in der neueren Literatur für diese wichtigsten der gewordenen Körperschaften die Universalität des Zwecks proklamiert." L. Gumplowicz (Allgemeines Staatsrecht, 56) behauptet, die nüchterne Wissenschaft könne „von einem Zwecke des Staates ebensowenig etwas wissen, wie von dem Zwecke der ganzen Welt. Teleologische Ansichten können wissenschaftlich nicht begründet werden". Das hindert ihn nicht, den Staat zu definieren als eine „naturwüchsige

Staaten hätten nur die Selbsterhaltung zum gemeinsamen Zweck, außerdem aber habe jeder Staat einen besondern, ihm eigentümlichen Zweck: die Vergrößerung sei der Zweck Roms, der Krieg derjenige Spartas, die Religion derjenige der jüdischen Gesetze, der Handel derjenige Marseilles gewesen, der Ruhm des Fürsten und des Staates sei derjenige der Monarchien usw.[1] Aber er verwechselt den Staatszweck mit den Mitteln zu demselben. Der Zweck des Staates ist überall das Gemeinwohl, aber die Mittel zu diesem Zweck können verschieden sein, je nach der Verschiedenheit der örtlichen und zeitlichen Umstände. Was soll es auch heißen, der Zweck eines Staates sei der Handel oder der Krieg oder die Schiffahrt?

Wer das Vorhandensein eines natürlichen Staatszwecks bestreitet, leugnet damit die Möglichkeit eines philosophischen Staatsrechts. Denn dieses setzt voraus, daß der Staat eine durch die Natur selbst bezeichnete Wesenheit, einen bestimmten Zweck habe. Wer das in Abrede stellt, muß auf eine philosophische Betrachtung des Staates verzichten. Er hat auch kein Recht, allgemein von bestimmten Pflichten der Staatsgewalt zu reden oder wissenschaftlich den Umfang der staatlichen Einmischung in Privatverhältnisse zu umgrenzen. Höchstens könnte er auf Grund der bestehenden Gesetze sagen, dieses oder jenes sei im Staate A, nicht aber im Staate B zulässig. Das Wesen des Staates läßt sich nur aus seinem Zweck begreifen. Denn die Natur der Gesellschaft richtet sich nach ihrem Zweck.

Merkwürdig ist, was Jellinek über den Staatszweck schreibt. „Unter dem Zweck des Staates können drei gänzlich verschiedene Probleme zusammengefaßt werden. Es kann gefragt werden, welcher Zweck der Institution des Staates in der Ökonomie des historischen Geschehens (!) im Hinblick auf die letzte Bestimmung der Menschheit zukomme, ferner welchen Zweck ein individuell bestimmter Staat im geschichtlichen Zusammenhang gehabt habe oder habe, und endlich welchen Zweck die Institution des Staates in einem gegebenen Zeitpunkt für die ihr Eingegliederten und damit für die Gesamtheit besitze. Von diesen drei möglichen Fragen ist die erste und zweite mit den

Organisation der Herrschaft behufs Aufrechterhaltung einer bestimmten Rechtsordnung" (S. 34). Hier wird dem Staate die Aufrechterhaltung einer Rechtsordnung als Zweck zugewiesen — „Die Staaten als solche", sagt Menger (Neue Staatslehre, 157), „haben gar keinen Zweck, sondern nur ihre Machthaber" — K. Diehl tadelt es, daß man von einem natürlichen Staatszweck rede. Vgl. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge, XXXVII (1909), 835.

[1] De l'esprit des lois, XI, c. 5: Quoique tous les états ayent en général un même objet, qui est de se maintenir, chaque état en a pourtant un qui lui est particulier. L'agrandissement était l'objet de Rome, la guerre celui de Lacédémone, la religion celui des lois judaïques, le commerce celui de Marseille, la tranquillité publique celui de la Chine, la navigation celui des Rhodiens etc.

Mitteln empirischer Forschung nicht zu beantworten. Mit der Fragestellung selbst hat man sich in das Gebiet metaphysischer Spekulation, meistens aber in das Reich willkürlicher und haltloser Einfälle begeben; daher ist für den, der den Boden empirischer Forschung nicht verlassen will, die ganze Fragestellung eine müßige[1]."

Jellinek bemerkt, diese Unterscheidung möglicher Gesichtspunkte für das Zweckproblem sei bisher nirgends unternommen worden. Daran hat man unseres Erachtens gut getan, denn die beiden letzten Probleme gehören gar nicht in die „Allgemeine Staatslehre". In dieser fragt es sich, welches der Zweck nicht dieses oder jenes konkreten Staates, sondern des Staates an sich, also jedes Staates sei. Aber, wendet Jellinek ein, dieses Problem ist mit den Mitteln empirischer Forschung nicht zu lösen. Dasselbe kann man aber gegen die „Allgemeine Staatslehre" überhaupt sagen, damit widerlegt sich also Jellinek selbst. Worum handelt es sich denn in der „Allgemeinen Staatslehre"? Doch nicht um diesen oder jenen konkreten Staat, sondern um jeden Staat, um den Staat überhaupt. Deshalb erforscht Jellinek auch im sechsten Kapitel das „Wesen des Staates". Welches Staates? Doch wohl jedes Staates. Läßt sich nun etwa das Wesen des Staates auf bloß empirischem Boden bestimmen? Keineswegs. Dazu sind auch metaphysische Grundsätze erforderlich, und wenn es uns möglich ist, das Wesen des Staates anzugeben: warum sollte uns dann nicht möglich sein, seinen Zweck zu bestimmen? Das Wesen des Staates läßt sich gar nicht angeben, wenn man seinen Zweck nicht kennt. Gesteht doch Jellinek selbst: „Eine rein formelle Staatsdefinition, die ganz vom Staatszweck absieht, kann niemals ein vollkommenes Bild vom Staate und damit ein sicheres Merkmal abgeben, das den Staat von andern Bildungen unterscheidet, die ihm ebenbürtig oder überlegen zu sein behaupten[2]." Er behauptet ferner: „Der Staat ist eine Zweckeinheit[3]." Welcher Staat ist hier gemeint? Offenbar jeder Staat. Er redet von den obersten Staatszwecken, die „bei jedem Staate stets den Regulator der politischen Tätigkeit" bilden. Mit solchen Ansichten stößt Jellinek seine Behauptung von der Unerkennbarkeit des Staatszwecks selbst über den Haufen. Ja er bezeichnet selbst schließlich die fortschreitende Gesamtentwicklung als Zweck des Staates[4].

## § 2. Die individualistische Auffassung des Staatszwecks.

I. In der Auffassung des Staatszwecks stehen sich zwei Richtungen gegenüber, von denen die eine ihn über Gebühr einschränkt, die andere übermäßig ausdehnt.

Die erstere Richtung, die man als die individualistische oder auch als die Theorie des reinen Rechtsstaates bezeichnen kann, erblickt den ausschließlichen Zweck des Staates im Rechtsschutz. Un-

[1] Allgemeine Staatslehre (1921), 230—231.
[2] Ebd. 234. [3] Ebd. 235. [4] Ebd. 264.

ter den zu schützenden Rechten sind hier nur die Privatrechte oder die Rechte der Untertanen zu verstehen[1], und der Umfang dieser Rechte mißt sich selbst wieder an der für alle gleichen persönlichen Freiheit. Man nennt diese Lehre auch die Theorie der Koexistenz der gleichen Freiheit für alle. Von einem dreifachen Standpunkte aus ist man zu dieser Ansicht gelangt:

1. Vom volkswirtschaftlichen Standpunkt kam zu dieser Ansicht die physiokratische Schule in Frankreich und von ihr beeinflußt die sog. klassische Nationalökonomie in England. In Deutschland ist namentlich Prince-Smith, der Gründer der Freihandelsschule, für das allgemeine Gewährlassen, das „freie Spiel der ökonomischen Kräfte" eingetreten.

Gemeinsam ist dieser Richtung der Glaube an volkswirtschaftliche Naturgesetze, welche von selbst die Gesellschaft zum wahren Wohle führen, sobald man sich jeder künstlichen Einmischung enthält, die über den bloßen Rechtsschutz hinausgeht. Den kürzesten Ausdruck hat dieser Grundgedanke gefunden in dem geflügelten Worte des Physiokraten Gournay: Laissez faire, laissez passer, et le monde va de lui-même. — Ein anderer Grundgedanke dieser Richtung ist in den Worten Rousseaus enthalten: Alles, was von der Natur kommt, ist gut, nur die Menschen verderben es[2]. Wenn der Mensch von Natur aus gut ist, wozu ihn durch Gesetze hemmen und fesseln?

„Das persönliche Interesse", sagt Mercier de la Rivière, einer der Hauptvertreter des Physiokratismus, „drängt lebhaft und ohne Unterlaß jeden Menschen im besondern, alle Dinge zu vervollkommnen und zu vervielfachen, deren Verkäufer er selbst ist; er will damit die Masse der Genüsse, die er andern verschaffen kann, vergrößern, um dadurch die Masse der Genüsse, die andere ihm auf dem Tauschwege verschaffen können, zu vergrößern. Die Welt geht dann von selbst ihren Weg. Das Verlangen, zu genießen, sowie die Freiheit, zu genießen, welche unaufhörlich an der Vervielfältigung der Produktion und dem Wachstum der Industrie arbeiten, vermitteln alsdann der ganzen Gesellschaft eine Bewegung, die sich zu einem beständigen Streben nach ihrem möglichst besten Zustande gestaltet[3]."

„Beseitigt man", sagt Ad. Smith, „alle Systeme der Bevorzugung

[1] Daß man unter den Rechten, deren Schutz den Zweck des Staates bilden soll, nicht die öffentlichen Rechte der Gesamtheit verstehen kann, scheint von selbst einleuchtend. Der Staat hat diejenigen (öffentlichen) Rechte, welche ihm zur Erreichung seines Zwecks notwendig sind. Welches ist nun dieser Zweck? Offenbar kann man nicht ohne fehlerhafte Kreisbewegung antworten: der Schutz der öffentlichen Rechte.

[2] Tout est bon, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. Anfangsworte des ersten Buches von „Émile".

[3] Vgl. Périn, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert, Freiburg 1882, 24; Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, II, 63 ff.

und Behinderung hinsichtlich des Gebrauches der produktiven Kräfte, so stellt sich das einfache und leichte System der natürlichen Freiheiten von selbst ein und findet sich von selbst ausgeführt." In der Ausführung ist jedoch Smith seinem Grundprinzip nicht vollständig treu geblieben, weil nach ihm der Staat nicht bloß den Rechtsschutz nach innen und außen gewähren, sondern auch öffentliche Werke und Einrichtungen ins Leben rufen soll, zu welchen Privatkräfte nicht ausreichen[1].

Den Gipfelpunkt erreichten die optimistischen Ideen dieser Nationalökonomen bei Fr. Bastiat, der sich in seinen „Ökonomischen Harmonien" unter anderem folgenden Satz leistet: „Lassen wir die Menschen arbeiten, lernen, sich vereinigen, handeln, einander bekämpfen, da ja nach den Ratschlüssen der Vorsehung aus ihrer intelligenten Spontaneität nur Ordnung, Harmonie, Fortschritt zum Guten, Besseren, Besten, ja zum Besten bis ins Unendliche hervorgehen kann[2]."

Prince-Smith behauptet: „Dem Staate erkennt der Freihandel keine andere Aufgabe zu als eben die eine: die Produktion von Sicherheit. . . . Da überhaupt beim Walten absoluter volkswirtschaftlicher Freiheit jeder nach bester Einsicht und nach Kräften strebt, das Einträglichste zu tun und das weniger Einträgliche zu unterlassen, so kann die in den Volkshaushalt sich einmischende Staatsgewalt überhaupt an diesem freien Gange nur dadurch etwas ändern, daß sie das weniger Zuträgliche gebietet. . . . Der einzige, der ein Interesse haben kann an der Einmischung der Staatsgewalt in den Staatshaushalt, ist der Monopolgeist, der den erhöhten eigenen Nutzen nicht durch Erhöhung der eigenen Leistung erstrebt, sondern durch Hemmung der Leistung anderer[3]."

2. Vom rechtsphilosophischen Standpunkt ist Kant zur Theorie des „Rechtsstaates" gelangt.

Kant sieht es als eine allgemeine Vernunftforderung an, daß die Freiheit in der Selbstbestimmung herrsche, und zwar nicht nur in bezug auf die inneren Triebfedern, sondern auch in bezug auf die äußeren Handlungen. Auf die letztere Art des Freiheitsgebrauches bezieht sich das Recht, welches nichts anderes ist als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen bestehen kann. Die Verwirklichung dieses Rechts bildet den Zweck des Staates: er soll die Möglichkeit des Zusammenbestehens der gleichen Freiheit für alle bewirken und verbürgen

[1] Man sehe die Einleitung zum 5. Buche seiner Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Deutsch von Löwenthal, Berlin 1879.

[2] Harmonies économiques, Paris 1884, 12. Bis in die neueste Zeit zählte diese Richtung in Frankreich Anhänger. So schreibt de Molinari: Notre évangile se résume en ces quatre mots: laissez faire, laissez passer. Ähnlich Yves Guyot u. a. Vgl. Antoine, Cours d'économie sociale, 180.

[3] Rentzsch, Handwörterbuch, Artikel „Handelsfreiheit".

(I, 586)[1]. J. G. Fichte ist in der Staatslehre im wesentlichen bei Kant stehengeblieben (I, 587).

Am folgerichtigsten hat W. v. Humboldt die Theorie des reinen Rechtsstaates entwickelt. — „Die wahre Vernunft des Menschen kann keinen andern Zustand wünschen als einen solchen, in welchem nicht nur jeder einzelne der ungebundensten Freiheit genießt, sich aus sich selbst in seiner Eigentümlichkeit zu entwickeln, sondern in welchem auch die physische Natur keine andere Gestalt von Menschenhänden empfängt, als ihr jeder einzelne nach dem Maße seines Bedürfnisses, seiner Kraft und seines Rechts selbst und unwillkürlich gibt[2]." Daher hat der Staat nur den Schutz gegen innere und äußere Feinde zu gewähren. Er hat also weder für die Förderung der Sittlichkeit noch für die der Religion etwas zu unternehmen und darf nur solche Handlungen verbieten, welche die Rechte eines andern schmälern, d. h. „ihm ohne oder gegen seinen Willen einen Teil seines Eigentums und seiner persönlichen Freiheit entziehen". „Wer Dinge äußert oder Handlungen vornimmt, welche das Gewissen oder die Sittlichkeit anderer beleidigen, mag unmoralisch handeln; allein sofern er sich keine Zudringlichkeit zuschulden kommen läßt, kränkt er kein Recht." Also hat auch die Staatsgewalt sich nicht um ihn zu kümmern. Die Ehe soll dem freien Belieben der einzelnen überlassen bleiben[3].

### 3. Vom naturphilosophischen Standpunkt verteidigt Herbert Spencer die Rechtsschutztheorie.

Nur wer die Gesetze des Gesellschaftslebens kennt, soll sich nach Spencer an die Leitung eines Staates heranwagen, und diese Kenntnis erfordert gründliche geschichtliche und soziologische Studien. Aus der Geschichte lernen wir, daß jedes positive Eingreifen der Staatsgewalt zum Wohl der Untertanen, z. B. zugunsten der Armen oder Verlassenen, soweit es nicht den bloßen Schutz der individuellen Rechte und Freiheiten gegen innere und äußere Feinde zum Zweck hat, sich schließlich als schädlich erweist. Dasselbe lehrt die Soziologie. Es ist ein Naturgesetz, daß im Kampf ums Dasein die besser Angepaßten obsiegen, und sich so die Lebewesen durch Ausscheidung der Untauglichen vervollkommnen. Das gilt auch von den Menschen. Die Gesetze sollen nicht

---

[1] In der Rechtslehre § 49 sagt Kant, unter dem Heil des Staates (salus reipublicae) habe man „nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit" zu verstehen. Ebd. § 45 definiert er den Staat also: „Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen." Ist diese Definition richtig, so bildet auch die gesamte Menschheit einen Staat und ist auch die Kirche ein Staat.

[2] Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, a. a. O. 15 ff.

[3] Ebd. 39 u. 29. In der Praxis hat niemand mehr diese Grundsätze verleugnet als der preußische Kultusminister W. v. Humboldt. Vgl. Tauer, Staat und Erziehung (1890).

störend in diesen Kampf eingreifen[1]. Die Vertragsfreiheit soll völlig unbeschränkt sein, aber die Einhaltung der eingegangenen Verträge erzwungen werden. Noch viel mehr ist er selbstverständlich gegen jedes staatliche Eingreifen in bezug auf Schule, Religion, Kunst u. dgl.

Der Grundirrtum Spencers ist, wie E. de Laveleye in einer Widerlegung desselben[2] bemerkt, der Wahn, es genüge der bloße Rechtsschutz, um zu bewirken, daß die Tauglichsten obsiegen. Er vergißt, daß der Kampf ums Dasein innerhalb des Menschengeschlechtes unter der Herrschaft der Staatsgesetze über das Eigentum, das Erbrecht, den Handel, die öffentlichen Einrichtungen vor sich geht. Selbst die Wahrheit des Spencerschen survival of the fittest (Überleben der Tauglichsten) vorausgesetzt, müßte man also, um dieses Prinzip bei den Menschen zu erproben, alle positiven Gesetze und Einrichtungen beseitigen.

II. Beurteilung. Lasalle nannte die Auffassung des Staates als einer bloßen Rechtsanstalt spöttisch eine „Nachtwächteridee", weil sie sich den Staat nur unter dem Bilde eines Nachtwächters vorzustellen vermöge, dessen ganze Aufgabe in der Verhütung von Raub und Einbruch bestehe. Dieser Spott ist nicht ganz unberechtigt.

1. Die Rechtsschutztheorie ist einseitig und mangelhaft. Wollen wir den Zweck des Staates erkennen, so müssen wir nach den Gründen forschen, auf denen seine Notwendigkeit beruht. Sein Zweck kann kein anderer sein als die Befriedigung der Bedürfnisse, um derentwillen wir ihn als naturnotwendig erkennen. Welches sind die Bedürfnisse, die immer und überall zur Bildung der Staaten führen? Etwa bloß das Bedürfnis nach Freiheit und Sicherheit? Nein. Der Mensch bedarf zu seinem Wohlergehen nicht bloß der Rechtssicherheit, sondern mancherlei geistiger und leiblicher Güter, und da er zu deren Beschaffung allein nicht fähig ist, so verbindet er sich mit andern seinesgleichen. Das Bedürfnis nach Ergänzung ist es, welches zuerst die Individuen zu Familien und die Familien wieder zu größeren Gemeinwesen vereinigt. Soweit nun freie Privatvereinigungen genügen, um die erforderlichen Güter für alle zu beschaffen, bedarf es keiner Obrigkeit. Allein tatsächlich reicht bloße Privattätigkeit nicht aus. Diese schaut nur auf das Privatwohl, und gäbe es nicht eine Autorität, welche auf die Ergänzungsbedürftigkeit aller Glieder des Staates Rücksicht nähme, so könnte es geschehen, daß viele trotz der Rechtssicherheit im größten Elend leben müßten oder im Staat nicht das fänden, was sie darin suchen.

2. Tatsächlich hat sich auch noch kein einziger Staat mit der bloßen

[1] In der Schrift The Man versus the State, 101, 105. In den Prinzipien der Ethik, II, § 120, wiederholt Spencer: wenn der Staat „außer der Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit noch irgend etwas anders tue", so verletze er die Gerechtigkeit.

[2] L'état et l'individu, Florence 1885.

Sorge für Sicherheit und Freiheit zufrieden gegeben, selbst England und Nordamerika nicht, welche doch als die hauptsächlichsten Vertreter des Freiheitsprinzips gelten. Sie wenden der Hebung des Handels, der Industrie, des Ackerbaues ihre Sorgfalt zu, suchen durch Ausstellungen, Prämien, Eröffnung neuer Handelswege u. dgl. die öffentliche Wirtschaft zu fördern. Diese Maßregeln lassen sich aber nicht unter den Begriff des bloßen Rechtsschutzes bringen.

3. Die Theorie des Rechtsstaates hat, wenigstens im Sinne ihrer ersten Begründer, die völlige Autonomie des Individuums zur stillschweigenden Voraussetzung[1]. Das Individuum darf nur jenen Freiheitsbeschränkungen unterworfen werden, welche notwendig sind, um allen die gleiche Freiheit zu sichern. Damit wird die Freiheit als letzter Zweck des Staates hingestellt und der Staat von der sittlichen Ordnung losgelöst. Denn die Freiheit in sich und als Selbstzweck betrachtet ist noch kein sittliches Gut, sie läßt sich zum Bösen ebensogut gebrauchen als zum Guten.

Hieraus fogt weiter, daß der Staat als Staat eigentlich einen bloß *negativen* Zweck hat. Rechtsverletzungen oder Übergriffe in die Freiheitssphäre anderer sollen *verhindert* werden. Kommen keine Übergriffe vor, so soll sich die Staatsgewalt jeder Einmischung enthalten. So wird der Staat seines Charakters als einer einheitlichen moralischen Person beraubt und in ein regelloses Nebeneinander von Individuen aufgelöst, die nicht mehr Einheit und Zusammenhang untereinander haben als die Teilnehmer an einem Jahrmarkt, unter denen ein Polizist seines Amtes waltet.

4. Die Rechtstheorie führt auch zu ganz unzulässigen Folgerungen. a) Auf sittlichem Gebiete führt sie notwendig zur Duldung aller, auch der schwersten Ärgernisse und Mißstände, wenn niemandes Freiheit und Recht dadurch beeinträchtigt wird. Es dürften also Vielweiberei, Ehebruch, öffentliche Unzucht, Blutschande, Ausstellung schamloser Bilder, Verbreitung unsittlicher Bücher usw. nicht verboten werden, *wenn alle Beteiligten einwilligen*. Der Staat müßte ruhig zusehen, wie die Sittlichkeit, auf der er als seiner notwendigen Grundlage ruht, planmäßig untergraben wird. Ebenso dürfte sich der Staat in keiner Weise um Schutz und Pflege der Religion kümmern, außer insoweit die Privatrechte oder die persönliche Freiheit in Frage kommen. Die Religionslosigkeit des Staates ist damit im Prinzip ausgesprochen. Höchstens könnte er die Religion insofern unterstützen, als sie zur persönlichen Sicherheit und Freiheit notwendig ist.

---

[1] Siehe *Th. Meyer*, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (1868), 279 ff., und Stimmen aus Maria-Laach, XL, 47 ff.; Institut. iur. nat. II, n. 309.

b) Verderblich sind auch die Folgen der Rechtstheorie auf volkswirtschaftlichem Gebiet. Obwohl man sie nie vollständig durchzuführen vermochte, beherrschte sie doch lange Zeit unsere Gesetzgebung und war die Veranlassung, daß die schützenden Einrichtungen einer verständigeren Zeit schonungslos niedergerissen wurden. Und die Folge war? Es soll nicht geleugnet werden, daß diese Entfesselung aller wirtschaftlichen Kräfte manches Gute geschaffen hat. Der dadurch ermöglichte Aufschwung des Handels und der Industrie hat der Kultur Mittel zur Verfügung gestellt, von denen frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Aber die Schattenseiten daneben: das Massenelend, die fortschreitende Zersetzung der Mittelstände, die Unsicherheit der wirtschaftlichen Verhältnisse und vor allem die drohende Haltung des „vierten Standes", welcher voll Ingrimm und Erbitterung den Umsturz aller bestehenden Verhältnisse auf seine Fahne geschrieben! Kein Wunder, daß heute auch die extremsten Anhänger des Gewährenlassens mit Hand ans Werk legen, um die durch ihre Lehren der Gesellschaft geschlagenen Wunden auf dem Wege der Gesetzgebung zu heilen.

Daß es so kommen mußte, war von Anfang an klar. Überall, wo die Menschen frei und ungehindert ihren selbstsüchtigen Trieben und Leidenschaften folgen können, wird anstatt der Harmonie ein wüster Kampf aller gegen alle entbrennen, ein Kampf, der schließlich mit der Unterdrückung der Schwächeren enden muß.

III. Der Rechtsstaat auf christlicher Grundlage. Bisher haben wir nur den Rechtsschutzstaat in dem Sinne widerlegt, wie ihn die Anhänger des liberalen Individualismus auffaßten. Wir müssen aber noch kurz einer Schule gedenken, welche auch in katholischen Kreisen ihre Anhänger hat und den Rechtsstaat im christlichen Sinn aufgefaßt wissen will[1]. Nach dieser Schule soll sich zwar die Staatsgewalt auf den bloßen Rechtsschutz beschränken, aber unter den zu schützenden Rechten sind auch die öffentlichen Rechte der Kirche zu verstehen. Da die Kirche an und für sich allein das Daseinsrecht hat, so werden vom Standpunkte dieser Rechtsschutztheorie manche Schlußfolgerungen, die wir oben gegen den liberalen Individualismus geltend machten, hinfällig, wenigstens insoweit das religiöse und sittliche Gebiet in Betracht kommt.

Trotzdem halten wir diese Auffassung für unrichtig. Der oben (S. 522) an erster Stelle gegen den liberalen Rechtsschutzstaat geltend gemachte Grund behält auch gegen sie seine volle Kraft. Der bloße Rechtsschutz wird dem Ergänzungsbedürfnis, dieser Wurzel aller Gesellschaftsbildung, nicht gerecht. Die Anhänger dieser Richtung sind auch genötigt,

[1] Vgl. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christl. Gesellschaft, 480 ff.; Antoine, Cours d'économie sociale [4], 254 ff.

das Verhalten aller Staaten zu allen Zeiten zu verurteilen. Alle zivilisierten Staaten ohne Ausnahme haben manches zur Pflege des öffentlichen Unterrichts getan, z. B. durch Errichtung von Hochschulen, technischen Schulen, Bibliotheken. Vom Standpunkt des bloßen Rechtsschutzes läßt sich das nicht rechtfertigen. Dasselbe gilt von öffentlichen Ausstellungen, wissenschaftlichen Expeditionen u. dgl.

Selbst auf religiösem Gebiete befriedigt die Theorie des bloßen Rechtsschutzes nicht. Gewiß, der Staat soll nicht nur die einzelnen Individuen, sondern auch die Kirche in ihren Rechten schützen, und ein solcher Zustand ist besser als ein Zustand staatlicher Bevormundung und Knechtung, welcher der Kirche unter der Maske wohlwollender Unterstützung alle Lebensadern unterbindet. Aber ein an und für sich wünschenswerter und von Gott gewollter Zustand ist das nicht, wie wir weiter unten zeigen werden.

## § 3. Die sozialistische Auffassung des Staatszwecks.

I. Während die eben besprochene Auffassung nur an die individuellen Rechte und Freiheiten denkt, berücksichtigt eine andere Anschauung im Staate fast nur die Gesamtheit, die Gesellschaft als solche, so daß sie darüber die individuellen Rechte und Freiheiten übersieht. Wir können diese Richtung die sozialistische im weitesten Sinne nennen. Eine kurze Prüfung der wichtigsten hierher gehörigen Ansichten wird der Erkenntnis des richtigen Staatszwecks den Weg bahnen.

1. Nach der Idee der Antike ist der Mensch um des Staates willen da. Seine Daseinsberechtigung und Bedeutung richtet sich nach seiner Beziehung zum öffentlichen Gemeinwesen. Anklänge an diese Auffassung finden sich häufig bei Plato, der den Staat als den Menschen im großen ansieht und ihm als höchste Aufgabe die Erziehung der Bürger zur Tugend zuweist[1]. Nach Analogie mit den Seelenkräften soll es drei Stände im Staate geben: die Leiter des Staates, denen als eigentümliche Tugend die Weisheit zukommt; die Wächter (Krieger), deren Haupttugend der Starkmut sein soll, und die Handwerker und Kaufleute (Nährstand), deren eigentümliche Tugend die Mäßigkeit und der Gehorsam sind. Die Leiter des Staates (die Philosophen) sollen in vollkommener

[1] De leg. 8, 829 a: *Δεῖ δὲ αὐτὴν (τὴν πόλιν) καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον ζῆν εὖ.* In neuerer Zeit hat sich A. Trendelenburg die platonische Idee vom Staat als dem „Menschen im großen" angeeignet. „Jeder Staat ist ein Versuch, den idealen Menschen zu verwirklichen. Es ist die Idee des Staates — Verwirklichung des universellen Menschen in der individuellen Form des Volkes und daraus Selbstgenügung und Selbständigkeit" (Naturrecht, § 151). „An dem reichen Inhalt der Idee gemessen, ist der einzelne nur der potentielle Mensch, erst der Staat in der Geschichte des Volkes ist ein aktueller."

Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft leben. So Plato in seinem Werke „Vom Staat"; in seiner späteren Schrift „Von den Gesetzen" hat er diese Ansicht modifiziert; er scheint eingesehen zu haben, daß durch seine Vorschläge der Staat zur Familie und diese aufgehoben würde.

Auch Aristoteles scheint den einzelnen Menschen völlig den Staatsinteressen unterzuordnen. Wie ein Glied nur für den Körper da ist, so ist ihm der Mensch nur um der staatlichen Gesamtheit willen vorhanden; diese kann deshalb über den einzelnen nach Belieben verfügen, wofern es nur in ihrem Interesse geschieht.

Doch darf man aus solchen Äußerungen nicht die allgemeine Folgerung ziehen, den Griechen und Römern sei das Gefühl persönlicher Freiheit dem Staate gegenüber völlig fremd gewesen. Durch Rob. v. Mohl ist die Ansicht herrschend geworden, den Griechen habe der Gedanke des selbstberechtigten Individuums gefehlt. Neuere eingehende Forschungen haben die Unrichtigkeit dieser Ansicht nachgewiesen[1]. Man nahm irrtümlich den lakedemonischen Militärstaat, wie er Plato vorgeschwebt zu haben scheint, für den griechischen Staat überhaupt. Tatsächlich genoß namentlich in Athen das Individuum eine weitgehende, gegen die Staatsallmacht geschützte Freiheit. Weil Plato in seinen Schriften von einem Privatrecht nichts weiß, schloß man, es habe überhaupt bei den Griechen keines gegeben. „Je weiter unsere Kenntnis des griechischen Privatrechts dringt, desto mehr finden wir, daß der Rechtsschutz im Privatinteresse ausgebildet war[2]." Trotzdem kann man zugeben, daß die Schätzung der menschlichen Persönlichkeit bei Griechen und Römern nie zur vollen Klarheit kam. Die salus publica fordert unbedingt das Opfer jedes Privatwohles. Es hängt dies innig zusammen mit den unklaren Begriffen des Heidentums von der Stellung des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel. Wenn man den Menschen bloß „diesseitig" als einen Teil des Staates betrachtet, so liegt es nahe, ihn dem Ganzen völlig unterzuordnen, wie man ein Glied dem Körper unterordnet.

Erst das Christentum hat dem Menschen mit dem Bewußtsein seiner ewigen Bestimmung auch das volle Bewußtsein seiner persönlichen Würde und Freiheit gebracht. Hierzu kommt noch, daß nach antiker Anschauung der Staat zugleich politische und religiöse Gemeinschaft war und mithin auch die Pflege der Religion zu seiner Kompetenz gehörte. Hierdurch erlangte er eine umfassende Macht über alle Gebiete des Lebens. Christus hingegen hat die Leitung der religiösen Angelegenheiten einer selbständigen Organisation, der Kirche, anvertraut und so den staatlichen Eingriffen in das individuelle Leben klare und sichere Schranken gezogen.

[1] Gute Ausführungen hierüber bei Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 292 ff. [2] Ebd. 279.

2. Mit dem Wiedererwachen der Antike, der Renaissance, tauchen auch neuerdings altheidnische Staatsgedanken auf, welche den einzelnen der Gesamtheit oder dem Nutzen des Fürsten gänzlich unterordnen.

N. Machiavelli (1469—1527) war der erste, der in seinem Buche „Vom Fürsten“[1] die Religion und Sittlichkeit ganz der sog. Staatsräson unterordnete und dem Fürsten gestattete, sich über alle Gebote der Moral und Religion hinwegzusetzen, wenn sein Interesse es erheischt. Keiner hat aber den Absolutismus der Fürsten theoretisch mehr begründet als Th. Hobbes, der die Staatsgewalt als absolut, unbeschränkt und unteilbar bezeichnet, weil sie die höchste Einheit und Macht darstellt. Sie hat Recht auf alles. Wie über gut und bös, so stellt sie auch über die Religion, über mein und dein usw. die höchsten, absolut gültigen Satzungen auf. Das öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Der Staat gilt ihm als der „sterbliche Gott“, dem man allen Frieden und Schutz unter dem unsterblichen Gott verdankt[2].

3. Noch weiter in der Vergötterung des Staates gingen Schelling und Hegel (I, 590 f.), denen der Staat das Absolute auf einer bestimmten Stufe des Werdens ist.

Schelling bezeichnet den Staat als den von der ewigen Vernunft in der Geschichte hervorgebrachten Organismus der Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit. Der Staat hat keinen Zweck außer sich, er ist Selbstzweck, ein Kunstwerk, welches die Schönheit des öffentlichen Lebens um ihrer selbst willen darstellt; er ist das unmittelbare, augenfällige Bild des absoluten Lebens, welches, als solches erfaßt, von selbst alle Zwecke erfüllt. Begreiflich, daß von diesem Standpunkt Schelling für den Platonischen Idealstaat schwärmte und alle Privatrechte in das Belieben des Staates stellte[3].

Nach Hegel gehört der Staat in das Gebiet des „objektiven Geistes“; er ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“, „das an und für sich Vernünftige“; er ist „absoluter, unbewegter Selbstzweck“ und hat „das höchste Recht gegen die einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein“[4]; „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist“, ja der Staat ist der präsente Gott, göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist[5]. „Der vernünftige Staat ist unendlich in sich.“ „Man muß den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren und einsehen, daß, wenn es schwer ist, die Natur zu begreifen, es noch unendlich herber ist, den Staat zu fassen.“

Der Würde des Staates als des „präsenten Gottes“ entspricht es, daß ihm gegenüber der einzelne nur Pflichten, keine Rechte hat; er ist allmächtig und hat nicht nur die Aufgabe, das Recht zu verwirklichen, sondern er hat auch „die ganze Gesinnung und Tätigkeit des einzelnen, als der für sich ein

[1] Il principe zuerst gedruckt im Jahre 1532.
[2] De cive c. 12, n. 5; Leviathan c. 17.
[3] Über Schelling vgl. Stahl, Philosophie des Rechts, I (1856), 407 ff.
[4] Grundlinien der Philosophie des Rechts (WW. VIII), § 258.
[5] Ebd. § 270.

Zentrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu tun und sie in substantieller Immanenz zu erhalten" [1].

Hegel ist „der Zuchtmeister des staatlichen Denkens" genannt worden. Über seinen Absolutismus läßt sich nicht mehr hinausgehen. Denn was läßt sich noch Höheres denken, als daß der Staat Gott sei und der Untertan ihm gegenüber keine Rechte, sondern nur Pflichten besitze? Es ist ganz folgerichtig, daß Hegel die Religion, sobald sie aus der Sphäre der inneren Gesinnung in das äußere Dasein (als Kirche) tritt, unumschränkt der Staatsgewalt unterwirft. Ebenso erklärlich ist seine heftige Abneigung gegen das „Räsonieren, Kritisieren, Besser-wissen-wollen" dem Staate gegenüber.

4. Aus der Hegelschen Schule sind die deutschen Sozialdemokraten, besonders K. Marx hervorgegangen, nur haben sie den Hegelianismus ins Materialistische übersetzt. Auch den Sozialisten geht das Individuum in der Gesamtheit auf. Der Staat ist der einzige Eigentümer der Produktionsmittel, der allgemeine Brotherr, der einem jeden sein Arbeitspensum und seinen Anteil am Nationalprodukt zuteilt.

Den Sozialisten stehen nahe die Staatssozialisten, die nicht prinzipiell das Privateigentum und die heutigen Ständeunterschiede beseitigen wollen, aber die Grenzregulierung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht in das Belieben der Staatsgewalt stellen. Eine stillschweigende Voraussetzung der Staatssozialisten ist, daß es kein vom Staate unabhängiges Naturrecht gebe, daß insbesondere das Privateigentumsrecht nur ein positives, von der Staatsgewalt gewährtes und deshalb unter Umständen widerrufliches Recht sei.

5. Fr. J. Stahl suchte im Willen Gottes eine feste Grundlage der Staatsgewalt zu finden, allein er vermochte nicht, sich vollständig dem Banne Hegelscher Ideen zu entziehen.

Der Staat ist ihm „schlechthin die sittliche Welt". „Wie nun das sittliche Reich in allen seinen Stufen und Arten das dreifache Ziel hat: die Wohlfahrt der Menschen, die Offenbarung der Fülle schöpferischer und gestaltender Gedanken und die Herrschaft der Heiligkeit und Gerechtigkeit, alle drei in untrennbarer Einheit und wechselseitiger Durchdringung: so entfaltet der Staat eine Wirksamkeit nach den drei Seiten: Schutz und Förderung der Menschen — Vollendung der nationalen Existenz — Handhabung gebotener Lebensordnung. Er gewährt den Menschen Schutz nach außen, Frieden im Innern, Abwehr der Naturschäden, Mittel für Ernährung, Erziehung, Gesittung. Er vollendet die nationale Existenz durch die Entfaltung aller natürlichen und sittlichen Kräfte (kriegerische Macht, Reichtum, Bildung), durch die Offenbarung der inneren geistigen Individualität der Nation, durch seinen eigenen vollendeten Bau mit den mannigfachen Einrichtungen mechanischer Zweck-

[1] Enzyklopädie § 537.

mäßigkeit und sittlicher Gebundenheit. Der Staat ist „ein ursprüngliches Ganze, das seine Bestimmungsgründe, die Macht und das Gesetz seines Bestandes und seiner Wirksamkeit in sich selbst trägt. Er ist ein Reich realisierter und zu realisierender sittlicher Ideen und verständiger Zwecke, das in der sittlichen Weltordnung gegeben ist und dem die Menschen als dienende Glieder von selbst angehören[1]." Das ist alles sehr mißverständlich und dehnbar, namentlich ist „die Vollendung der nationalen Existenz und der nationalen Aufgaben" ein weites Dach, unter dem sich alles unterbringen läßt.

Von nachhaltigerem Einfluß als die Stahlsche Ansicht wurde für die Staatswissenschaft, namentlich in Deutschland, die Theorie des sog. „nationalen Kulturstaates", welche den letzten Endzweck der Nationen in eine stetig fortschreitende Kulturentwicklung verlegt und dementsprechend dem Staat die Aufgabe zuweist, diese Kulturentwicklung um ihrer selbst willen allseitig zu erstreben. Die meisten neueren Staatslehrer huldigen dieser Ansicht, wie weit sie auch in ihrer Ausdrucksweise voneinander abweichen. Manche bezeichnen zwar ihre Theorie als Rechtsstaatstheorie, aber nicht in dem Sinn, als ob die Rechtsordnung etwas unabhängig vom Staate Gegebenes wäre, zu dessen Schutz er sich bildet, sondern in dem Sinn, daß er die Rechtsordnung aus sich schöpferisch hervorbringt, und zwar im Dienste des Kulturfortschrittes.

H. Ahrens nennt sich einen Vertreter des „Kultur-Humanitäts-Rechtsstaates". Der Staat soll nicht bloß für die gesellschaftlichen Lebens- und Bildungskreise das Recht üben, sondern vor allem für seinen eigenen Bestand und seine eigene Fortbildung sorgen[2]. Das letzte Ziel des Staates ist die höchste Kulturentwicklung, das „unbegrenzte Wachstum in allen Lebens- und Bildungsgütern". Er ist eine göttliche, von der menschlichen Vernunft und Freiheit getragene Anstalt, welche stetig fortgebildet wird und die gleiche göttliche Würde wie die kirchliche Gemeinschaft für sich in Anspruch nimmt[3], eine Anstalt, welche nicht bloß das gesamte gesellschaftliche Leben zu regeln und zu harmonisieren, sondern auch dafür zu sorgen hat, „daß das Volk den Reichtum seiner Anlagen und Kräfte nach der Eigentümlichkeit seines Genius zu einer eigenartig schönen Volkspersönlichkeit, zu einem Reiche göttlich-menschlicher Bildung gestalte". In den einzelnen Ausführungen bietet Ahrens manches Beachtenswerte, aber die Lehre über den Staatszweck ist schon deshalb verfehlt, weil er die ganze Rechtsordnung schließlich in das Belieben des Staates stellt.

J. C. Bluntschli will nicht die „allgemeine Wohlfahrt", sondern die Entwicklung der Volksanlage, Vervollkommnung des Volkslebens, zuletzt Vollendung als Staatszweck angesehen wissen[4]. Das Nebelhafte dieser Ausdrücke wohl fühlend, setzt er erklärend hinzu, diese Volksentwicklung dürfe

[1] Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung, II, 2. Abtl., S. 132 und 140.

[2] Naturrecht, II (1871), 303. [3] Ebd. 271.

[4] Die Lehre vom modernen Staat, I (1875), 361.

nicht im Widerspruch stehen mit der Bestimmung der Menschheit. Allein da diese Bestimmung in der unbegrenzten Kulturentwicklung zu suchen ist, so ist diese Erläuterung nichtssagend. An einer anderen Stelle weist er mit ernster Miene dem Staate die Aufgabe zu, „*seine Herrlichkeit aller Welt zu offenbaren*[1]."

A. *Lasson* sieht den Staat als einen Teil der vernünftigen Weltordnung an, dessen Zweck kein anderer ist, als „Ausdruck der weltumfassenden Vernunft auf bestimmter Stufe ihrer Realisation zu sein[2]." „Der Staat hat in keinem Falle die Aufgabe, die Menschen glücklich zu machen[3]." Sein Wesen besteht darin, „verwirklichte Rechtsordnung" zu sein; was aber zur Rechtsordnung gehöre, bestimmt der Staat, „denn der Staat hat das höchste Recht auf alles[4]." „Der Staat ist ein Wesen von selbständiger Herrlichkeit, eine Manifestation der Vernunft, und wenn er doch zu etwas dienen soll, so muß man ihn als Diener des menschlichen Geschlechts, aller Geschlechter, die noch kommen werden, *der höchsten Kulturzwecke* auffassen, die über Leben und Gesichtskreis des Individuums weit hinausragen. Im Dienste dieser Zwecke behauptet sich der Staat als vernünftige Ordnung, und darum hat er seinen eigentlichen Gegner an dem zufälligen Willen und Interesse der vielen. Der Gegensatz von Staatswillen und Volkswillen ist unversöhnlich. Was man Volkswillen nennt, ist eben die Summe von Interessen der einzelnen . . ., und diese Interessen wenden sich notwendig in erbittertem Streit nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen den Staat und die bleibende vernünftige Ordnung des Rechts[5]."

Das ist Hegelsche Dogmatik und ebenso unklar als dehnbar. Was bedeutet die Behauptung: „Der Staat kann gar nichts anderes wollen als sich selbst, und der Inhalt seines Willens ist das Recht?" Der Staat als Staat will nichts, ebensowenig als eine Gemeinde oder eine Aktiengesellschaft. Seine Leiter, die haben allerdings einen Willen; aber kann man von diesen etwa sagen: „Des Staates Wille geht immer auf das Unentbehrliche?" der Inhalt ihres Wollens ist das Recht?

Für G. *Jellinek* gelten als Staatsaufgaben: „staatliche Selbstbehauptung, Sicherheit und Machtentfaltung, Rechtssetzung und Rechtsschutz". „Der leitende Gedanke für diese Zweckbestimmung liegt in der Erkenntnis, daß planmäßige Organisation der Versorgung der solidarischen Volksinteressen, soweit sie einer zentralen Leitung bedürfen und durch äußere Veranstaltung befriedigt zu werden vermögen, nur durch den mit den größten Machtmitteln ausgestatteten sozialen Faktor, als welcher der Staat sich darstellt, vorgenommen werden können." „Es sind demnach drei Gattungen von Solidarinteressen vom Staate zu versorgen: individuelle, nationale, menschheitliche. Unter dem Gesichtspunkt teleologischer Rechtfertigung erscheint uns daher der Staat als der durch *planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidar-*

[1] Deutsche Staatslehre für Gebildete (1874), 14.
[2] System der Rechtsphilosophie (1882), 312.
[3] Ebd. 319. [4] Ebd. 316. [5] Ebd. 327.

interessen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes[1]."

Der Theorie, welche den Staatszweck in die Wohlfahrt der Gesamtheit verlegt, wirft Jellinek vor, der Begriff der Wohlfahrt sei so von subjektiver Auffassung abhängig, daß aus demselben alles Mögliche gefolgert werden könne und sich das Tätigkeitsgebiet des Staates ins Schrankenlose erweitern lasse[2]. Dieser Vorwurf läßt sich mit mehr Recht gegen seine eigene Ansicht erheben. Tatsächlich zieht Jellinek aus seiner Theorie die Folgerung, der moderne Staat habe „das formelle Recht, nach seinem Ermessen die Grenzen seiner Macht zu bestimmen, so daß prinzipiell nichts dem menschlichen Gemeinleben Angehörige seiner regulierenden Macht entrückt ist[3]".

II. Widerlegung. Mehrere der vorgelegten Ansichten bedürfen für uns einer eingehenden Widerlegung schon deswegen nicht, weil sie auf den Voraussetzungen des Ganz- und Halbpantheismus beruhen; andere sind so unbestimmt und vag, daß sie unmöglich zur Grundlage einer wissenschaftlichen Erörterung dienen können. Nur auf einen Punkt müssen wir näher eingehen, der fast allen dargelegten Systemen gemeinsam ist, nämlich die Voraussetzung: der Staat sei Selbstzweck, wenigstens insofern, als er nicht ausschließliches Mittel zum Wohle seiner Glieder ist, sondern einen selbständigen Zweck hat: das Staatswohl, bestehend in einer immer größeren Machtentfaltung, einer immer reicheren gesellschaftlichen Organisation, einer immer weiter gehenden Beherrschung des individuellen Lebens durch die Gesamtheit.

Erhebt man den Staat zum Selbstzweck, so wird folgerichtig der Mensch zum bloßen Mittel für die Gesamtheit herabgewürdigt, dessen Wert sich wie der jedes Mittels nach seiner Nützlichkeit für seinen Zweck, also in unserem Fall für die Gesamtheit richtet. Eine solche Auffassung steht aber im Widerspruch mit der Würde des Menschen. Alles Irdische hat sich dem Menschen als seinem Zweck unterzuordnen. Es soll ihm als Mittel zur Erreichung seines Zieles dienen. Das gilt auch vom Staat. Diese Grundwahrheit wird geleugnet, sobald man den Staat als Selbstzweck auffaßt. Eine notwendige Folge dieser Anschauung ist die Losreißung des politischen Gemeinwesens von Gott als seinem letzten Ziel, und die Vergötterung des Staates.

Ist der Staat Selbstzweck, so würde er töricht handeln, wenn er sich nicht das Recht beilegte, über seine Glieder nach freiestem Belieben zu verfügen, und damit ist der Mensch zum Sklaven geworden. Denn Sklave ist jeder, der nicht sich selbst, sondern einem andern angehört. Der Staat kann dann in alle persönlichen und häuslichen Verhältnisse hineinregieren, soviel er will, er ist immer in seinem Recht. Nützt ihm ein Glied

[1] Allgemeine Staatslehre (1921), 263—264. 242. [2] Ebd. [3] Ebd. 327.

nichts mehr, so kann er es abhauen und beseitigen. All die Folgerungen, die Plato aus seiner Theorie in bezug auf Aussetzung der schwächlichen, unbrauchbaren Kinder, öffentliche Regelung der Ehe und der Erziehung, Verteilung der Berufe von Obrigkeits wegen u. dgl. gezogen, sind von diesem Standpunkt vollständig berechtigt.

Bluntschli ist voll Entrüstung darüber, daß man den Staat zum bloßen Mittel der Privatwohlfahrt herabwürdige und seiner Majestät entkleide[1]. Er übersieht, daß wir den Staat nicht als Mittel für die Privatwohlfahrt einzelner oder weniger ansehen, sondern bloß als Mittel für die Privatwohlfahrt aller seiner Glieder. Das verstößt keineswegs gegen die wahre Würde des Staates, sondern bloß gegen die falsche, abgöttische Majestät, mit der ihn die modernen Staatsanbeter umkleiden.

Aber ist es nicht ein unzweifelhafter Grundsatz, daß das Privatwohl sich dem öffentlichen Wohl unterzuordnen hat? Wir entgegnen: das Wohl aller Privaten dem Gesamtwohl zu opfern, wäre absurd, nicht nur weil das öffentliche Wohl bloß Vorbedingung und Mittel für das Privatwohl aller Staatsangehörigen ist, sondern auch weil es ohne das Privatwohl vieler kein öffentliches Wohl geben könnte. Wohl aber hat sich das Privatwohl einzelner oder im Notfall, wie im Kriege, auch vieler Individuen dem Gesamtwohl unterzuordnen, wenn es sich um Güter derselben Ordnung handelt, nämlich um zeitliche Güter. Das öffentliche Wohl besteht in zeitlichen Gütern, und nur die Privatgüter dieser Ordnung, also nicht die Güter der höheren sittlichen Ordnung, müssen denselben untergeordnet werden. Da der Mensch durch seine Natur selbst zum Gesellschaftsleben bestimmt ist, so sind ihm auch all die Opfer angemessen und von Gott zur Pflicht gemacht, die das geordnete Leben in der Gesellschaft erheischt. Die Privaten, die im Interesse der Gesamtheit ihr Leben opfern, verzichten damit nicht auf ihren wahren Vorteil. Tun sie es aus Pflicht, so werden sie für ihre Opfer in einem besseren Leben reichlich entschädigt. Allerdings, wer an kein ewiges Leben glaubt, der muß den Tod fürs Vaterland betrachten als eine vollständige Selbstvernichtung zugunsten anderer, die ihm bloß an Zahl überlegen sind, und eine solche Selbstvernichtung ist unvernünftig[2].

## Zweiter Artikel.

### Positive Darlegung des Staatszwecks.

### § 1. Der Staatszweck das öffentliche, nicht das Privatwohl.

Unsere Untersuchung hat uns zur goldenen Mittelstraße zurückgeführt. Der Staat ist weder eine bloße Versicherungsanstalt für die individuelle Freiheit noch absoluter Selbstzweck, dem sich die Bürger in allem

[1] Die Lehre vom modernen Staat, I, 347.

[2] Mit Recht sagt schon Cicero (Tusculan., I, 9): Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offeret ad mortem.

als Mittel unterzuordnen hätten. Sein Zweck muß also in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegen. Worin besteht er?

1. Wir werden hier nicht erst dartun, daß auch der Staat in letzter Linie zur Verherrlichung Gottes da sei. Denn die Ehre des Schöpfers ist der letzte Endzweck alles Geschaffenen; ja je höher ein Ding seiner Natur nach steht, um so mehr ist es zur Mitwirkung an der Verherrlichung Gottes berufen. Wir fragen aber hier nicht nach dem letzten, sondern nach dem unmittelbaren Zweck des Staates, der ihm zum Unterschied von allen anderen Gesellschaften eigentümlich ist und sein Wesen bestimmt.

2. Auf diese Frage antworten wir zunächst: der unmittelbare Zweck des Staates ist die öffentliche Wohlfahrt. Hiermit wird von vornherein die Privatwohlfahrt der Glieder des Staates vom unmittelbaren und direkten Staatszweck ausgeschlossen. Unter Privatwohlfahrt verstehen wir einen Zustand, in welchem der Mensch alles besitzt, was er in seiner Lebensstellung vernünftigerweise braucht. Dazu gehören nicht bloß die äußeren zur Erhaltung des Lebens notwendigen Güter, sondern auch die inneren Güter des Leibes und der Seele, ganz besonders auch sittliche Tugenden, ohne die wahres Glück weder in der Zeit noch in der Ewigkeit möglich ist. Natürlich kann diese Privatwohlfahrt hier auf Erden immer nur unvollkommen sein, selbst wenn wir von der notwendigen Ungleichheit der verschiedenen Individuen in irdischer Wohlfahrt ganz absehen.

Daß diese Privatwohlfahrt nicht der unmittelbare Zweck des Staates sein kann, folgt schon daraus, daß sie in persönlichen Gütern besteht, die zum großen Teil von der subjektiven Auffassung und der Freiheit des einzelnen abhängen. Niemand kann einen Menschen gegen seinen Willen glücklich, d. h. tugendhaft, genügsam, zufrieden und froh machen. Wollte man die Privatwohlfahrt zur direkten Aufgabe des Staates erklären, so müßte man diesem auch die Befugnis zuschreiben, das persönliche Verhalten eines jeden allseitig zu überwachen und zu leiten, ihm zu befehlen, wie er essen, sich kleiden und beschäftigen, mit wem er sich verehelichen solle u. dgl. Denn von diesem Verhalten ist das Glück des einzelnen wesentlich bedingt. So würden wir zur vollständigsten Knechtung des Individuums gelangen.

3. Aber worin besteht die öffentliche Wohlfahrt? Auf die Beantwortung dieser Frage kommt alles an. Denn das öffentliche Wohl, die salus publica, ist ein sehr dehnbarer Ausdruck. Stammler meint sogar, von öffentlicher Wohlfahrt im Unterschied zur Wohlfahrt bestimmter Menschen könne überhaupt nicht die Rede sein[1]. Aber man

[1] Wirtschaft und Recht, 576 ff.

ſprach doch von jeher von öffentlicher Wohlfahrt. Sollte man das Wort ganz ſinnlos gebraucht haben?

Um die Antwort auf die aufgeworfene Frage zu finden, müſſen wir nach den Urſachen forſchen, die immer und überall zur Bildung von Staaten führen. Welches ſind dieſe Urſachen? Das Ungenügen, die Unzulänglichkeit, das Ergänzungsbedürfnis der iſolierten Individuen und Familien. Selbſt zum bloßen Daſein bedarf eine Familie zahlreicher Güter, die ſie allein nicht zu beſchaffen vermag. Die Menſchen wollen aber nicht bloß leben, ſie wollen ſich vervollkommnen, das Gebiet ihrer Kenntniſſe und Fertigkeiten, ihre Herrſchaft über die Natur erweitern. Dazu bedürfen ſie der Vereinigung im Staat (S. 475 f.). Würden die einzelnen Familien ſich ſelbſt genügen für alle ihre Bedürfniſſe, ſo würden wohl nie Staaten entſtanden ſein, die notwendig mancherlei Freiheitsbeſchränkungen und Opfer von den Familien verlangen.

Iſt es alſo die Ergänzungsbedürftigkeit, die immer und überall zur Staatenbildung geführt, ſo muß es der Zweck des Staates ſein, derſelben abzuhelfen. Zweck des Staates iſt es mithin, die Güter zu beſchaffen, die allen notwendig oder nützlich ſind, aber von den einzelnen durch bloße Privattätigkeit nicht genügend erreicht werden können. Das ausreichende Vorhandenſein dieſer Güter iſt eben das öffentliche Wohl, das den Staatszweck ausmacht.

Das iſt unzweifelhaft die Anſicht des Ariſtoteles, der wiederholt die Autarkie (*αὐτάρκεια*), d. h. die Selbſtgenügung oder die genügende Ausrüſtung mit den zum glücklichen und tugendhaften Leben aller erforderlichen Mitteln als das kennzeichnende Merkmal des Staates hinſtellt. So nennt er den Staat eine Gemeinſchaft von Familien und Gemeinden, welche ſich ſelbſt zum glücklichen und tugendhaften Leben genügt[1], und an einem andern Orte eine aus mehreren Familien und Gemeinden beſtehende Gemeinſchaft, deren Zweck es iſt, ſich ſelbſt zum glücklichen und guten Leben zu genügen[2]. Wieder an einer andern Stelle definiert er den Staat als eine Volksmenge, die zur vollen Befriedigung aller Bedürfniſſe des Lebens ausreicht[3].

Mit dem Stagiriten ſtimmen im weſentlichen der heilige Thomas[4]

[1] Polit. 3, 9, 1281 a 1. S. oben S. 518.

[2] Polit. 3, 9, 1280 b 34: *Πόλις ... ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία ... ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.*

[3] Polit. 3, 1: *Πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.* Schon im erſten Buch (Polit. 1, 2, 1252 b 27) definierte Ariſtoteles den Staat: *ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις ἤδη, πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γενομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.*

[4] In ſeinem Kommentar zur Politik: In Polit. 3, l. 1; ebenſo Silv. Maurus im Kommentar zur ariſtoteliſchen Politik. Der Verfaſſer des Buches De regi-

und alle bedeutenderen Scholastiker überein. Wir nennen beispielsweise Aegidius Romanus (Colonna)[1] Joh. Gerson[2], den hl. Antoninus (1459)[3], J. Lainez († 1565)[4] und Fr. Suarez († 1616)[5].

Papst Leo XIII. lehrt, der Mensch werde von Natur nicht bloß in die Familie, sondern auch in den Staat hineingeboren, da nur dieser das zum Leben vollkommen Genügende gewähren könne[6]. Nach der Enzyklika Rerum novarum soll die öffentliche Gewalt durch ihre Gesetze und Einrichtungen dafür sorgen, daß Rechtschaffenheit der Sitten, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht erhalten und gefördert werde, daß Gewerbe, Industrie, Handel und ähnliches gedeihen, weil von deren Förderung das Wohl und Glück der Bürger abhängt. Sie soll überhaupt einen Zustand herbeiführen, aus dem sich das Wohl aller von selbst ergibt[7].

---

mine principum (nach vielen der hl. Thomas) sagt vom Staatszweck (1, 1): Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius manet: oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum sc. ad naturales actus nutritionis et prolis generandae et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae.

[1] De regimine principum (l. 3, p. 1, c. 2): Ordinatur civitas ad vivere, ad sufficienter vivere et ad vivere virtuose.

[2] Sermo ad regem Franciae pro iustitia (in der Ausgabe von 1514, tom. IV, Fol. 68 R). Im Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit, meint Gerson, wäre kein dominium coercitivum notwendig gewesen. Anders nach dem Sündenfall. Et hic radicem habemus et causas dominationis et coercitivi dominii. Cause efficiens occasionalis fuit peccatum, causa finalis fuit pax, tranquillitas et sufficientia in vita civili.

[3] S. th. p. 4, tit. 2, c. 6, § 1.

[4] De potestate ecclesiast. c. 6: Finis potestatis civilis est in pace et copia tueri plebem sibi commissam.

[5] De leg. l. 3, c. 11, n. 7: Addo tertio potestatem civilem legislativam etiam in pura natura spectatam non habere pro fine intrinseco et per se intento felicitatem naturalem vitae futurae, immo nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis, quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest, sed eius finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cuius curam gerit, et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, ut in ea sc. in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est.

[6] Encycl. Immortale Dei. Quae (societas civilis) suppeditare vitae sufficientiam perfectam sola potest.

[7] Ut ex ipsa conformatione atque administratione reipublicae ultro prosperitas tam communitatis quam privatorum efflorescat.

## § 2. Weitere Erklärung des öffentlichen Wohls und Begründung der vorgetragenen Ansicht.

Weil es zum Verständnis einer Idee viel beiträgt, wenn man sie in verschiedenen Formen darstellt, so wollen wir das öffentliche Wohl noch in anderer Weise zum Ausdruck bringen.

Das öffentliche Wohl besteht in der Gesamtheit der Bedingungen, die erforderlich sind, damit nach Möglichkeit alle Glieder des Staates frei und selbsttätig ihr wahres irdisches Glück erreichen können. Diese Begriffsbestimmung fällt sachlich mit der im vorigen Paragraphen gegebenen zusammen.

1. Der Staat hat nicht den Zweck, jedes Glied direkt glücklich zu machen — jeder ist seines eigenen Glückes Schmied —; er soll bloß einen gesellschaftlichen Zustand herbeiführen, der es einem jeden seiner Glieder ermöglicht, durch eigene freie Tätigkeit das zu seinem Wohl Notwendige zu erwerben, soweit dies nach Verhältnis der Umstände geschehen kann. Damit der Staat seine Aufgabe erfülle, ist also nicht nötig, daß tatsächlich jedes Glied glücklich werde, sondern nur, daß jedem Gelegenheit und Mittel dazu geboten seien, daß mithin niemand ohne eigene oder fremde Schuld bloß infolge des durch die Staatsgewalt herbeigeführten oder geduldeten Zustandes von der allgemeinen Wohlfahrt ausgeschlossen sei.

Selbstverständlich ist der Begriff der irdischen Wohlfahrt kein absoluter und unveränderlicher, sondern ein relativer, der sich nach Zeit, Ort und anderen Umständen ändert. Er hängt von dem Kulturzustande eines Volkes, der Fruchtbarkeit des Landes u. dgl. ab. Wir fügten hinzu: nach Möglichkeit. Alle menschlichen Verhältnisse sind und bleiben unvollkommen. Nie wird es einen nach allen Richtungen völlig befriedigenden gesellschaftlichen Zustand geben, auch wenn die Staatsgewalt noch so gewissenhaft ihre Pflicht erfüllt.

Eine besondere Betonung verdient das Wort alle in unserer Behauptung. Alle Glieder des Staates sollen an der öffentlichen Wohlfahrt teilhaben. Der Staat ist nicht bloß für das Interesse einzelner oder einer Partei da, sondern zum Wohle aller. Gerade dadurch unterscheidet sich nach Aristoteles ein wohleingerichtetes Staatswesen von der Tyrannis, daß diese dem Privatnutzen des Fürsten oder einer Klasse dient, während jenes das Gemeinwohl (*τὸ κοινῇ συμφέρον*)[1] bezweckt. Damit ist nicht gesagt, daß alle vollständig gleichmäßig an den öffentlichen Gütern teilhaben sollen — das wäre gegen die austeilende Gerechtigkeit, nach welcher der Anteil an den öffentlichen Gütern sich nach dem Maße der

[1] Polit. 3, 6, 1279 a, 17.

Leistungen für die Gesamtheit oder der Würdigkeit bemessen soll —; sondern es darf bloß niemand von der Möglichkeit ausgeschlossen sein, in irgendeinem Stande glücklich zu werden. Unter den Gliedern des Staates verstehen wir ferner nicht bloß die einzelnen Personen, sondern alle organischen Bestandteile, aus denen sich das öffentliche Gemeinwesen zusammensetzt.

Durch den Zusatz „wahres irdisches Glück" erhält die öffentliche Wohlfahrt eine weitere Bestimmung. Das wahre irdische Glück ist dasjenige, welches den Menschen in der Erreichung seines ewigen Zieles nicht nur nicht hindert, sondern fördert. Bloßer Reichtum und Genuß, bloße äußere Kultur ohne Tugend und Religiosität verdienen nicht den Namen wahren Glückes. Ohne Tugend und Religion sind sie sogar für die meisten Menschen nur Fallstricke, welche ihnen zum ewigen Verderben gereichen und selbst im irdischen Leben ihr Herz nicht zu beglücken vermögen. Hieraus folgt keineswegs, daß der Staat direkt die einzelnen zur Tugend und Religiosität anleiten und anhalten solle —, wohl aber, daß er in seinen öffentlichen Gesetzen und Einrichtungen diese wichtigsten Faktoren wahren irdischen Glückes nicht vernachlässigen dürfe. Wir werden auf diesen Punkt unten bei Besprechung der einzelnen Aufgaben der Staatsgewalt zurückkommen.

2. Zur näheren Begründung unserer Ansicht fügen wir noch folgende Erwägungen bei. Der Staatszweck muß nachstehende Eigenschaften haben:

Er muß a) ein wahres Gut sein, weil nur ein solches den Zweck einer in der Natur begründeten und von Gott gewollten Anstalt bilden kann. Ein wahres Gut ist aber nur dasjenige, welches den Menschen in der Erreichung seines letzten Zieles nicht hindert, sondern eher fördert.

Dieses Gut muß b) allen Gliedern der Gesellschaft irgendwie gemeinsam sein, weil der Staat das Gemeinwohl und nicht das Wohl einzelner zum Zwecke hat. Alle Menschen sind ihrer Natur nach auf das staatliche Leben angelegt. Alle müssen daher im Staate, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, ihre Rechnung finden können.

c) Das Gut, auf welches der Staat abzielt, darf nicht Selbstzweck sein, sondern muß sich dem Wohle aller in ihrer Gesamtheit als Mittel unterordnen. Die Menschen sind nicht des Staates, sondern der Staat ist der Menschen wegen da.

d) Dieses Gut muß ein äußeres und zeitliches sein. Denn nur ein äußeres Gut läßt sich durch gemeinsame gesellschaftliche Tätigkeit erreichen. De internis non iudicat praetor. Das läßt sich überhaupt von dem Gegenstand der gesellschaftlichen Tätigkeit sagen. Es muß ein zeitliches, d. h. der irdischen Wohlfahrt dienliches Gut sein. Denn

der Zweck des Staates ist ein irdischer, im Zusammenleben hier auf Erden zu erreichender.

e) Es muß ferner jedem Staat als Zweck vorgesetzt sein, und zwar ihm allein, weil das Wesen einer Gesellschaft durch den Zweck bestimmt wird.

f) Endlich muß es alles umfassen, was zum irdischen Wohl der Menschen erfordert wird, weil nach dem früher Gesagten (S. 395 u. 534) der Staat eine vollkommene, sich selbst genügende Gesellschaft ist, welche nicht bloß dieses oder jenes besondere Gut erstrebt, sondern alles, was zum Glück der Menschen auf Erden erheischt wird.

Der von uns bezeichnete Staatszweck wird allen genannten Anforderungen gerecht. Die Gesamtheit der Bedingungen, durch die allen Gliedern des Staates die irdische Wohlfahrt möglich gemacht wird, ist ein wahres, allen Bürgern gemeinsames, äußeres und zeitliches Gut, das zum irdischen Glücke gehört und sich durch gemeinschaftliches Zusammenwirken erreichen läßt. Es umfaßt endlich alle zum irdischen Glück erforderlichen Güter, soweit nicht anderweitig dafür gesorgt ist oder gesorgt werden kann, und bildet einen dem Staate zum Unterschiede von andern Gesellschaften eigentümlichen Zweck.

3. Die öffentliche Wohlfahrt besteht also in der Gesamtheit der Bedingungen, die erfordert werden, damit möglichst alle Staatsangehörigen frei und selbsttätig ihr wahres irdisches Glück erreichen können. In diesen Bedingungen lassen sich zwei Bestandteile unterscheiden: a) der Schutz der Rechte aller Glieder und b) die positive Förderung der Privattätigkeit, oder der Rechtsschutzzweck und der Wohlfahrtszweck. Das erste Element räumt sozusagen die Hindernisse weg, welche sich der freien Entfaltung der Privattätigkeit entgegenstellen; das zweite unterstützt sie in positiver Weise und bietet ihr Mittel zur vollkommenen Entwicklung.

Es wäre ein Irrtum, wollte man glauben, wir setzten hier bloß nachträglich den Rechtsschutz als Hauptzweck des Staates voran, derselbe sei in der obigen Fassung nicht enthalten. Denn zu den Bedingungen, die erheischt sind, damit alle glücklich werden können, gehört als erstes und wesentlichstes Element der Schutz der Staatsangehörigen in ihren natürlichen und wohlerworbenen Rechten. Die Natur selbst nötigt die Menschen zum Leben im Staate. Der Staat muß also den vernünftigen Bedürfnissen und Neigungen der menschlichen Natur entsprechen, und zu diesen Bedürfnissen gehört an erster Stelle der sichere und freie Bestand der eigenen Person mit den angebornen und wohlerworbenen Rechten, nach dem jeder unwiderstehlich verlangt. Diese Freiheit und Selbständigkeit ist auch die notwendige Voraussetzung und Grundlage jeder allgemeinen Wohlfahrt. Iustitia est fundamentum

regnorum. Ohne Rechtssicherheit wäre ferner eine Entfaltung der Privattätigkeit unmöglich. Die Menschen verstehen sich nur dann zu angestrengter Arbeit, wenn sie sicher sind, daß ihnen die Frucht ihres Fleißes selbst in den Schoß fällt und von niemand gegen ihren Willen genommen werden kann.

Der Staat ist also nicht befugt, nach Belieben die bestehenden natürlichen und wohlerworbenen Rechte zu schmälern oder aufzuheben. Er darf nur so weit in die Sphäre der Privatrechte eingreifen und die freie Bewegung des einzelnen einschränken, als es zum allgemeinen Wohl notwendig ist. Eben weil der Mensch durch seine Natur zur Gesellschaft bestimmt ist, können auch seine Rechte nicht uneingeschränkte sein; diese unterliegen von Haus aus den Einschränkungen, welche das allgemeine Wohl nach Lage der konkreten Verhältnisse verlangt. Es ist also die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt, die natürliche Rechtsordnung, die schon kraft des Naturgesetzes besteht, anzuerkennen und sie im einzelnen nach den konkreten Umständen näher zu fixieren und zu bestimmen. Bei dieser Rechtsordnung hat man jedoch nicht bloß an die Rechte der Individuen zu denken, sondern auch an die der Familien und der andern Gesellschaftskreise, die sich auf Grund natürlicher oder wohlerworbener Rechte unabhängig vom Staate bilden.

Ist auch die Rechtssicherheit das Erste und Wichtigste, so ist sie doch nicht der ganze Staatszweck. Dieser geht über sie hinaus. Auf der Grundlage einer Rechtsordnung, wie sie seinem organischen Charakter entspricht, soll der Staat nach einer ausreichenden Fülle von geistigen und leiblichen Gütern streben, damit allen die Mittel zur Erreichung ihrer irdischen Wohlfahrt nach Möglichkeit geboten seien.

Will man in einem konkreten Fall entscheiden, ob der Staat berechtigt bzw. verpflichtet sei, eine öffentliche Anordnung im Interesse der Förderung des Gesamtwohls (im Unterschied zum bloßen Rechtsschutz) zu treffen, so braucht man sich nur folgende Fragen zu beantworten: 1. Ist die Einrichtung der Gesamtheit wahrhaft nützlich oder förderlich? 2. Wird dafür durch die bloße Privattätigkeit ausreichend gesorgt oder ist das Eingreifen der Staatsgewalt notwendig? 3. Steht der zu erwartende Erfolg der Maßregel im Verhältnis zu den Lasten, welche deren Durchführung den Untertanen auferlegt? 4. Können die erforderlichen Mittel ohne anderweitige Rechtsverletzung aufgebracht werden? Aus der Beantwortung dieser Fragen wird sich im allgemeinen leicht die Entscheidung über die Berechtigung des staatlichen Eingreifens ergeben. Mathematische Grenzen lassen sich hier natürlich nicht ziehen, und so kann es leicht geschehen, daß selbst vom nämlichen Standpunkt aus nicht alle in jedem einzelnen Falle zur selben Entscheidung kommen.

4. Aus den obigen Ausführungen ergibt sich, daß der Zweck des Staates und der Zweck der Staatsgewalt nicht identisch

sind, aber aufs innigste miteinander zusammenhängen. Zweck der Staatsgewalt ist es, zu *bewirken*, daß der Staat seinen Zweck *erreiche*. Der Staatszweck bildet die Norm und das Maß des Zwecks und der Aufgaben der Staatsgewalt oder ist der entfernte und mittelbare Zweck der letzteren.

Der Zweck der Staatsgewalt besteht also darin, dafür zu sorgen, daß alle Glieder des Staates nach Maßgabe ihrer Kräfte mitwirken zu Schaffung der Bedingungen, die das öffentliche Wohl ausmachen. Diese Bedingungen zerfallen in die *Rechtssicherheit* und die *positive Wohlfahrt*. Demgemäß hat die Staatsgewalt zunächst wirksamen *Rechtsschutz zu gewähren*. Außerdem soll sie die Privattätigkeit in dem Streben nach den geistigen und leiblichen Gütern, die zur allgemeinen irdischen Wohlfahrt gehören, *unterstützen*, *fördern und ergänzen*. Es muß also der Privattätigkeit überlassen bleiben, was ohne staatliches Eingreifen genügend besorgt wird. Fördern und unterstützen heißt nicht beseitigen oder überflüssig machen. Die Privattätigkeit soll den Vortritt haben; nur wo und soweit sie nicht ausreicht oder ihr irgend etwas ohne Nachteil für die Gesamtheit nicht überlassen werden kann, soll die öffentliche Tätigkeit eingreifen.

5. Im Zusammenhang mit dem Gesagten mag noch die Frage beantwortet werden: in welchem Sinne kann man behaupten: *das allgemeine Wohl ist dem Privatwohl vorzuziehen* (Bonum commune praeferendum est bono privato)? Das deutsche Sozialisierungsgesetz vom 13. März 1919 beginnt mit dem Satz: „Jeder Deutsche hat unbeschadet seiner persönlichen Freiheit die Pflicht, seine geistigen und körperlichen Kräfte so zu betätigen, wie es das Wohl der Gesamtheit erfordert." Es ist schwer in diesen Satz einen vernünftigen Sinn zu bringen. Die Klausel: „unbeschadet seiner persönlichen Freiheit" kann nur so viel bedeuten als: „wenn er selbst es will", und dann besagt der Satz: Jeder Deutsche hat die Pflicht, seine Kräfte so zu betätigen, wie es das Gesamtwohl fordert, wenn er es selber will. Der eine Teil des Satzes hebt den anderen auf. Ursprünglich war auch, soviel wir wissen, der Zusatz von der persönlichen Freiheit nicht im Entwurf; er wurde eingestellt, weil vielen das Gesetz sonst doch gar zuweit zu gehen schien. Und diese Ansicht war sehr berechtigt.

Kann man denn etwa fordern, daß der Mensch bei allen seinen geistigen oder körperlichen Tätigkeiten sich immer von der Rücksicht auf das Gesamtwohl leiten lasse? Das werden höchstens die Sozialutilitaristen behaupten, nach denen nur die Handlungen sittlich gut sind, die das Gemeinwohl fördern und die aus Liebe zum Gesamtwohl hervorgehen. Jeder Staatsbürger hat zwar immer die negative Pflicht, alles zu unterlassen, was dem Gemeinwohl *schadet*. Was er aber positiv für das Gemeinwohl zu tun habe, bestimmen die Gesetze. Es genügt also, daß er diese Gesetze beobachte. Kein Mensch denkt auch bei all seinem Handeln an das Gemeinwohl. Wenn er sich ernährt oder ausruht oder heiratet oder eine Badekur, eine Reise oder

ein Geschäft unternimmt, denkt er nur an sein eigenes Wohl, und man kann ihm keinen Vorwurf daraus machen, solange er nichts tut, was den Staatsgesetzen widerspricht oder seiner Natur nach dem Gesamtwohl schädlich ist.

Der Grundsatz: das Gemeinwohl ist dem Privatwohl vorzuziehen, bedeutet also nur: wenn und soweit beide nicht zusammen bestehen können, muß man das Gemeinwohl vorziehen und das Privatwohl opfern. Darauf beruht z. B. das schon früher (S. 308) erwähnte Recht, in gewissen Fällen ein Privateigentum gegen billige Entschädigung zu enteignen (expropriieren). Sind z. B. Straßen, Eisenbahnen, Kanäle, Flußregulierungen für das Gesamtwohl notwendig, so hat die öffentliche Gewalt das Recht, die dazu erforderlichen Grundstücke gegen Entschädigung zu beschlagnahmen. Denn solche Straßen oder Eisenbahnen würden in den meisten Fällen nicht zustande kommen, wenn jeder Eigentümer dagegen Einspruch erheben könnte. Hier muß also das Privatwohl dem Gesamtwohl weichen.

## Drittes Kapitel.

### Die Bestandteile des Staates.

Zur genaueren Kenntnis eines Hauses genügt nicht, daß man wisse, wie es entstanden und zu welchem Zweck es gebaut sei: man muß auch die inneren Ursachen desselben (Material- und Formalursache) durchschauen, d. h. wissen, aus welchem Stoff es gebildet wurde, und welche Form man ihm gegeben hat. Dasselbe gibt auch vom Staat. Wir kennen bereits seine äußeren Ursachen (Ursprung und Zweck); wir müssen uns deshalb jetzt seinen inneren Ursachen (den Bestandteilen und der Form) zuwenden. Im gegenwärtigen Kapitel behandeln wir bloß die Bestandteile des Staates.

#### Erster Artikel.

#### Der organische Charakter des Staates.

Seit Hobbes betrachtet man vielfach den Staat nur als eine Menge gleichberechtigter Individuen unter einer öffentlichen Gewalt. Diese individualistische Auffassung steht im Widerspruch mit jeder tieferen Einsicht in die Struktur des Staates. Es ist ganz verkehrt, wenn man alle Angehörigen eines Staates in gleicher Weise als Bürger desselben ansieht. Selbst wenn wir uns ein vollständig demokratisch organisiertes Gemeinwesen denken, so gehören doch nicht alle in demselben lebenden Individuen in gleicher Weise als Bestandteile dem Staate an. Die letzten Bestandteile des Staates sind eigentlich nicht die einzelnen Individuen, sondern die Familien oder vielmehr deren natürliche Vertreter.

Aristoteles nennt den Staat mit Recht nicht eine aus Individuen, sondern eine aus Familien und Gemeinden zusammengesetzte Gemeinschaft; der Staat umfaßt nicht bloß eine Mehrheit von Menschen, seine Glieder sind auch wesentlich voneinander verschieden (heterogen)[1]. Das entspricht ganz dem, was wir über seinen Ursprung ausgeführt haben. Zuerst vereinigen sich die Individuen zu Familien, dann die Familien zu größeren Gemeinwesen und schließlich zum vollkommenen Staat. Die Familie ist also wenigstens der Natur nach schon vor dem Staat als bestehend zu denken[2]. Die selbständige Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls bildet den Staat. Entscheidender noch für unsere Behauptung ist das früher über das Wesen der Familie Gesagte. Der Zweck der Familie ist ein wesentlich anderer, als der des Staates und kann nur erreicht werden unter der Voraussetzung, daß die Kinder, solange sie der Erziehung bedürfen, den Eltern und nicht einer andern Gewalt unmittelbar unterstehen, und dasselbe gilt auch von dem Verhältnis der Frau zum Manne. Diese Verhältnisse würden zerstört, wenn die einzelnen Familienglieder alle in gleicher Weise unmittelbar der öffentlichen Gewalt unterständen. Es ist vielmehr eine Forderung der rechten Ordnung, daß Frau und Kinder unmittelbar der väterlichen Gewalt unterstehen.

Selbst das römische Recht, welches individualistischer Auffassung beschuldigt wird, ging von der Ansicht aus, daß der Vater als das unmittelbare Haupt seiner Familie zu gelten habe, und daß die öffentliche Gewalt nicht berechtigt sei, unmittelbar in dieselbe hineinzuregieren. Die gegenteilige Auffassung bedeutet im Grunde die Auflösung der Familie, denn nach ihr hätte der Staat nicht die Aufgabe, die Familie zu unterstützen, sondern sie zu ersetzen. Oder kann die Familie noch als selbständige Gesellschaft gelten, wenn einer außer ihr stehenden Autorität das Recht der unmittelbaren Leitung der Familienglieder zusteht?

Die Kinder sind also nicht unmittelbar Mitglieder des Staates, sondern nur mittelbar, insofern sie unmittelbar Glieder der Familie und als solche mittelbar auch Glieder des Gemeinwesens sind[3]. Hieraus folgt weiter, daß nicht alle im Staate Lebenden im strengen Sinne Bürger sind, sondern bloß die Familienväter und diejenigen, welche die unmittelbare natürliche Fähigkeit haben, es zu werden, d. h. alle der väter-

[1] Polit. 2, 2, 1261 a, 22: *Οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.*

[2] Convictus domesticus, sagt mit Recht Leo XIII., (est) et cogitatione et re prior quam civilis coniunctio (Encycl. Rerum novarum).

[3] Vgl. Encycl. Rerum novarum: Filii sunt aliquid patris et velut paternae amplificatio personae, proprieque si loqui volumus, non ipsi per se, sed per communitatem domesticam, in qua generati sunt, civilem ineunt ac participant societatem.

lichen Autorität nicht mehr unterstehenden Männer. Eine Schwierigkeit könnten hier die unverheirateten selbständigen Frauen machen. Allein die große Masse der Frauen treten in den Ehestand. Die Austeilung der natürlichen Rechte berücksichtigt aber bloß dasjenige, was allgemein und naturgemäß, nicht das, was in Ausnahmefällen geschieht.

Die hier vorgetragene Anschauung stimmt ganz mit der Lehre des großen Denkers von Stageiros, der nicht jeden im Staate Lebenden als Bürger im eigentlichen Sinn angesehen wissen will, sondern bloß denjenigen, der zur Teilnahme an den politischen Rechten befähigt ist[1]. Wollte man die Worte des Philosophen so auslegen, daß nur diejenigen als Bürger anzusehen seien, welche tatsächlich an den politischen Ehrenrechten teilhaben, so würde die Definition nur auf den demokratischen Volksstaat passen; in einer absoluten Monarchie wäre nur der Fürst und seine Beamten zu den Bürgern zu zählen. Nimmt man dagegen die Worte in dem von uns angedeuteten Sinne, so sind bloß die einem Staate angehörigen Männer im eigentlichen Sinne Bürger, nicht aber die Frauen und Kinder, die unmittelbar der Gewalt des Hausvaters unterstehen und gewissermaßen nur indirekt, insofern sie Glieder der Familie sind, zu den Bürgern zählen. Versteht man unter Bürger alle einem Staate angehörigen Personen, die unter dem Schutz derselben öffentlichen Gewalt stehen und irgendwie rechtsfähig sind, so gehören auch die Frauen und Kinder zu den Bürgern.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich der organische Charakter des Staates. Unter Organismus versteht man ein Ganzes, dessen Teile zwar verschiedenartig sind, d. h. ihren besondern unmittelbaren Zweck und eine dementsprechende Einrichtung oder Struktur haben, aber doch geordnet zur Erreichung eines gemeinschaftlichen Zwecks zusammenwirken. Ein solcher Organismus ist z. B. die Pflanze, deren verschiedene Teile, wie Wurzeln, Blätter, Äste, eine eigene Einrichtung und eine besondere unmittelbare Aufgabe haben, aber planmäßig in gegenseitiger Unter- und Überordnung zur Erhaltung und Entwicklung des Ganzen zusammenwirken. Man kann mit Recht den Staat nach Analogie eines Organismus auffassen, weil er aus verschieden gearteten Teilen besteht, die zur Erreichung des Gesamtwohls einheitlich zusammenwirken.

[1] Polit. 3, 1, 1275 b, 18: *Τίς μὲν οὖν ἐστιν ὁ πολίτης ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως; πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς ἐλπεῖν.* Aristoteles nimmt das Wort *πολίτης* in doppelter Bedeutung: *ἁπλῶς πολίτης* ist ihm bloß derjenige, der an den politischen Ehrenrechten *(ἀρχαί)* Anteil hat; im weiteren Sinn gilt ihm als Bürger jeder freie und rechtsfähige Staatsangehörige. Vgl. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft (1896), 92.

Schon die Familie ist ein organisches Ganzes, das aus mehreren einfachen, wesentlich verschiedenen Gesellschaften besteht (S. 392 f.). Noch mehr gilt dies vom Staate, in welchen die Familien als Bestandteile eingehen, und zwar in der Weise, daß sie ihre eigentümliche Einrichtung und Aufgabe bewahren und sich in hierarchischer Abstufung zunächst zu Gemeinden, dann zu größeren Bezirken und schließlich zum vollkommenen Staate vereinigen.

Man muß sich freilich hüten, diese Analogie zu sehr zu pressen, sonst kommt man zu Ungereimtheiten, wie dies bei übertriebener Betonung aller Analogien der Fall ist[1]. Die Teile des Staates sind nicht willenlos, wie etwa die der Pflanze, sondern vernünftige Personen, und deshalb nicht bloße Mittel für das Wohl des Ganzen; auch ist der Zusammenhang derselben untereinander kein physischer, sondern ein moralischer, durch gegenseitige Pflichten und Rechte bewirkter. Allein innerhalb gewisser Grenzen ist die Erkenntnis des organischen Charakters des Staates, den nach dem Vorgange des Aristoteles besonders Krause und Ahrens entschieden betont haben, ein richtiger und fruchtbarer Gedanke, der zu einer tieferen Erfassung der Naturaufgaben des Staates führt.

## Zweiter Artikel.

### Die politische Gleichberechtigung der Frauen.

Die Frauenfrage ist seit den letzten Jahrzehnten immer mehr in den Vordergrund getreten und ihre richtige Lösung ist von größter Wichtigkeit für das Wohl der menschlichen Gesellschaft. Sie enthält aber mehrere wesentlich verschiedene Probleme, so z. B. das Erwerbsproblem, das Problem der Frauenbildung, der politischen Gleichberechtigung usw. Daß heute infolge der großen Umwälzungen in den wirtschaftlichen Verhältnissen den Frauen neue Erwerbs- und Bildungsmöglichkeiten gewährt werden müssen, unterliegt keinem Zweifel. Wir halten es für das beste, daß man ihnen den Zugang zu allen Bildungsanstalten öffnet oder, wo sich dies als notwendig erweist, ihnen eigene ihrem Geschlechte angepaßte Bildungsanstalten errichtet. In bezug auf das Erwerbsleben läßt sich dieser allgemeine Grundsatz aufstellen: Man soll die Frauen zu allen Erwerbszweigen und Berufen zulassen, für welche sie die nötige Befähigung besitzen, vorausgesetzt, daß die Interessen der Sittlichkeit oder das Wohl der Familie nicht im Wege stehen. Wir gehen hier nicht näher auf diese Fragen ein, weil darin ziemlich allgemein

[1] So übertreibt z. B. Schäffle in seinem „Bau und Leben des sozialen Körpers" die Analogie. Er redet von der Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie der Gesellschaft, von sozialer Sinneswahrnehmung, Sozialhistologie usw. Das sind höchstens geistreiche Spielereien.

Übereinstimmung herrscht und wir uns anderwärts ausführlich darüber ausgesprochen haben[1].

Uns soll hier nur die politische Seite der Frauenfrage beschäftigen. Sind den Frauen auf politischem Gebiete, z. B. in bezug auf das aktive und passive Wahlrecht in Gemeinde und Staat, die Bekleidung öffentlicher politischer Ämter, die gleichen Rechte zu gewähren wie den Männern?

Bis in die allerneueste Zeit waren die Frauen fast allgemein von den politischen Rechten ausgeschlossen. Sind es nun etwa politische oder wirtschaftliche Notwendigkeiten, welche uns jüngst die Forderung der politischen Gleichberechtigung der Frauen gebracht haben? Keineswegs. Sie hat ihren Grund in den Ideen des modernen Individualismus. Der Wahlspruch: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit leuchtete schon über der französischen Revolution von 1789. Freilich dachten damals die Wenigsten daran, die Gleichheit auch auf das weibliche Geschlecht auszudehnen, aber diese Ideen hatten einmal in weiten Kreisen Wurzel gefaßt und mußten früher oder später sich auswirken.

Zuerst waren es liberale Schriftsteller, wie Ed. Laboulaye und John Stuart Mill, welche der Forderung der politischen Gleichberechtigung der Frauen viele Anhänger gewannen. Besonders viele Frauen traten nun mit der ihrem Geschlechte eigenen Lebhaftigkeit für diese Forderung ein. Sie unternahmen einen förmlichen Kreuzzug für die Befreiung des schwächeren Geschlechtes aus der „politischen Sklaverei". Viel wirksamer wurde aber diese Emanzipationsbewegung gefördert durch die Sozialisten, die von Anfang an diese Gleichheitsforderung auf ihre Fahne geschrieben hatten. Schon auf den Kongressen zu Eisenach (1869) und zu Gotha (1875) wurde die Gleichberechtigung der Frauen in das sozialistische Programm aufgenommen. Das Erfurter Programm von 1891 verlangt „Allgemeines, gleiches, direktes Wahl- und Stimmrecht mit geheimer Stimmabgabe aller über 20 Jahre alten Reichsangehörigen ohne Unterschied des Geschlechts für alle Wahlen und Abstimmungen".

Als die Revolution vom November 1918 in Deutschland die Sozialdemokraten ans Ruder gebracht, hatten sie nichts Eiligeres zu tun, als ihre Gleichheitsforderung zu verwirklichen. Noch bevor das deutsche Volk seine Ansicht darüber äußern konnte, verliehen sie allen über 20 Jahre alten Männern und Frauen das aktive und passive Wahlrecht zur verfassunggebenden Nationalversammlung, und es gelang ihnen, dieses Wahlrecht auch in die „Verfassung des Deutschen Reiches" hineinzubringen (Artikel 22). Zum Überfluß wurde im Artikel 109 der Verfassung noch

[1] Vgl. Cathrein, Die Frauenfrage, 3. Aufl., 1909.

bestimmt: „Männer und Frauen haben grundsätzlich dieselben staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten."

Mehrere bürgerliche Parteien, die noch im Frühjahr 1918 sich gegen das politische Wahlrecht der Frauen ausgesprochen hatten, nahmen schon am Ende des gleichen Jahres dasselbe als grundsätzliche Forderung in ihr Programm auf. So rasch hatte der Revolutionssturm die Anschauungen weiter Kreise gedreht! Nirgends ist jetzt die politische Emanzipation der Frauen so vollständig durchgeführt, wie in Deutschland. Da aber der Einfluß der Sozialdemokratie und der von ihr proklamierten Gleichheitsideen sehr groß ist, so braucht man kein Prophet zu sein, um die weitere Ausdehnung der politischen Gleichberechtigung der Frauen in fast allen Ländern vorauszusagen.

Es wäre aber ein Irrtum, zu meinen, alle Frauen seien Anhängerinnen dieser *politischen* Gleichberechtigung. In Amerika und England haben sich viele Frauen dagegen ausgesprochen, das ist noch mehr in Frankreich der Fall. Die große Mehrheit der französischen Frauen hatte schon während des Weltkrieges folgende beiden Grundsätze als Richtlinien ihres Verhaltens angenommen: 1. Das Wahlrecht nicht zu fordern, 2. sich vorzubereiten, es gut zu gebrauchen, wenn es ihnen gewährt werde. Es bildete sich ein „Komitee für die bürgerliche Bildung der Französin", das sich von der eigentlichen Politik fernhalten, aber jedes Gesetz als schlecht bekämpfen will, welches die Erhaltung und Entwicklung der Familie, deren geborene Hüterin die Frau ist, in Gefahr bringen würde[1].

Dieser Standpunkt ist sehr vernünftig. Wo das Frauenwahlrecht eingeführt wurde, ist es selbstverständlich für die christlichen Frauen eine *Pflicht*, von ihrem Wahlrecht Gebrauch zu machen. Was würde geschehen, wenn sie sich der Wahl enthielten, während sich die Sozialistinnen zur Wahlurne drängten? Wir hätten bald eine rein sozialistische Mehrheit im Reichstag, in den Landesversammlungen und den Stadt- oder Gemeinderäten, und die Sozialisten würden bald die letzten Reste des Christentums, ja jeder Religion aus den Schulen und aus dem öffentlichen Leben verbannen und ihre verderblichen Zukunftspläne durchführen. Alle Frauen, denen die Erhaltung der christlichen Gesellschaftsordnung am Herzen liegt, werden deshalb nicht nur selbst das Wahlrecht ausüben, sondern auch alle, auf die sie Einfluß haben, bewegen, dasselbe zu tun.

*Praktisch* hat sich also infolge der durch die Revolution geschaffenen Lage unsere Stellung zum Frauenwahlrecht geändert; ist nun etwa auch unsere *prinzipielle* Stellung eine andere geworden? Das

[1] Almanach catholique français pour 1920, p. 358 f.

könnte nur dann der Fall sein, wenn man ganz neue, wichtige Gründe vorgebracht hätte, welche imstande wären, unser Urteil zu ändern. Davon ist aber keine Rede. Es sind nicht grundsätzliche Erwägungen, etwa die Rücksicht auf das öffentliche Wohl oder ähnliches, welche die neue Lage geschaffen haben, sondern die durch die Revolution in Umlauf gesetzten Ideen oder Schlagwörter der Freiheit und Gleichheit. Die Revolution hatte über das durch den Weltkrieg zermürbte Volk einen moralischen und intellektuellen Zusammenbruch gebracht, der eine förmliche Ideenverwirrung im Gefolge hatte. Nicht wenige, die bisher konservativ und monarchisch gewesen waren, fühlten sich über Nacht wie umgewandelt und schwärmten jetzt für Demokratie, für Selbstbestimmung, für Gleichheit, Sozialisierung u. dgl. Die Sozialdemokratie verstand es geschickt, diese Ideenverwirrung zu benutzen, um ihre Anschauungen unter die Massen zu bringen. So war es auch mit der politischen Gleichberechtigung der Frauen.

Allmählich tritt aber wieder eine Ernüchterung ein, man erkennt, daß manches, was die Revolution gebracht hat, besser unterblieben wäre. Nach unserer Ansicht gehört dazu auch die völlige politische Gleichberechtigung der Frau. Es ist nicht einmal ein Versuch gemacht worden, die Gründe, welche gegen diese Neuerung sprechen, zu widerlegen. Wollten wir den Frauen schmeicheln und der öffentlichen Meinung huldigen, dann müßten wir für die Neuerung eintreten. Wahrscheinlich würde uns dann ob unseres „Weitblickes", unserer fortschrittlichen Gesinnung Lob gespendet werden; wir suchen aber nicht den Beifall, sondern die Wahrheit, und diese ist nicht auf seiten der extremen Frauenrechtler.

Wenn es sich bloß um das aktive Wahlrecht der Frauen handelte, d. h. um das Recht, einen Wahlzettel in die Urne zu werfen, so würden wir kein Wort darüber verlieren. Aber das ist nur eine Halbheit. Wenn man sich einmal auf die Gleichheitsidee stützt, muß man den Frauen alle politischen Rechte gewähren. Und wenn sie das aktive Wahlrecht haben, warum will man es ihnen wehren, auch Frauen als Abgeordnete zu wählen? Tatsächlich hat man denn auch nirgends beim aktiven Wahlrecht Halt gemacht.

Andere möchten die verheirateten Frauen der Familie erhalten wissen und begnügen sich deshalb mit der Forderung der politischen Rechte für die ledigen Frauen. Auch das ist eine unhaltbare Halbheit. Nach Ausweis der Berufsstatistiken der Vorkriegszeit traten etwa 89 % aller Frauen zwischen 20 und 50 Jahren in den Ehestand. Soll man nun den wenigen Ledigen politische Rechte gewähren, die sie beim Eintritt in den Ehestand wieder verlieren müssen? Würden die Frauen das nicht wie eine Art Zoll oder Strafe für den Eintritt in die Ehe empfinden? Man befürwortet ferner die politischen Rechte der

Frauen, damit auch die spezifisch weiblichen Interessen zur Geltung kommen, und diese Interessen betreffen vorwiegend das Ehe- und Familienleben. Sind nun die Fräulein die richtigen Vertreter dieser Ehe- und Familieninteressen, von denen sie selbst keine Erfahrung haben?

Um die Ablehnung der politischen Gleichberechtigung der Frauen zu begründen, berufen sich einige auf deren geistige Inferiorität. Das tun wir nicht. Es gibt Dinge, in denen die Frau den Mann durchschnittlich übertrifft, während in anderen der Mann die Frau überragt. Man kann zugeben, daß in den Eigenschaften, die für die Leitung des Staates erforderlich sind, im allgemeinen die Männer die Frauen übertreffen, aber daraus folgt noch nicht, daß die Frauen zur Teilnahme an der Politik unfähig seien. Überhaupt darf man sich in dieser Frage nicht an erster Stelle auf psychologische Erwägungen stützen. Das ist ein sehr unsicheres Gebiet, auf dem vieles von rein subjektiven Auffassungen abhängt. Wir haben sicherere Gründe für unsere Ansicht.

a) Der Hauptgrund, der gegen die politische Gleichberechtigung der Frau spricht, ist die Rücksicht auf das Wohl der Familie. Der Grundstein der menschlichen Gesellschaft ist die Familie. Nur auf der Grundlage des wohlgeordneten Familienlebens kann das Wohl der menschlichen Gesellschaft erblühen. Deshalb muß die Erhaltung der Familie eine der ersten Sorgen sein. Die Familie kann aber nur gedeihen, wenn die Frau sich ganz und ungeteilt ihrem Wohle widmet. Die Frau ist die Hüterin der Familie, man hat sie mit Recht das Herz der Familie genannt. Wie das Herz der Mittelpunkt des Organismus ist, von dem aus sich Blut und Leben in alle Glieder verbreitet, so ist die Frau der Mittelpunkt der Familie, durch den Leben und Gedeihen in sie hineinkommt. Hier ist das ihr von der Vorsehung zugewiesene Arbeitsfeld. Die Sorge für das Innere der Familie, welche ihr die Stellung als Gattin und Mutter auferlegt, nimmt ihre ganze und ungeteilte Aufmerksamkeit und Kraft in Anspruch, und zwar nicht bloß hie und da, sondern fortwährend. Kaum hat sie das erste Kind der Mutterbrust entwöhnt, so wartet sie vielleicht schon auf das zweite, mit dem die Mühen und Sorgen wieder von vorn anfangen, und diese Sorgen dulden keine wichtigen und zeitraubenden Nebenbeschäftigungen, namentlich da sie gleichzeitig für den Gatten und den ganzen Haushalt zu sorgen hat. Und wie lange dauert es, bis alle Kinder groß gezogen und für ihren Beruf herangebildet sind?

Was würde nun aus dieser Sorge werden, wenn die Frauen allgemein sich an der Politik beteiligten? Wer vernünftig politisch tätig sein will, muß das politische Leben in etwa überschauen, den Wahlagitationen und Kammerdebatten folgen, selbst öffentliche Versamm-

lungen besuchen, Zeitungen lesen. Das gilt namentlich für die, welche sich in eine Volksvertretung wählen lassen. So wird fast notwendig die Frau durch die Politik ihrem so hochwichtigen häuslichen Beruf entfremdet. Die Politik ruht ferner notwendig in den Händen derjenigen, welche die öffentlichen Ämter als Minister, Präsidenten, Bürgermeister, Verwaltungsbeamte usw. bekleiden oder wenigstens sich eifrig und jahrelang als Parlamentarier am öffentlichen Leben beteiligen. Sind nun solche Stellungen mit den täglichen und stündlichen Sorgen einer Hausfrau, Mutter und Gattin vereinbar? Man sollte meinen, die Antwort müßte sich jedem von selber aufdrängen. Die Macht der Verhältnisse ist denn auch stärker als die Theorie. Von den 34 weiblichen Mitgliedern der deutschen Nationalversammlung waren die allermeisten ledig oder kinderlos. Es sind auch meistens Fräulein, die im Interesse der Frauenbewegung Agitationsreisen unternehmen, auf allen Frauenversammlungen das große Wort führen. Eine Frau, die daheim Mann und Kinder hat, kann unmöglich ganze Tage und Wochen vom Hause abwesend sein.

Wir möchten hier noch auf einen Widerspruch aufmerksam machen, in den sich viele Frauenrechtlerinnen verwickeln. Sie fordern — und gewiß mit Recht —, daß die verheirateten Frauen möglichst wenig durch Erwerbsarbeiten der Familie entzogen werden; sie wollen wieder mehr, wie unlängst eine von ihnen sagte, das alte *christliche Hausfrauenideal* verwirklichen. Aber wie stimmt es damit, daß sie um jeden Preis die Frauen ins politische Leben hineinziehen wollen und dadurch notwendig ihrem häuslichen Beruf entfremden?

b) Durch die politischen Rechte der Frauen würde auch fast sicher *das richtige Verhältnis von Mann und Frau* gestört und die Unterordnung der letzteren unter die Autorität der ersteren beseitigt. Ist die Frau im Besitz der politischen Rechte, so muß sie auch befugt sein, dieselben *unabhängig von ihrem Manne* auszuüben. Sie muß das Recht haben, ohne Einwilligung ihres Mannes das Haus zu verlassen, an politischen Besprechungen und Versammlungen teilzunehmen, Mitglied von politischen Vereinen oder der Volksvertretung zu werden, sich an der Agitation für ihre Partei sowohl in der Presse als im Privatverkehr zu beteiligen. Sonst könnte der Mann ihre politischen Rechte illusorisch machen. Ist sie aber einmal unabhängig in dieser Beziehung, so werden fast notwendig Konflikte zwischen der Gattin und der Staatsbürgerin und damit Beeinträchtigungen der Autorität des Mannes entstehen[1]. Wie leicht würden auch die politischen

[1] Vor einiger Zeit ging durch die Tagesblätter die Nachricht, die Frau eines gewissen Herrn sei als *Gesandtin nach Washington* ausersehen. Wir hätten

Streitigkeiten in das Innere der Familie hineingetragen! Selbst angenommen, die Ehegatten hielten zur selben Partei, so würden doch die politischen Ansichten nur allzuhäufig auseinandergehen. Gern verneint die Frau, was der Mann bejaht, und umgekehrt. Und nun nehme man erst an, sie gehörten durch Erziehung, Verwandtschaft oder andern Gründen verschiedenen Parteien an, wird da nicht allzuhäufig das richtige Einvernehmen unter den Gatten gestört und der politische Parteihader in die Familie hineingetragen werden?

c) Auch die Rücksicht auf die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit, die des Weibes Glanz und Stärke ausmacht, ist nicht zu übersehen. Keusche Zucht und Ehrbarkeit der Frau gedeiht nur im stillen Heiligtum der Familie, wo sie im Kreise ihrer Kinder und unter dem Schutze ihres Mannes als Mutter und Gattin sorglich ihres Amtes waltet. Im Innern der Familie ist die christliche Frau geworden, was sie ist. Dort entfalten sich in schönster Weise die ihr eigentümlichen Tugenden und Vorzüge, und von dort aus ist der mildernde Einfluß ausgegangen, den die Frau unstreitig auf die Sitten der christlichen Völker ausgeübt hat. In dieser Sittsamkeit und Reinheit, die naturgemäß eine zarte Zurückhaltung und Anmut über das ganze Wesen der Frau ausbreitet, liegt auch der Hauptgrund ihres Einflusses und der Achtung und Ehrerbietung, die man ihr nach Ritterart entgegenbringt. Diese Blüte ist zu zart, um den rauhen Wettern des leidenschaftlichen öffentlichen Lebens ausgesetzt werden zu können. Wir zweifeln nicht, daß gerade die edelsten und besten Frauen uns hierin beipflichten werden. Wenn die Frauen in allem den Männern gleichgestellt sein wollen, mit welchem Recht können sie dann von diesen besondere Achtung und Rücksicht verlangen? Und wehe der Gesellschaft, wenn die Männer einmal die Hochachtung und den Respekt vor den Frauen allgemein verlieren sollten!

d) Die Frauen verlangen ungestüm volle Gleichstellung mit den Männern. Nun fragt es sich, wie steht es mit der Militärpflicht? Augenblicklich ist zwar in Deutschland die allgemeine Militärpflicht beseitigt, in den anderen Staaten aber nicht, und da eine allgemeine Abrüstung wohl noch auf lange Zeit hinaus ein frommer Wunsch bleiben wird, so wird aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Wiederkehr normaler Zustände auch die allgemeine Wehrpflicht wieder ihren Einzug in Deutschland halten. Soll nun diese Pflicht auch auf die Frauen aus-

nun gern erfahren, was der Mann dazu sagte. In den meisten Fällen kann dieser seinen Beruf oder seine Unternehmungen gar nicht darangeben, um seiner Frau zu folgen. Und was soll er auch als beschäftigungsloser Gesellschafter seiner Frau in Amerika tun? Soll er nun einwilligen, daß sich seine Frau auf Jahre von ihm trennt und nach Washington übersiedelt? Und wenn er nicht einwilligt, was dann?

gedehnt werden? Sollen diese mit dem Tornister auf dem Rücken wie die Männer die Kasernen beziehen und ins Feld rücken? Das geht ja nicht, wird man sagen, die Frau ist zum Kriegshandwerk untauglich. Aber ist es nicht höchst unbillig, daß die Frauen im selben Atemzug die Gleichheit der Rechte fordern und die Gleichheit der Pflichten ablehnen?

Mit der Wehrpflicht hängen die politischen Rechte innig zusammen. Die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt war von jeher und wird immer bleiben der Rechtsschutz, die Verteidigung der Gesamtheit gegen innere und äußere Feinde durch Heer und Marine, durch Gendarmerie und Polizei. An diese militärische Aufgabe schließen sich die übrigen politischen Ämter als naturgemäße Entfaltung an. Ja die ganze Ausübung des staatlichen Zwanges läßt sich in die Kriegführung im weiteren Sinn oder Führung des Schwertes zusammenfassen. Mit dieser Zwangsgewalt geht die Gesetzgebung Hand in Hand. Nur derjenige wird auf die Dauer Gesetzgeber sein können, der seinen Willen nötigenfalls mit der Gewalt des Schwertes durchzusetzen vermag. So heften sich naturnotwendig die politischen Rechte an den Träger des Schwertes, und weil die Frau zur Führung des Schwertes keinen Beruf hat, so hat sie ihn auch durchschnittlich zur Ausübung der politischen Gewalt nicht. Gleichwie der Mann der naturgemäße Leiter und Schirmherr der Familie ist, so ist er nicht minder der geborne Regent und Beschützer der zu einem größeren Gemeinwesen vereinigten Familien, d. h. des Staates.

Wollen wir also die Frauen ausschließlich auf das Familienleben beschränken? Keineswegs. Es gibt weite Gebiete, auf denen sie sich unbeschadet ihres Familienberufes segensreich betätigen und ihrem natürlichen Beruf der „Mütterlichkeit" nachkommen können. Das ganze weite Gebiet der sozialen Fürsorge und der Caritas steht ihnen offen. Wir erinnern hier nur an die private und öffentliche Armen- und Krankenpflege, an die Sorge für die Schule und Erziehung, besonders der weiblichen Jugend, an die Sorge für verwahrloste Kinder und Waisen, für die gefährdeten oder gefallenen Mädchen, an die Bahnhofsmission, an die Organisationen für den Schutz der öffentlichen Sittlichkeit, für die Verbreitung guter Bücher, an die Förderung des Missionswesens, an die Franz-Regisvereine u. dgl. Wer sich solchen Vereinigungen oder dem katholischen Frauenbunde usw. anschließt, findet reiche Gelegenheit, die von der Familiensorge nicht in Anspruch genommene Zeit zum Wohle der Menschheit zu verwenden. Möchten recht viele den alten Spruch zur Wahrheit machen: „Edle Frauen wollen nicht glänzen, sondern beglücken."

### Dritter Artikel.

### Vergleich zwischen Staat und Familie.

Nichts führt leichter zum vollen Verständnis verwandter Einrichtungen als eine aufmerksame Vergleichung derselben, durch die sowohl die Ähnlichkeiten als Verschiedenheiten in schärferes Licht treten und so ein tieferer Blick in das Wesen der Sache eröffnet wird. Deshalb wollen wir an dieser Stelle Staat und Familie miteinander vergleichen. Erst jetzt, nachdem wir beide Institutionen in ihren Hauptbestandteilen betrachtet, können wir mit Frucht diese Vergleichung anstellen.

1. Staat und Familie *kommen darin überein*, daß sie von Gott gewollte Gesellschaften sind, sich aus der Natur des Menschen notwendig ergeben und durch die Natur selbst ihren Zweck, ihre Autorität und Einrichtung haben. Beide sind auch zusammengesetzte Gesellschaften und naturnotwendig aufeinander angewiesen. Ohne den Staat kann die Familie nicht gedeihen, und ohne die Familie ist der Staat undenkbar. Beide haben zum Zweck, den Menschen zu vervollkommnen und in der Erreichung seines ewigen Zieles zu unterstützen. Sie sind also nur Mittel zum wahren Wohle des Menschen.

2. Wenden wir uns zu den *Unterschieden* zwischen Staat und Familie, so kann man vor allem fragen: Besteht zwischen beiden ein *wesentlicher Unterschied* oder nur ein *Unterschied dem Grade nach*, etwa wie zwischen einer großen und kleinen Familie? Die Frage ist von der größten Tragweite. Ihre Beantwortung hängt innig mit dem zusammen, was wir den organischen Charakter des Staates genannt haben. Schon Aristoteles weist nach, daß Plato durch Nichtbeachtung des wesentlichen Unterschieds zwischen Staat und Familie zu seinen vernunftwidrigen Schlußfolgerungen über Weiber- und Gütergemeinschaft gelangte. Plato ging nämlich von der Voraussetzung aus, der Staat sei dann am vollkommensten, wenn er die größte *Einheit* besitze[1]. Das ist aber irrig und führt folgerichtig zur Zerstörung des Staates. Dieser ist seiner Natur nach eine Vielheit von Menschen und Familien. Er hat eine geringere Einheit als die Familie, gleichwie diese eine geringere Einheit hat als das Individuum. Wer den Staat auf die Einheit der Familie zurückführen will, zerstört ihn.

Wir brauchen auch nur den Vergleich zwischen Staat und Familie im einzelnen durchzuführen, um uns von der wesentlichen Verschiedenheit beider zu überzeugen.

a) Das Wesen jeder Gesellschaft wird durch den *Zweck* bestimmt. Gesellschaften mit wesentlich verschiedenem Zweck sind wesentlich voneinander unterschieden. Nun aber haben Staat und Familie wesentlich

[1] *Arist.*, Polit. 2, c. 2.

verschiedene Zwecke. Fassen wir die einzelnen Bestandteile der Familie ins Auge, so hat die Ehe den Zweck der Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechts, das Dienstbotenverhältnis die Hilfe der Familie; die Familie als Ganzes die geordnete Besorgung der Verrichtungen, welche das tägliche Leben erheischt (S. 398). Der Staat dagegen bezweckt das öffentliche Wohl in dem früher (S. 532 ff.) erklärten Sinne. Er schafft die Bedingungen, damit alle seine Glieder ihre wahre irdische Wohlfahrt selbsttätig erreichen können, die Familie will diese Wohlfahrt direkt hervorbringen, indem sie den einzelnen Individuen in ihren täglichen Anliegen zu Hilfe kommt.

b) Auch durch ihren Ursprung unterscheiden sich beide Gesellschaften wesentlich. Die Familie entspringt unmittelbarer und notwendiger aus der Natur als der Staat[1]. Denn die Natur neigt aus sich und absolut den Menschen zum Familienleben, mögen wir nun auf das Verhältnis der Ehegatten oder dasjenige zwischen Eltern und Kindern hinblicken. Erst durch Vermittlung der Familie und infolge ihres Ungenügens bildet sich der Staat. Dementsprechend ist auch die Einrichtung der Familie durch die Natur in höherem Maß bestimmt als die des Staates.

c) Der Stoff oder die Bestandteile, aus denen die Familie sich aufbaut, sind die drei einfachen Gesellschaftsverhältnisse zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Dienstboten. Die Bestandteile des Staates dagegen sind die Familien und andere über die Familie hinausreichende Gesellschaftsbildungen.

d) Die gesellschaftliche Autorität der Familie ruht wesentlich bei den Eltern, und zwar an erster Stelle beim Vater (S. 442). Die Familienverfassung ist also von Natur aus monarchisch. Anders beim Staat, in dem es keinen durch die Natur allgemein bezeichneten Träger der öffentlichen Gewalt gibt. Die Demokratie ist naturrechtlich ebenso zulässig als die Aristokratie und Monarchie. Obwohl die Staatsgewalt in sich immer dieselbe bleibt, so kann doch die Gewalt eines bestimmten Trägers derselben bald beschränkter, bald ausgedehnter sein; die väterliche Gewalt hingegen kann von der Familie nicht beschränkt werden; doch erlischt sie, sobald der Sohn das Vaterhaus verläßt und ein neues Heim gründet. Die Staatsgewalt ist auch viel umfassender als die väterliche Gewalt.

e) Die der Familie eigentümlichen gegenseitigen Pflichten sind entweder Pflichten der Pietät, der Liebe oder der ausgleichenden Gerechtigkeit. Die Pflichten der Glieder des Staates gegen die Gesamt-

[1] Arist., Ethic. Nic. 8, 14, 1162 a, 17: *Ἄνθρωπος τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις.*

heit sind Pflichten der legalen Gerechtigkeit, und die Pflichten der Leiter der Gesamtheit außerdem Pflichten der austeilenden Gerechtigkeit, soweit sich dieselben nicht auf einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gründen.

### Vierter Artikel.
### Gemeinden und Provinzen.

Unzulänglichkeit des vereinzelten Menschen zur Beschaffung dessen, was ihm zum Dasein und zur Entwicklung nottut, und gegenseitige Zuneigung — das sind die Wurzeln jeder Gesellschaftsbildung. In dieser doppelten Wurzel ist auch die hierarchische Gliederung des Staates begründet. Die erste gesellschaftliche Vereinigung, die Ehe, und ihre naturgemäße Erweiterung, die Familie, hat zum Zweck die Ergänzung des Individuums in persönlicher Beziehung, in Rücksicht auf Erhaltung und Fortpflanzung; deshalb sind auch die Aufgaben der Familie, ähnlich wie die persönlichen Bedürfnisse, tägliche.

Aber auch die Familie genügt sich nicht. Dieselben Triebkräfte, welchen die Familie ihr Dasein verdankt, vereinigen wieder mehrere Familien zu einer größeren Gemeinschaft, die mit der Familie noch große Ähnlichkeit hat, ja in ihrer ursprünglichen Form gewissermaßen als eine Erweiterung der Familie oder eine Familie im großen angesehen werden kann: zur Gemeinde.

Die Gemeinde ist also nicht eine rein willkürliche Gesellschaftsbildung, sondern eine naturgemäße Entwicklung der Familie, besonders wenn wir die erste Entstehung des Gesellschaftslebens ins Auge fassen. Von der Stammfamilie zweigen sich allmählich neue Familien ab, die neben dem Vaterhause neue Wohnstätten, gewissermaßen kleine Kolonien, gründen. Deshalb haben zweifelsohne in der Urzeit die verwandtschaftlichen Beziehungen in der Gemeinde vorgewogen.

Aus dem naturgemäßen Ursprung der Gemeinde ergibt sich ihr natürlicher Zweck. Als Erweiterung und Hilfsanstalt der Familie soll sie diese nicht ersetzen, sondern unterstützen und fördern, und zwar in der Weise, wie es unter Verwandten und Freunden am Platze ist. Deshalb kann man die Gemeinde mit Aristoteles definieren als die erste aus mehreren Familien bestehende Gemeinschaft zum Zwecke der nicht täglichen Lebensverrichtungen[1]. Während also die Familie dem Individuum alles bieten soll, dessen es täglich bedarf, hat die Gemeinde zum Zweck, die Familie zu ergänzen in bezug auf die nicht täglich vorkommenden Be-

[1] Polit. 1, c. 2, 1252 b, 15: *Ἡ δὲ ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη.* Zu dieser Begriffsbestimmung vgl. S. Thom., In Polit. 1, l. 1; Silv. Maur., Comment. in Polit. 1, c. 2, n. 9.

dürfnisse, die schon mehr auf die Vervollkommnung als auf die bloße Erhaltung des Menschen zielen. Aristoteles nennt die Gemeinde die erste aus mehreren Familien bestehende Gemeinschaft, weil sie, wenn auch nicht immer der Zeit, so doch der Natur nach zuerst aus der Familie herauswächst und die naturgemäße Vorstufe zum vollkommenen Staat ist. Nehmen wir dagegen den Staat in seinen ersten Entwicklungsstadien, so fiel er mit der Gemeinde zusammen.

Wo die Gemeinde innerhalb eines Staates besteht, ist ihr Zweck nur dem Grade nach von dem Zweck des letzteren verschieden. Sie bildet eben nur einen Teil eines größeren Ganzen, eine Art Übergangsstufe von der Familie zum Staat. Um ihren Zweck zu erreichen, bedarf auch die Gemeinde einer Autorität, welche für Ordnung, Sicherheit und die nötigen Einrichtungen zum Wohl der Gemeinde sorgt, soweit die Privattätigkeit der einzelnen Familien hierzu nicht ausreicht. Sie bedarf ferner zur Erreichung ihres Zweckes der Mittel und muß deshalb entweder Eigentum besitzen oder das Recht haben, von den Gemeindegliedern nach Maßgabe ihrer Fähigkeit das Notwendige durch Steuern oder persönliche Leistungen zu fordern.

Da die Gemeinde eine in der Natur begründete, vom vollkommenen Staate verschiedene Gemeinschaft ist, muß sie auch ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit haben. Die staatliche Zentralgewalt darf nicht nach Belieben in die Gemeinde hineinregieren und sie überflüssig machen. Nur soweit es das allgemeine Interesse des Staates fordert, hat sie das Recht, die Freiheit der Gemeinde einzuschränken. Liegen solche Rücksichten nicht vor, so hat die Gemeinde die Befugnis, sich frei die eigenen Beamten zu wählen, frei ihr Eigentum zu verwalten, durch Errichtung von Schulen die Familie in ihrer erziehlichen Aufgabe zu unterstützen — unbeschadet der Rechte der Eltern und der Kirche. Auch die Armenpflege ist an sich, soweit Privattätigkeit nicht ausreicht, Sache der Gemeinde.

Das von der Gemeinde Gesagte gilt in ähnlicher Weise, wenn auch in geringerem Grade, von historisch entstandenen Provinzen, Grafschaften, oder wie sonst die über die Gemeinde hinausreichenden größeren Bestandteile des Staates heißen. Auch hier ist die organische Auffassung des Staates gegenüber der mechanisch-individualistischen festzuhalten.

## Fünfter Artikel.

### Die Stände und Klassen der Gesellschaft.

1. Während die Gemeinden und Provinzen nur Durchgangsstufen zum vollendeten Staate sind und wie dieser, wenn auch für engere Kreise, das Wohl aller ihrer Angehörigen zu fördern streben, sind die

*Stände* Verbindungen bestimmter Berufe zur Wahrung ihrer *besondern Standesinteressen*.

Der menschlichen Gesellschaft sind, wenigstens auf höhern Kulturstufen, die verschiedensten Tätigkeiten oder Arbeitszweige notwendig; z. B. die Arbeit in der Landwirtschaft, in den verschiedenen Handwerken, in der Industrie, im Handel, im Lehrfach, in Kunst und Wissenschaft, in der Rechtspflege, im Verkehrswesen usw. Widmet sich jemand dauernd einem bestimmten Arbeitszweige, so macht er denselben zu seinem *Beruf*. Selbstverständlich bildet ein einzelner, in einem Berufe Tätiger, noch keine Klasse. Erst wenn sich viele denselben oder ähnlichen Berufen widmen, durch die Gemeinsamkeit der Interessen einander nähergebracht und sich dieser Interessengemeinschaft bewußt werden, wenn sie häufiger miteinander verkehren, untereinander heiraten, sich durch Vereinigungen und Organisationen gegenseitig stützen und fördern, bilden sie eine soziale Volksklasse, die sich von anderen Volksschichten unterscheidet. Wie verschiedene Berufe, so gibt es auch verschiedene Volksklassen oder Stände in weiterem Sinne. Wir reden vom Bauernstand, Handwerkerstand, Kaufmannsstand, Beamtenstand, Arbeiterstand. Auch die Industriellen, die Lehrer und Geistlichen bilden eigene Klassen oder Stände mit mannigfachen Schichten und Abstufungen. Nicht alle Klassen haben dieselbe Bedeutung für die Gesellschaft und bieten ihren Angehörigen dieselben wirtschaftlichen und sozialen Vorteile.

2. Es gibt verschiedene *Arten* von Berufsständen:

a) Mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zum Staat kann man rein *privatrechtliche* und *öffentlich-rechtliche* Stände unterscheiden. Es ist an sich wohl möglich, daß sich alle Genossen einer Berufsklasse, ohne öffentliche Rechte zu besitzen, durch eigene Initiative zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen, etwa in der Weise, wie es die Gewerkvereine tun. So organisierte Vertreter derselben Berufsklasse können mit Recht als ein Stand angesehen werden. Gewöhnlich jedoch wird eine derartig geeinte Berufsklasse nur dann ein Stand genannt, wenn sie nicht nur alle Glieder desselben Berufes in einem Staate umfaßt, sondern auch mit öffentlichen Rechten ausgerüstet ist, z. B. mit dem Rechte einer beschränkten Gerichtsbarkeit über ihre Genossen, mit dem Recht, gewisse Gewerbe ausschließlich zu betreiben u. dgl.

b) Die öffentlich-rechtlichen Stände lassen sich wieder einteilen in *politische* und *nicht politische*, je nachdem sie mit politischen Rechten im engeren Sinn, z. B. dem Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung, Steuererhebung usw., ausgestattet sind oder nicht. Die politischen Stände sind die *Stände im engsten und eigentlichsten Sinne*. Wenn in der Geschichte des Mittelalters von Ständen ohne weiteren Zusatz die Rede ist, so versteht man darunter immer die

politischen Stände, und deren gab es bis zur französischen Revolution drei: Klerus, Adel und Bürgerstand (die Städte, den dritten Stand). Die Landbevölkerung bildete keinen Stand.

c) Man unterscheidet ferner erbliche und nicht erbliche Stände. Die erblichen Stände ergänzen sich durch die Geburt, die nicht erblichen durch freie Berufswahl. Der Klerus war wegen des Zölibats ein nicht erblicher Stand, erblich dagegen waren der Adels- und Bürgerstand.

3. Wie sehr die berufsständische Organisation der Gesellschaft in der menschlichen Natur wurzelt, beweist die Tatsache, daß wir sie in irgendeiner Form fast überall und zu allen Zeiten antreffen. So haben manche sonst ganz verwahrloste Wilde einen Adelsstand, viele einen Priester- oder Kriegerstand. Bei nicht wenigen Völkern aber versteinerten sich die Berufsstände zu den starren Kasten, die fast jeden Übergang von einem Stand zum andern unmöglich machen.

Ehemals bestanden Kasten bei mehreren Völkern, so namentlich bei den Persern und Ägyptern. Das klassische Land der Kasten ist bis heute Indien geblieben. Ursprünglich gab es nach dem Gesetzbuche Manus nur vier Kasten: die Brahmanen oder Priester, die aus dem Munde des Gottes Brahma hervorgingen und denen die Pflege der Religion, der Wissenschaft und des Rechts oblag. Sie bildeten die oberste Kaste. Ihnen folgte die Kriegerkaste der Kschatryias, welche aus dem Arme Gottes geschaffen wurden und aus der der König hervorging. Die Visas sollen aus den Schenkeln Gottes entstanden sein und betreiben Ackerbau und Gewerbe. Die vierte Kaste bildeten die Sudras, die dienende Bevölkerung, welche die niederen Handwerke besorgte. Daneben gab es Verstoßene oder Parias, welche außerhalb des Gemeinwesens standen. Diese ursprüngliche Kastenordnung hat sich aber im Laufe der Zeit sehr verändert, besonders infolge der Einwanderung türkisch-tatarischer Horden um den Beginn der christlichen Zeitrechnung und des Eindringens der Mohammedaner seit dem 10. Jahrhundert. Heute zählt man mehrere Tausende von Kasten[1].

Die Kasten sperren sich vollständig gegeneinander ab. Ehen unter Gliedern verschiedener Kasten sind verboten; Berührungen, geselliger Umgang, Speisen an demselben Tisch u. dgl. verunreinigen. Mit dem Kastenwesen ist ein Kulturfortschritt fast unvereinbar, weil er auf der geistigen und sozialen Sklaverei der unteren Volksschichten beruht und ihr Aufsteigen unmöglich macht.

Die Entstehung der Kasten in Indien ist wahrscheinlich auf Eroberung zurückzuführen. Die Ureinwohner wurden von den aus dem Norden nach-

[1] Kathol. Missionen 1890, 63 ff. Im Königreich Travancor z. B. gibt es nicht weniger als 420 Kasten. Nach dem offiziellen Zensus von Britisch-Indien gab es im Jahre 1901 2378 Kasten, die sich in 84 Hauptkasten gruppieren. Vgl. G. v. Mayr, Die Bevölkerung Britisch-Indiens nach dem Zensus von 1901, 5. Heft des „Orient" (1907).

rückenden Völkern verschiedener Abstammung unterjocht und zu Sklaven gemacht. Später folgten Einwanderungen neuer Stämme, welche die ersten Eroberer samt ihren Sklaven unterjochten. So bildeten sich soziale Schichten, welche sich gegenseitig haßten und verabscheuten, und unter denen die jüngsten Eroberer die höchste Stelle einnahmen. Der religiöse Aberglaube verlieh dieser Einrichtung Dauer und Festigkeit. Auf diesem Wege hat sich die Kastenordnung so tief in die Anschauungen der Inder eingelebt, daß sie heute ein fast unübersteigliches Hindernis der Zivilisation und des Christentums bildet.

4. Ist die Kastenordnung eine häßliche Übertreibung der ständischen Gliederung der Gesellschaft, so war anderseits die vollständige Beseitigung der Stände seit der französischen Umwälzung ein schwerer Mißbegriff, welcher die Gesellschaft in Flugsand auflöste und wehrlos den Stürmen der Revolution überlieferte. Nur die mächtigen Quadern einer ständischen Organisation vermögen der Gesellschaft Halt und Dauer zu verleihen. Es ist deshalb ein löbliches Bestreben vieler Sozialpolitiker, der Gesellschaft wieder eine derartige, den modernen Kulturverhältnissen angepaßte Organisation zu verschaffen.

Die sogenannten modernen Gesellschaftsklassen sind keine Stände im strengen Sinne, weil sie keine reelle Einheit und keine bestimmten Grenzen haben. Manche neueren Staatslehrer zählen vier Volksklassen auf[1]: a) die regierende Klasse: Fürsten und Beamte mit obrigkeitlicher Gewalt; b) die aristokratische Klasse, die als solche nicht mehr regiert, aber zwischen der Regierung und den Volksklassen eine selbständige und ausgezeichnete politische Stellung einnimmt; c) der sogenannte dritte Stand, d. h. die Klasse des gebildeten und freien Staatsbürgertums: die eigentlichen Mittelklassen; d) die großen Volksmassen, die auch unter dem Namen des vierten Standes zusammengefaßt werden: Kleinbürger, Bauern, Arbeiter usw. Die erste Klasse ist nach Bluntschli die Krone, die letzte die Wurzel und der Stamm des Staates.

Allein diese Aufzählung ist rein willkürlich und unter den angeführten Klassen gibt es wieder verschiedene Abstufungen und Schichten, die man als Volksklassen bezeichnen kann. Die Sozialisten und Kommunisten aller Schattierungen wollen auch diese Volksklassen beseitigen. Sie haben den „Klassenkampf" auf ihre Fahne geschrieben. Schon in den von Karl Marx entworfenen Statuten der ersten Internationale hieß es, der Emanzipationskampf der Arbeiter sei kein Kampf für Klassenvorrechte, sondern ein Kampf „für gleiche Rechte und Pflichten und die Vernichtung aller Klassenherrschaft". Dieser Klassenkampf ist

[1] Bluntschli, Die Lehre vom modernen Staat, I, 291 ff. Vgl. C. Van Overbergh, La classe sociale, 1905; Pesch, Lehrb. der Nationalökonomie, II (1920), 662 ff.

seither in allen sozialistischen Programmen proklamiert worden. Noch im Görlitzer Programm von 1921 heißt es, die sozialdemokratische Partei kämpfe „für Abschaffung der Klassenherrschaft und der Klassen selbst und für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller".

Dieser Klassenkampf ist in Wirklichkeit eine *Kampfansage gegen das Privateigentum an Produktionsmitteln*. Denn wo immer das Privateigentum besteht, da gibt es auch Privatunternehmungen und Privatgeschäfte und diese haben nicht alle den gleichen Erfolg. Die einen gelangen zu hoher Blüte und bereichern den Unternehmer, die andern kämpfen mühsam um ihr Dasein, wieder andere endlich gehen zugrunde. So hat man bald Arme und Reiche, Unternehmer, Angestellte und Arbeiter, Herren und Diener in verschiedenen Abstufungen. Wer deshalb die Klassen beseitigen und gleiche Rechte und Pflichten aller herstellen will, der muß das Privateigentum an Produktionsmitteln abschaffen, die Produktionsmittel in den Besitz der „Allgemeinheit" überführen und die Leitung der Produktion auf die Gesamtheit übertragen, damit alle in gleicher Weise als Arbeiter im Dienste der Gesamtheit stehen und nach irgendeinem gleichen Maßstabe entlohnt werden. Damit würde die erstrebte Emanzipation der Arbeiter mit der Sklaverei aller im Dienste der Gesamtheit enden, mag sich diese auch „demokratischer Volksstaat" nennen.

### *Sechster Artikel.*

### Das Land.

Zum Stoff, aus dem der vollkommene Staat gebildet wird, gehört auch ein bestimmtes *Ländergebiet*. Wie das Volk den *persönlichen*, so bildet das Land den *dinglichen* oder sachlichen Bestandteil desselben. Welches ist das Verhältnis zwischen Staat und Land?

1. Ist das Land ein *wesentlicher* oder bloß ein *integrierender* Teil des Staates? Mit andern Worten: Ist ein Staat ohne ein bestimmtes Ländergebiet *denkbar*, etwa wie man sich einen Menschen ohne Fuß oder Hand denken kann, oder gehört dasselbe zum Wesen des Staates, wie der Leib oder die Seele zum Wesen des Menschen? „Dem Staat ist wesentlich ein Gebiet, d. h. ein ihm ausschließlich zuständiger räumlicher Herrschaftsbereich, nämlich ein abgegrenzter Teil des Festlandes." So Jellinek[1]. Uns scheint, das Land sei ein bloß integrierender, d. h. zur Vollständigkeit, aber nicht zum Wesen gehöriger Teil des Staates. Sobald wir uns eine Menge von Familien unter einer höchsten Richter- und Gesetzgebergewalt dauernd vereint denken, haben wir das Wesentliche eines Staates. Ein solches Gemeinwesen ist keine

[1] Allgemeine Staatslehre (1921), 75.

bloße Familie, auch keine zu einem größeren Ganzen gehörige Gemeinde: es kann also nur ein Staat sein. So bildeten die wandernden Vandalen, Goten und Hunnen, die ihre früheren Wohnsitze verlassen hatten, um eine neue Heimat aufzusuchen, wahre Staaten. Sie hatten einen König oder obersten Feldherrn mit richterlicher und gesetzgeberischer Gewalt an ihrer Spitze. Auch das israelitische Volk auf seiner vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste bildete einen wahren Staat. Moses war Gesetzgeber und Richter, ernannte an seiner Stelle Richter und Beamte, schloß Bündnisse ab usw.

Ist aber auch das Land kein wesentlicher Bestandteil des Staates, so gehört es doch zur Vollständigkeit und Vollkommenheit desselben. Ein Volk ohne feste Wohnsitze bleibt fast notwendig in einem Zustande der Barbarei. Ackerbau und Gewerbtätigkeit, diese notwendigen Vorstufen jeder höheren Kultur, setzen eine seßhafte Bevölkerung voraus. Dasselbe gilt in bezug auf Industrie, Handel, Kunst und Wissenschaften, Schulen, Bibliotheken u. dgl. Ja man kann allgemein behaupten, daß Charakter, Anlagen und Kulturentwicklung eines Volkes in hohem Grade von dem Boden bedingt sind, den es bewohnt. Auch die Organisation des Staates hängt in vielen Rücksichten von der Größe seines Gebietes, von seiner Lage (z. B. auf einer Insel), von der Bodenbeschaffenheit (z. B. Gebirgs- oder Flachland) usw. ab.

2. In welchem *Rechtsverhältnisse* steht der Staat zu dem von ihm bewohnten Ländergebiete? Hier begegnen uns zwei extrem entgegengesetzte Ansichten.

a) Nach den Anhängern des modernen *Sozialismus* und *Ackersozialismus* ist der ganze von einem Volke bewohnte Boden wesentlich Eigentum der *Gesamtheit*, so daß diese nach Belieben über das Grundeigentum verfügen kann.

Mit der Ansicht der Sozialisten ist die Anschauung der *absoluten Monarchen* nicht zu verwechseln. Während die Sozialisten die Gesamtheit als Eigentümerin des Staatsgebietes ansehen, betrachten die Anhänger der unbeschränkten Monarchie das Staatsgebiet als Eigentum des Herrschers. Da die Despoten des Orients alle Untertanen als Sklaven ansahen, so war es ganz folgerichtig, daß sie sich als Obereigentümer ihres gesamten Vermögens betrachteten. Die Stuarts in England und die Bourbonen in Frankreich, namentlich Ludwig XIV., suchten die absolutistische Auffassung im christlichen Abendlande zur Geltung zu bringen, wenn auch unter dem Aushängeschild des Gemeinwohls[1].

[1] Im Testament an seinen Sohn sagt *Ludwig* XIV.: „Die Könige werden geboren, um alles zu besitzen und über alles zu gebieten ... Vor allem andern steht für uns die Gewißheit, daß die Könige unumschränkte Herren sind und von Natur die volle und freie Verfügung haben über alle Güter, mögen sie besessen werden von

Auf anderen Grundlagen ruht das Lehenswesen, das jahrhundertelang die Grundlage der germanischen Staatsverfassungen bildete, und wahrscheinlich unter den Karolingern entstand, welche Güter an freie Leute verliehen gegen die Verpflichtung persönlicher Dienste, besonders der Heeresfolge[1]. Da andere Fürsten und Großgrundbesitzer dieses Verfahren nachahmten, da ferner die Lehen allmählich in derselben Familie erblich wurden und die großen Vasallen die erhaltenen Lehen zum Teil wieder weiter vergaben (Afterlehen), so bildete sich das Lehenswesen zu einem großen, fast alle gesellschaftlichen Verhältnisse umfassenden System aus, besonders da im Laufe der Zeit nicht bloß der Grundbesitz, sondern alle Arten von Ämtern und Benefizien nach Art von Lehen behandelt wurden. Hierin ist auch der Grund zu suchen, warum jahrhundertelang das öffentliche und das Privatrecht sich gegenseitig nach allen Richtungen durchdrangen. Obwohl der König als oberster Lehensherr galt und das Recht des Heimfalls aller Lehen hatte, so waren doch seine Befugnisse, besonders durch die Erblichkeit der Lehen, wesentlich eingeschränkt.

Das Lehenswesen hatte den Vorteil, daß es trotz des ausgedehnten Eigentumsrechts weniger Lehensherren die Benutzung des Grundbesitzes an viele Glieder der Gesellschaft verteilte. Fast der gesamte Grundbesitz war gebunden. Dadurch hat es das Mittelalter vor der häßlichen Erscheinung des modernen Proletariates bewahrt[2]. Allerdings hat die hierarchische Gliederung des Lehenswesens eine an die Scholle gebundene, grundhörige Landbevölkerung zur Voraussetzung, und das ist eine Schattenseite desselben. Ebenso ist die schärfere Scheidung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht, die sich seit Aufhebung des Lehenswesens vollzogen, ein Vorteil für die Gesamtheit.

b) Mit der lehensrechtlichen Auffassung hat die französische Revolution gründlich aufgeräumt. Um sogar in der Sprache endgültig mit der feudalen Anschauung zu brechen, wurden in Frankreich die Monarchen nicht mehr nach dem Lande, sondern nach den Untertanen benannt (nicht roi de France, sondern roi des Français).

---

Geistlichen oder von Laien, zu dem Zwecke, sich jederzeit derselben als weise Haushalter zu bedienen, nämlich für das Wohl des Staates ... Es ist ein großer Irrtum vieler Fürsten, bestimmte Gegenstände und bestimmte Personen ihnen eigen zu nennen, als wenn dieselben auf eine andere Weise ihnen angehörten als das übrige in ihrem Reiche. Was immer sich im Umfange unserer Staaten befindet, von welcher Art es sei, gehört mit gleichem Rechtsanspruche uns ..." (Œuvres de Louis XIV., II, Paris 1806, 121. Siehe Onno Klopp, Das Jahr 1683, S. 25.

[1] Vollständig klargelegt ist die Entstehung des Lehenswesens auch heute noch nicht. Vgl. B. Menzel, Die Entstehung des Lehenswesens, Berlin 1890; Art. „Lehenswesen" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft.

[2] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, I, 209—210.

Wie es aber bei gewaltsamen Umwälzungen zu geschehen pflegt, begnügte man sich nicht mit der Ausmerzung des unhaltbar und morsch Gewordenen, sondern suchte nun den Grundbesitz von jeder Rücksicht auf das öffentliche Wohl loszureißen. Litt das Feudalsystem an einer zu großen Gebundenheit, die den berechtigten Fortschritt der Landwirtschaft hemmte, so suchte der Liberalismus alle Fesseln zu lösen und den Boden, jeder anderen Ware gleich, auf den Markt zu bringen. Man schmähte gegen die Güter der toten Hand, namentlich gegen die Güter der Kirche, die meist unveräußerlich waren. Die Bevölkerung wurde vom Lande, mit dem sie bisher verwachsen war, losgerissen. Dieser freien, hin und her wogenden Bevölkerung bedurfte die moderne Industrie für ihre massenhafte Güterproduktion. Außerdem suchte man grundsätzlich jede Beeinflussung der Grundeigentumsverhältnisse durch die Gesetzgebung als verwerflich hinzustellen.

c) Die richtige Ansicht hält die Mitte zwischen den beiden genannten Anschauungen. Ein großer Teil des Bodens kann, ja muß Privateigentum sein, aber nie und nimmer darf man denselben von allen Rücksichten auf das öffentliche Wohl freisprechen. Außerdem ist eine gewisse Stabilität des Grundbesitzes eine unerläßliche Bedingung zur Dauerhaftigkeit eines großen Gemeinwesens. Um das Verhältnis der Staatsgewalt zum Grund und Boden richtig aufzufassen, muß man das Eigentumsrecht (ius proprietatis) und das Jurisdiktionsrecht (ius iurisdictionis) unterscheiden. Der Staat ist nicht Eigentümer des ihm untergebenen Landes, es sei denn, daß er bestimmte Gebiete als öffentliches Eigentum (Staatsdomänen) besitze. Über letztere Gebiete stehen der Gesamtheit dieselben Befugnisse im Interesse des öffentlichen Wohles wie jedem Eigentümer über sein Eigentum.

Über die im Privateigentum befindlichen Gebietsteile aber kann die Staatsgewalt nicht beliebig verfügen. Das hieße das Privateigentum leugnen. Wohl aber stehen ihr auch für diese Gebiete gewisse Hoheitsrechte zu. Gewiß soll das Privateigentum an erster Stelle seinem Eigentümer zunutze kommen, jedoch mit Unterordnung unter das Gesamtwohl. Die öffentliche Gewalt hat das Recht, den Gebrauch des Grundeigentums nach den notwendigen Anforderungen des Gesamtwohles nicht zwar aufzuheben, wohl aber einzuschränken oder den Mißbrauch desselben zu verhüten. Der Inbegriff dieser der öffentlichen Gewalt im Interesse des Gemeinwohles über das Eigentum der Untergebenen zustehenden Rechte ist eben die Jurisdiktionsgewalt (Gebietshoheit) zum Unterschiede vom Eigentumsrecht[1].

[1] Diese Unterscheidung war auch den Alten nicht unbekannt. So sagt Seneca

Die Gebietshoheit bestimmt auch die Grenzen der persönlichen Jurisdiktion der Staatsgewalt; die staatliche Jurisdiktion erstreckt sich bloß so weit als das ihrer Jurisdiktion unterstehende Gebiet, und nur weil jemand dauernd im Gebiet eines Staates lebt, ist er seiner Jurisdiktion unterworfen. Sobald jemand das Gebiet eines Staates durch Auswanderung dauernd verläßt, so hört er auf, seiner Jurisdiktion zu unterstehen; er wird derjenigen Gewalt untertan, in deren Gebiet er übersiedelt. Die Ausdehnung der staatlichen Jurisdiktion wird also unmittelbar nicht durch die Personen oder Familien, sondern durch örtliche Grenzen bestimmt. Eine Begrenzung der Jurisdiktion durch die Personen wäre schon deshalb unmöglich, weil dieselben häufig ihren Wohnsitz wechseln und so die Jurisdiktion verschiedener Staaten ineinanderfließen würde, woraus Verwirrung und Streit entstehen müßten.

In der Gebietshoheit der Staatsgewalt läßt sich ein negatives und positives Element unterscheiden. Negativ besagt sie die Ausschließung jeder fremden staatlichen Jurisdiktion von einem Gebiete. Jeder Staat ist an sich berechtigt, andere Staaten an der Ausübung von Hoheitsrechten auf seinem Gebiete zu verhindern. Positiv bedeutet die Gebietshoheit das Recht, innerhalb eines bestimmten Landes in bezug auf Personen und Sachen alles zum öffentlichen Wohl Notwendige anzuordnen. Unter den Personen sind jedoch hier nur die innerhalb des Gebietes dauernd Ansässigen zu verstehen, nicht die Fremden, die bloß vorübergehend sich daselbst aufhalten. Die letzteren unterstehen bloß denjenigen Gesetzen ihres augenblicklichen Aufenthaltsortes, deren Vernachlässigung eine ungerechte Benachteiligung anderer enthielte oder die eigens für sie erlassen wurden. Jeder Staat hat das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter denen er den Zutritt der Fremden gestatten will, und diese Bedingungen sind in den Gesetzen für die Fremden enthalten. Der Fremde, der das Land betritt, übernimmt stillschweigend die Verpflichtung, sich an diese Gesetze zu halten, wofern sie nicht offenbar ungerecht sind.

## Viertes Kapitel.

## Natur und Umfang der Staatsgewalt.

### Erster Artikel.

### Begriff und Eigenschaften der Staatsgewalt.

1. Die Familien und Gemeinden sind die Bestandteile des Staates. Zu einem geordneten Ganzen genügen aber die bloßen Bestandteile nicht. Diese müssen auch in eine einheitliche Form gebracht werden. Welches ist nun die Form des Staates, soweit überhaupt bei einer Gesellschaft von

(De benef. 7, 4): Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas. Vgl. oben S. 308.

Form die Rede sein kann? Das Band der gegenseitigen Pflichten und Rechte, welches die Bestandteile mit Rücksicht auf denselben Zweck zur Einheit zusammenfaßt. Wesentlich besteht dieses Band in der allen Gliedern des Staates obliegenden Pflicht der legalen Gerechtigkeit, zum Gemeinwohl mitzuwirken, und dem entsprechenden Recht der Gesamtheit, die zu ihrem Zweck notwendigen Leistungen zu verlangen (S. 494). Die Staatsgewalt ist in diesem Rechte der Gesamtheit enthalten oder ergibt sich notwendig aus ihm.

Weil nämlich die Art und Weise der Mitwirkung zum Gemeinwohl sehr verschieden sein kann und die Ansichten darüber möglicherweise weit auseinandergehen: so kann der Staatszweck geordnet und wirksam nur erreicht werden, wenn jemand die Befugnis besitzt, im einzelnen zu bestimmen, wie die Glieder des Staates zum Gesamtwohl mitwirken sollen (S. 477 f.). Diese Befugnis ist die Staatsgewalt. Im Verlaufe unserer bisherigen Ausführungen mußten wir zwar schon wiederholt auf die Staatsgewalt Bezug nehmen, allein die Wichtigkeit der Sache fordert, daß wir das Gesagte hier weiter ausführen und begründen.

Die Staatsgewalt kann definiert werden als das Recht, den Staat zu seinem Ziele hinzuleiten, oder das Recht, die Glieder des Staates zu verpflichten, zur Erreichung des Gemeinwohles mitzuwirken. Daß es ein solches Recht gebe und dasselbe an sich unmittelbar aus Gott stamme, haben wir schon (S. 477 u. 487 f.) dargetan.

2. Aus der aufgestellten Begriffsbestimmung lassen sich die wichtigsten Eigenschaften der Staatsgewalt ableiten.

a) Die erste Eigenschaft ist die Einheit und Unteilbarkeit. In einem und demselben Staat kann es nur eine Staatsgewalt geben. Wären mehrere voneinander unabhängige Gewalten vorhanden, so käme keine Einheit und Ordnung im Handeln zustande.

Die Einheit der Staatsgewalt ist nicht zu verwechseln mit der Einheit ihres Trägers. Wie jedes Recht, so erheischt auch die Staatsgewalt einen konkreten Träger oder Inhaber. Aber dieser Träger braucht nicht notwendig eine physische Einheit zu bilden; auch eine Mehrheit von Personen kann sich in die Gewalt teilen, und zwar in der Weise, daß sie entweder einander untergeordnet sind oder nur als Gesamtheit die Gewalt besitzen. Ist die Gewalt ungleich auf viele verteilt mit gegenseitiger Unterordnung, so muß es einen oder mehrere geben, welche die höchste Gewalt innehaben und von denen die übrigen abhängen. Dieser Träger der höchsten Gewalt heißt Souverän.

b) Die Souveränität ist nicht gleichbedeutend mit der Staatsgewalt. Auch die untergeordneten Staatsbeamten haben teil an der Staatsgewalt, aber nicht an der Souveränität. Souveränität bedeutet Oberhoheit, ist also ein Attribut der höchsten Gewalt, welche keiner

höheren Macht derselben Ordnung untersteht, in ihrer Machtsphäre selbständig Recht übt und die Quelle der gesamten Jurisdiktion über das ihr unterstellte Gemeinwesen ist. Wie von einer staatlichen, so kann man auch von einer kirchlichen Souveränität reden. Nach katholischer Auffassung ist der Papst weltlicher und kirchlicher Souverän; weltlicher kraft historischen Rechts im Kirchenstaat, kirchlicher kraft unmittelbar göttlichen Rechts in der ganzen katholischen Kirche.

In der staatlichen Souveränität läßt sich eine positive und eine negative Seite unterscheiden. Nach der positiven Seite besagt die Souveränität ein Herrschaftsrecht über andere, und zwar in der Weise, daß die gesamte Jurisdiktion der ihm untergeordneten Beamten von ihm ausgeht; nach der negativen Seite Unabhängigkeit von jeder anderen Gewalt derselben Ordnung. Diese Unabhängigkeit ist wieder eine doppelte: nach außen schließt sie die Oberhoheit eines anderen Herrschers aus; nach innen schließt sie die Unverantwortlichkeit ein. Die Untertanen können den Souverän nicht zur Rechenschaft ziehen und bestrafen, sonst hätte er nicht mehr die höchste Gewalt.

Souveränität ist aber keineswegs gleichbedeutend mit Allmacht oder mit Unverantwortlichkeit vor Gott. Wie jedes irdische Recht, so ist auch die Souveränität an Pflichten gebunden. Der Souveränität widerspricht auch nicht eine Einschränkung der staatlichen Machtbefugnisse oder ein Gebundensein an gewisse Bedingungen, weil dadurch der Begriff der Oberhoheit nicht aufgehoben wird.

Die Souveränität ist nicht notwendig als Attribut eines Monarchen aufzufassen. Sie ist vielmehr eine wesentliche Eigenschaft jedes Staates. Nicht nur in der Monarchie, sondern auch in der Aristokratie und Demokratie gibt es einen Souverän. In der Demokratie ist der Souverän die Gesamtheit der Bürger, in der Aristokratie die Gesamtheit der Adeligen oder Patrizier. Weil jedoch in der Monarchie die Souveränität als Vorzug einer einzelnen Person sichtbarer in die Öffentlichkeit tritt, pflegt der Monarch mit Vorzug Souverän genannt zu werden.

Welche Unabhängigkeit ist aber einem Gemeinwesen notwendig, damit es souverän genannt werden könne? Verliert ein Staat durch jede Abhängigkeit von einem anderen die Souveränität? Setzen wir den Fall, mehrere Staaten seien bisher voneinander unabhängig, also im strengen Sinne souverän gewesen. Infolge eines Krieges oder Bündnisses schließen sie sich zusammen, so daß sie nun in gewissen Angelegenheiten einer gemeinschaftlichen Autorität, z. B. einem Bundesrat oder einer Bundesversammlung, unterstehen. Sind die früheren Staaten noch souverän? Wer die Frage verneint, muß auch in Abrede stellen, daß die früheren Staaten nach Ab-

schluß des Bündnisses noch wahre Staaten seien; sie sind Provinzen eines neuen, größeren Staates geworden. Denn jeder wahre Staat ist souverän.

Man muß unterscheiden. Solange, aber auch nur so lange kann ein Staat wahrhaft souverän genannt werden, als er in allen rein inneren Angelegenheiten unabhängig ist. Sobald eine auswärtige Macht das Recht hat, auf dem Wege der Gesetzgebung oder der Verwaltung und des Gerichtswesens direkt in die inneren Angelegenheiten eines Gemeinwesens hineinzuregieren, hat dieses seine Souveränität eingebüßt; es hört auf, ein eigentlicher Staat zu sein. Dagegen scheint die Unabhängigkeit in den auswärtigen Beziehungen nicht ein wesentliches Erfordernis der Souveränität zu sein, weil auch ohne dieselbe sich ein Staat in seinem Kreise frei bewegen und entwickeln kann. Freilich, zur vollen Souveränität gehört auch die Unabhängigkeit nach außen.

An der Hand dieses Grundsatzes läßt sich leicht die Frage entscheiden, ob die Schweizerkantone, die Vereinigten Staaten Nordamerikas und die deutschen Bundesstaaten einzeln noch wahre Staaten seien. Bis zum Jahre 1847 waren die Schweizerkantone ebenso viele kleine souveräne Staaten, weil sie frei und unabhängig alle ihre inneren Angelegenheiten besorgten. Im genannten Jahre aber büßten sie einen großen Teil ihrer Unabhängigkeit ein, so daß sie jetzt nicht mehr wie früher einen Staatenbund, sondern einen Bundesstaat bilden. Auch die deutschen Bundesstaaten mußten seit 1871 eher Provinzen als Staaten genannt werden. Noch mehr ist das der Fall seit der Verfassung von 1919, welche die Landesfürsten beseitigt und das Reich stark zentralisiert hat. Denn die weitgehenden Vollmachten des Reichstages in bezug auf Heer und Marine, Handel, Banken, Post, Eisenbahnen, Heimatsrecht, Steuerwesen, Strafrecht und das gesamte bürgerliche Recht heben die Souveränität der einzelnen Staaten auf. Auch das Deutsche Reich bildet also keinen Staatenbund, sondern einen Bundesstaat. Dagegen scheinen die Vereinigten Staaten ihre Unabhängigkeit in den inneren Angelegenheiten bis heute noch großenteils bewahrt zu haben und also noch in gewissem Sinne souverän zu sein. Hier haben wir mithin noch einen Staatenbund.

3. Da die öffentliche Gewalt ein wesentlicher Bestandteil des Staates ist, so bildet eine Menschenmenge, die durch keine Staatsgewalt zusammengehalten wird, keine politische oder staatliche Einheit. Man kann also auch nicht von einer eigentlichen bürgerlichen Gesellschaft im Gegensatz zum Staate reden. Nimmt man aber den Begriff „Gesellschaft" in einem weiteren Sinne, so läßt sich die übliche Unterscheidung von „Staat und Gesellschaft" aufrechterhalten, wenn sie vielleicht auch

nicht die Bedeutung hat, welche ihr von manchen zugeschrieben wird[1]. Es gibt nämlich im Staat nicht bloß Individuen, Familien und Gemeinden, sondern auch andere verschiedenartige Gesellschaftskreise (Genossenschaften, Vereine, Stände, Interessengruppen usw.), die ein selbständiges Leben für sich beanspruchen und nicht allseitig im Staate aufgehen oder von der Staatsgewalt abhängen. Ja vielfach greifen diese verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhänge über den Staat hinaus und verknüpfen vielleicht Glieder verschiedener Staaten untereinander. Allein in diesem Sinne bilden die Genossenschaften, Vereine, Stände usw. keine wirkliche, sondern höchstens eine begriffliche Einheit, sie können also nicht als eine einheitliche, bürgerliche Gesellschaft vom Staate unterschieden und diesem gegenübergestellt werden. Sie bilden bloß die organischen Bestandteile des letzteren. Sieht man von der Staatsgewalt ab, so fehlt das gemeinschaftliche Band, das sie zu einer einheitlichen Gesellschaft zusammenfaßt.

## Zweiter Artikel.

### Allgemeine Grundsätze über den Umfang der Staatsgewalt.

Gott allein ist unumschränkt in seiner Gewalt. Auch die Staatsgewalt hat ihre Schranken. Welches sind dieselben? Bevor wir sie im einzelnen bestimmen, wollen wir einige allgemeine Grundsätze aufstellen, die uns als Leitsterne in den folgenden Untersuchungen dienen können.

1. Erster Grundsatz. Die Staatsgewalt hat alle, aber auch nur die Rechte, welche ihr zur angemessenen Erreichung ihres Zweckes notwendig sind: nicht mehr und nicht weniger.

Der Mensch ist aus sich frei und unabhängig, und wer das Recht beansprucht, diese Freiheit durch Gebote einzuschränken, muß dasselbe beweisen. Das gilt auch von der Staatsgewalt. Diese besteht nur so weit, als sich durch Vernunftgründe ihre Notwendigkeit dartun läßt. Nun gibt es aber in der natürlichen Ordnung keinen andern Weg, diese Notwendigkeit zu beweisen, als die Rücksicht auf den Zweck des Staates. Gott will, daß die Menschen im Staate leben, also will er auch alles, was zur Er-

[1] So meint R. v. Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaften [2], 34: „Die jetzt gewonnene Auffassung der Gesellschaft als eines eigenen Lebenskreises, welcher verschieden ist einerseits vom Einzelleben und dessen Erweiterung zu Familie und Stamm, anderseits vom Staate und dessen höherer Zusammensetzung, ist eine wissenschaftliche Tat von großer Bedeutung. Es war selbst der Begriff der Gesellschaft ein unmöglicher, solange die Staatsphilosophie keine andere Auffassung von der Entstehung, dem lebendigen Inhalte und der Aufgabe des Staates hatte als eine Zusammensetzung desselben unmittelbar aus den einzelnen und vereinzelten Persönlichkeiten."

reichung des Staatszwecks erforderlich ist. Hierzu gehört aber vor allem eine öffentliche Gewalt, welche befehlen kann, was zur Erreichung dieses Zweckes notwendig ist. Darüber hinaus läßt sich die Notwendigkeit einer Staatsgewalt nicht beweisen, gibt es also auch keine Pflicht, ihr zu gehorchen. Hieraus folgt, daß die politische Gewalt kein Recht hat, etwas zu befehlen, was dem Zwecke des Staates, der öffentlichen Wohlfahrt, unnütz oder gar schädlich wäre.

2. *Zweiter Grundsatz. Die Staatsgewalt darf nichts gebieten, was dem klar erkannten Willen Gottes widerstreitet*, mag uns derselbe durch das natürliche Sittengesetz oder durch die übernatürliche Offenbarung bekannt sein.

Die Staatsgewalt an sich stammt unmittelbar aus Gott (S. 487). Der göttliche Wille ist ihre Quelle und ihre dauernde Grundlage, also auch ihre höchste Norm und unübersteigliche Schranke. Jede irdische Gewalt, auch die politische, muß als eine Teilnahme an der göttlichen Weltregierungsgewalt angesehen werden. Sie hat die Aufgabe, den Weltregierungsplan Gottes in einem bestimmten Kreise nach den Absichten des ewigen Weltenlenkers zu verwirklichen. Unmöglich also kann es ihr gestattet sein, sich mit dem klar erkannten Willen des höchsten Gesetzgebers in Widerspruch zu setzen. Wenn ein König einem Untertanen einen Teil seiner Gewalt überträgt, erhält der letztere dadurch etwa das Recht, dem Willen des Königs zuwiderzuhandeln oder die Untertanen zu verpflichten, sich gegen denselben aufzulehnen?

Die Obrigkeit kann also nichts gültig befehlen, was dem natürlichen Sittengesetz widerspricht. Sonst müßten wir annehmen, Gott verpflichte die Untergebenen durch die Staatsgewalt zu einer Handlung, die er ihnen durch das Naturgesetz notwendig verbietet. Es ist dies nur eine besondere Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, daß die menschlichen Gebote nie dem Willen Gottes zuwiderlaufen dürfen (I, 475 ff.).

Der eben ausgesprochenen Lehre widerspricht der sog. *Machiavellismus*, welcher die Staatsgewalt von der Unterordnung unter Gottes Gebote *emanzipiert*. Machiavelli (s. oben S. 527) gestattet dem Fürsten alle dem Staatszweck dienlichen Mittel, wie schlecht sie auch sein mögen. Er reißt die Politik völlig von allen Rücksichten auf Religion und Sittlichkeit los. Zwar gibt er an und für sich (!) der Tugend den Vorzug vor dem Laster, aber da die Menschen meist verkehrt seien, könne auch der Fürst nicht immer Tugend üben; öfter sei das Laster dem Staatsinteresse förderlicher, und in solchen Fällen solle er sich nur von Zweckmäßigkeitsrücksichten leiten lassen. Lüge, Betrug, Verrat, sogar Mord werden dem Fürsten gestattet[1].

[1] Es ist bezeichnend für *Bluntschli*, daß er dem skrupellosen Florentiner, wenn auch mit einigen vorsichtigen Klauseln, eine Lobeshymne anstimmt. Die Be-

In neuerer Zeit noch hat man den Machiavellismus in veränderter Form zur Geltung zu bringen gesucht, durch die Unterscheidung zwischen Privatmoral und öffentlicher Moral. In ihrem Privatleben sollen die Fürsten und Staatsmänner an die religiösen und anderen sittlichen Gebote gebunden sein. Im öffentlichen Leben und im Dienste des Staates dagegen soll es ihnen freistehen, ausschließlich nach dem Grundsatz der Zweckmäßigkeit zu handeln, d. h. unter Umständen zu lügen, zu betrügen u. dgl.[1] Allein diese Unterscheidung ist verwerflich.

Selbst die Voraussetzung, daß die Übertretung der Sittengebote dem Staate nicht nur in dem einen oder anderen Fall, sondern dauernd von Nutzen sein könne, ist unrichtig. Auch hier gilt der altbewährte Grundsatz: Iustitia est fundamentum regnorum. Das Verhältnis der Untertanen zu den Fürsten, ebenso wie das Verhältnis der letzteren untereinander, setzt Glauben und Vertrauen voraus, und dieses kann nur bestehen, wenn die Pflichten der Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit ebensogut für die Staatsmänner als für die gewöhnlichen Sterblichen gelten.

Aber selbst wenn sich durch Treubruch und Betrug das zeitliche Interesse fördern ließe, dürfte sich der Staatslenker dergleichen nicht erlauben. Was seiner Natur nach böse und verwerflich ist, mußte Gott, der Allheilige, allgemein und für alle Lagen verbieten. Das gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, auch für die Staatslenker, die ebensogut Geschöpfe und Diener Gottes sind als andere Menschenkinder. Das Sittengesetz umfaßt den Menschen in allen Lagen und Beziehungen: mag er Herr oder Knecht, Vorgesetzter oder Untergebener sein, in allen Umständen ist er verpflichtet, das Böse zu meiden. Nun aber bleiben Lüge, Betrug, Verrat und ähnliches in allen Umständen böse, weil sie es ihrer Natur nach sind.

3. Dritter Grundsatz. Die Staatsgewalt ist an die

---

hauptung, Machiavelli sei in seinem Privatleben moralischer gewesen als die meisten seiner Zeitgenossen, wird durch das Buch „Vom Fürsten" selbst widerlegt. Dasselbe sollte dem Verfasser die Gunst des Fürsten und eine Anstellung im Staatsdienste verschaffen.

[1] Im (Roten) „Tag" (Nr. 42 vom 19. Febr. 1920) erklärte Prof. Dietrich Schäfer: „Höchste Norm für den Staatsmann ist die Wohlfahrt seines Landes. Wer in ihrem Dienst nicht nach Bedarf auch unwahr zu werden vermag, gehört nicht in solch leitende Stellung. Über den Zwiespalt der Pflichten mag der Staatsmann sich mit seinem Gott abfinden. Im Diesseits gibt es keinen andern Maßstab für die Beurteilung seiner Handlungen als die Leistungen für Macht und Größe seines Volkes, für die allein tragfähigen Grundlagen jeder menschlichen Kultur." Das heißt das politische Leben von der Moral emanzipieren.

Schranken gebunden, welche das Gewohnheitsrecht oder ein Vertrag ihr gezogen.

Haben die beiden erstgenannten Grundsätze die naturrechtlichen Schranken der Staatsgewalt zum Gegenstand, so bezieht sich dieser dritte Grundsatz auf die positiven Rechtsschranken. Genau gesprochen handelt es sich aber in demselben nicht so sehr um eine Einschränkung der öffentlichen Gewalt in sich selbst — diese bleibt in allen Staaten dieselbe, gleichwie auch der Zweck sich nicht ändert — als vielmehr um eine verschiedene Verteilung derselben auf ihre Träger oder um ein den Untergebenen gewährtes Recht der Mitwirkung bei Ausübung der Staatsgewalt.

Die Richtigkeit des aufgestellten Grundsatzes scheint von selbst einleuchtend. Wenn die Untergebenen durch Vertrag oder Gewohnheit bestimmte Rechte auf die öffentliche Gewalt erlangt haben, so kann ihnen der oberste Träger derselben diese Rechte nicht gegen ihren Willen nehmen, ohne sich einer Rechtsverletzung schuldig zu machen und somit dem Zweck der ihm verliehenen Gewalt zuwiderzuhandeln. Schirm und Hort des Rechtes zu sein, ist ja die oberste Aufgabe des Herrschers.

4. Vierter Grundsatz. Der von der Staatsgewalt zu gewährende Rechtsschutz dehnt sich auf alle Rechte innerhalb des Staates aus. Es gibt also kein Recht, das ihr nicht heilig sein und sich ihres Schutzes erfreuen sollte. Je vollkommener die Rechtssicherheit, um so vollkommener der Staat. Eine Obrigkeit, die auch nur in minder wichtigen Dingen die Rechte ihrer Untertanen selbst mißachtet oder mißachten läßt, untergräbt die Grundlage, auf der sie ruht. Ja an sich sollte der Hilflosere, Schwächere des Rechtsschutzes gewärtiger sein, weil er dessen mehr bedarf.

Aus diesem Grundsatz folgt, daß die Staatsgewalt alle ungerechten Angriffe auf Leben, Sicherheit, Ehre, Freiheit und Eigentum der Untertanen, wie Mord, Totschlag, mutwillige Körperverletzung, Mißhandlung, Beraubung der Freiheit, Verleumdung und sonstige ungerechte Ehrenkränkungen, Diebstahl, Betrug, Wucher u. dgl., verbieten und unter Strafe stellen soll. Ebenso hat sie die Familie in ihrem Bestande zu schützen, soll also Ehebruch, Vielweiberei, ungerechtes Imstichelassen verhindern. Ferner hat sie auch die Rechte der Kirche und aller anderen berechtigten Kreise im Staate zu schützen. Und weil alle diese Rechte von der Erhaltung des Ganzen und der öffentlichen Ordnung bedingt sind, soll sie auch dafür sorgen: also Ungehorsam und Auflehnung gegen die rechtmäßige Autorität, Aufreizungen zu ungerechten und gefährlichen Ruhestörungen bestrafen. Auch darf sie keine Verbindungen dulden, welche die notwendigen Grundlagen jeder gesellschaftlichen Ordnung: Ehe, Eigentum, Gehorsam gegen die rechtmäßige Autorität usw. untergraben[1].

[1] Vgl. Cathrein, Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen, 57 ff.

5. Fünfter Grundsatz. Über den Rechtsschutz hinaus soll die Staatsgewalt die zeitliche Wohlfahrt der Untertanen nach allen Richtungen unterstützen und fördern.

Dieser Grundsatz besagt ein Doppeltes.

a) Die Staatsgewalt soll die Privattätigkeit fördern und unterstützen. Fördern heißt nicht beliebig beschränken oder gar unterdrücken und beseitigen. Die persönliche Initiative des Untergebenen hat den Vortritt und erst, wenn sie nicht ausreicht, soll die Regierung nachhelfen, indem sie den Boden oder die Bedingungen schafft, damit die Privattätigkeit sich frei innerhalb der Schranken des Gesamtwohles entfalten könne.

Bei uns in Deutschland ist die Hegelsche Staatsidee durch die Regierungen so gezüchtet worden, daß sie uns in Fleisch und Blut übergegangen ist und unbewußt unser ganzes Denken beherrscht. Auch die Sozialisten, die Erben der Hegelschen Staatsauffassung, haben mächtig zur Beförderung dieser Idee beigetragen, nur setzen sie an die Stelle des Monarchen das souveräne Volk oder das in seiner Gewalt unbeschränkte Parlament. Der Staat hat alle Rechte, der einzelne aber nur die Rechte, welche ihm der Staat ausdrücklich gewährt oder die er dem Staate gegenüber beweisen kann. „Alles ist verboten, was der Staat nicht ausdrücklich genehmigt." Das heißt das richtige Verhältnis auf den Kopf stellen. Die einzelnen sind mit ihrer Freiheit in possessione, nur so weit die freie Privattätigkeit mit dem Gesamtwohl nicht zusammen bestehen kann, ist die Staatsgewalt berechtigt, sie zu beschränken oder nötigenfalls zu unterdrücken. Die Staatsgewalt muß also ihr Recht beweisen, wenn sie die Freiheit der Individuen beschränken oder gar unterdrücken will, und nicht umgekehrt. Leider schwindet diese richtige Auffassung immer mehr. Die Allberechtigung des Staates oder der Staatsregierung auf allen Gebieten gilt als selbstverständlich. Im Kulturkampf wurde zuweilen auch darauf hingewiesen, daß der Staat mit diesem oder jenem Gesetz seine Befugnisse überschreite. Über solche Bedenken sind wir längst weg. Als das „Sozialisierungsgesetz" zur Beratung stand, wurde wohl auf die praktische Undurchführbarkeit desselben hingewiesen, aber daß der Staat das Recht habe, alle ihm „reif" scheinenden Unternehmungen zu sozialisieren oder selbst zu verstaatlichen, wurde von niemand bezweifelt. Als die Sozialisierung oder Verstaatlichung der Krankenhäuser beantragt wurde, welche die freie Privatkrankenpflege vollständig beseitigen müßte, machte man finanzielle Bedenken dagegen geltend; die öffentliche Krankenpflege, sagte man, würde viel mehr kosten. Aber darauf, daß durch eine solche Maßregel der Staat sich einer unnützen und ungerechten Behinderung der freien Liebestätigkeit schuldig mache, scheint niemand hingewiesen zu haben. Augenblicklich wird viel über die geplante „Einheitsschule" debattiert. Diese wird, wenn sie zur vollen Durchführung und Auswirkung kommt, alle freien Privatschulen

in ihrem Bestand bedrohen, ja schließlich unmöglich machen. Auch in dieser Frage wurde das absolute Recht des Staates auf die Regelung des ganzen Schulwesens von niemand bezweifelt. Der Sinn für Freiheit scheint uns ganz abhanden gekommen zu sein.

Die Allregiererei des Polizeistaates, mag sie noch so „väterlich" gemeint sein, hindert und lähmt auch die Privatinitiative mehr als man meint, und gewöhnt die Untertanen daran, in jeder Not und Bedrängnis nicht von der eigenen Bemühung, sondern vom Vater Staat Abhilfe zu erwarten. Wie oft kann man heute die Beobachtung machen, daß Leute, die sich in bedrängter Lage befinden, in Versammlungen oder Zeitungsartikeln darüber klagen, daß der Staat noch keine Maßregel zu ihren Gunsten getroffen habe. Hilf dir selbst und Gott wird dir helfen. Zuerst muß man selbst Hand ans Werk legen oder sich mit andern seinesgleichen verbinden, um durch eigene Initiative den Übeln abzuhelfen. Erst wenn die vereinte Privattätigkeit nicht ausreicht und es sich um wichtige Interessen weiter Kreise handelt, kann man sich billigerweise an die Regierung um Unterstützung und Nachhilfe wenden.

b) Die Förderung der Privattätigkeit soll eine allseitige sein, d. h. sich auf alle Arten von Gütern erstrecken, die unter den gegebenen Verhältnissen zur wahren irdischen Wohlfahrt des Menschen gehören. Das ergibt sich aus dem, was wir über die Autarkie, die Selbstgenügung des Staates, früher gesagt haben (S. 534 ff.).

Wir wollen jetzt im Lichte der aufgestellten Grundsätze die verschiedenen Gebiete, auf denen die Staatsgewalt ihre Tätigkeit entfalten soll, durchgehen, um den Umfang ihrer Rechte und Pflichten genauer zu bestimmen. Diese Gebiete sind: Religion und Sittlichkeit, Unterricht, Preß- und Vereinsfreiheit und endlich das volkswirtschaftliche Leben.

### Dritter Artikel.

### Staatsgewalt und Sittlichkeit.

Die Einhaltung der sittlichen Ordnung ist zunächst Privatsache und kann schon deshalb nicht direkt der Staatsgewalt unterstehen, weil sie von der Freiheit des Willens abhängt und hauptsächlich in inneren Gesinnungen besteht, welche der Erzwingung durch äußere Gewalt sich entziehen. Niemand vermag andere gegen ihren Willen treu, wahrhaftig, keusch, gerecht und gottesfürchtig zu machen. Ist die direkte Sorge für die sittliche Aufführung der einzelnen Untertanen selbst in der rein natürlichen Ordnung nicht Sache der Staatsgewalt, so noch viel weniger in der übernatürlichen Ordnung, in der das sittliche Leben durch übernatürliche Gnadenmittel bedingt ist. Wenn also Aristoteles und andere lehren, es sei Aufgabe der Staatsgewalt, die Untertanen tugendhaft zu machen, so darf das nicht so verstanden werden, als ob sie befugt sei, den Unter-

tanen direkt Vorschriften über ihr persönliches sittliches Verhalten zu geben, z. B. zu bestimmen, wieviel und wann sie beten, fasten, Almosen geben sollen u. dgl. Für das Privatwohl direkt zu sorgen, ist nicht Aufgabe der Staatsgewalt, diese darf nur verordnen, was zum Gemeinwohl notwendig ist.

*Indirekt und unmittelbar* aber kann und soll die Staatsgewalt Einfluß üben auf das sittliche Leben. Das tugendhafte Leben der einzelnen ist von den allgemeinen Gesellschaftszuständen bedingt, und für diese Zustände kann und soll die Obrigkeit die Interessen der Sittlichkeit wahrnehmen. Man nennt diese Aufgabe wohl auch Sorge für die *öffentliche Sittlichkeit*. Die Sittlichkeit ist ein wesentliches Erfordernis zur wahren irdischen Wohlfahrt: einmal, weil ohne Treue, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit usw. ein geordnetes Zusammenleben undenkbar ist; sodann, weil die Einhaltung der sittlichen Ordnung für den Menschen die notwendige Bedingung zur Erreichung seines ewigen Zieles ist (I, 149 ff.). Da nun die Staatsgewalt für die Bedingungen zu sorgen hat, die es allen Untergebenen ermöglichen und erleichtern, ihr wahres irdisches Glück zu erreichen, so soll sie das Böse, das in die Öffentlichkeit dringt, nach Kräften verhindern, das Gute dagegen schützen und fördern.

Es ist schwer, gegen den Strom zu schwimmen. In einem Gemeinwesen, in welchem das Laster ohne Scheu sich breit macht, werden nur wenige die Kraft finden, dem bösen Beispiel und der öffentlichen Meinung zu widerstehen und trotz aller Verlockungen auf dem rauhen Pfade der Tugend zu verharren. So werden die Grundlagen der Gesellschaft untergraben, die ohne Keuschheit, Treue, Mäßigkeit, Gerechtigkeit nicht gedeihen kann. Die Staatsgewalt hat deshalb die Pflicht, das in die Öffentlichkeit dringende Böse nach Kräften zu verhindern. Öffentliche Aufforderungen und Anreizungen zum Laster oder Begünstigungen desselben darf sie nicht dulden. Es ist also unrecht, wenn die Staatsgewalt öffentliche Schandhäuser ungestört überhandnehmen läßt oder Kuppelei, Ausstellung schamloser Bilder, die Aufführung unzüchtiger Theaterstücke und Kinovorstellungen, Verbreitung unsittlicher Schriften nicht nach Möglichkeit verhindert und bestraft. Auch die „Kunst" hat hierin keine Vorrechte. Die wahre Kunst soll dem Edeln und Guten, nicht dem Laster dienen. Eine Kunst, die sich zur feilen Dirne herabwürdigt, hat keine Daseinsberechtigung.

Die Staatsgewalt soll jedoch nicht bloß das Böse nach Möglichkeit hindern, sondern auch das *Gute fördern*. Das kann sie in sehr wirksamer Weise, ohne Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit, indem sie die *Tugend belohnt, die öffentlichen Ämter* nur tugendhaften Männern anvertraut und von den *Beamten* ein rechtschaffenes, tugendhaftes Leben verlangt. Dieser indirekte Einfluß auf das sittliche

Leben ist ein sehr nachhaltiger und tiefgehender. Regis ad exemplum totus componitur orbis. Das gilt von jedem Vorgesetzten in bezug auf seine Untergebenen.

Auch durch die Gesetzgebung läßt sich wirksam die Tugend fördern, indem man nur solche Gesetze erläßt, welche das Böse verhindern und dem Guten Unterstützung gewähren. Alle Gesetze z. B., welche die Heilighaltung und Festigkeit der Ehe begünstigen, die väterliche Autorität und die Erhaltung der Familie stützen, fördern die Sittlichkeit, während die gegenteiligen dem Laster Vorschub leisten.

### Vierter Artikel.

### Staatsgewalt und Religion in der rein natürlichen Ordnung.

1. Von dem Verhältnis des Staates zur Religion außerhalb der Offenbarung gilt fast dasselbe, was wir von den Beziehungen des Staates zur Sittlichkeit gesagt haben. Denn die religiösen Pflichten sind ein Teil der sittlichen Pflichten, und die Religion bildet zugleich die Grundlage der sittlichen Ordnung (S. 29 ff.). Die private Religionsübung ist Sache des einzelnen, in die sich die Staatsgewalt nicht einzumischen hat und deren Regelung sich ihr auch entzieht. Die Staatsgewalt hat niemand Vorschriften zu geben über seinen Glauben, die Art und Weise, wie er in seinem Privatleben beten und sonstige religiöse Übungen vornehmen soll.

Es gibt aber auch eine öffentliche Religionsübung, und diese darf dem Staate nicht gleichgültig sein. Nach den Forderungen des Liberalismus und Sozialismus soll der Staat religionslos sein, d. h. sich um Gott und Religion nicht kümmern und es jedem einzelnen überlassen, wie er selig werden wolle. Diese Ansicht ist unhaltbar[1].

a) Der Staat schuldet die Pflege der Religion zunächst Gott, der sein Urheber ist, insofern er nicht bloß die Fähigkeit, sondern auch den Trieb zur Staatenbildung in die menschliche Natur gelegt hat und das Dasein des Staates will. Gott verleiht auch dem Staate oder seinen Lenkern unmittelbar die Majestätsrechte über seine Glieder und im Notfalle selbst das Recht über Leben und Tod. Unzählig sind ferner die Wohltaten, die er als Ganzes tagtäglich vom Schöpfer erhält. Endlich ist er in besonderer Weise zur Verherrlichung Gottes geschaffen, weil er einen so hohen Rang unter den von Gott verordneten Anstalten einnimmt. Es ist deshalb gewiß heilige Pflicht, daß auch der Staat als Staat Gott als seinen Urheber, Erhalter und Endzweck anerkenne, ihm danke, ihm huldige und von ihm die Wohltaten und Segnungen erflehe, deren er bedarf. Selbst die heidnischen Völker erzeigten ihren Göttern Verehrung, erfleh-

[1] Vgl. hierzu das Rundschreiben Leo XIII., Immortale Dei.

ten von ihnen Hilfe in Not und Bedrängnis und veranstalteten Dankfeste nach erfochtenem Sieg.

b) Der Staat schuldet die Pflege der Religion sich selbst, weil sie seine unentbehrliche Grundlage ist. Das innerste Lebensprinzip im Staate ist Achtung vor der rechtmäßigen Autorität, Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, mit einem Worte, die sittliche Ordnung. Nun aber ruht die sittliche Ordnung auf der Religiosität wie das Haus auf dem Fundament (S. 29 ff.). Ohne Religion gibt es keine wahre Autorität[1], keine wahre Gewissenspflicht (I, 398 ff.) und mithin auch keine wahre Sittlichkeit. Wo aber die sittlichen Gebote nicht mehr das gesellschaftliche Leben regeln und die Gegensätze versöhnen, da schlägt der kalt berechnende, rücksichtslose Egoismus seinen Thron auf, mit dem ein glückliches Gesellschaftsleben unvereinbar ist.

c) Der Staat schuldet die Pflege der Religion seinen Angehörigen. Zweck des Staates ist Rechtsschutz und Förderung aller gemeinsamen berechtigten Interessen. Nun aber gehören zu den höchsten und wichtigsten Interessen der Bürger wahre Gottesfurcht und Religiosität, ohne welche sie weder auf Erden noch im Himmel glücklich werden können. Also hat der Staat die Religion zu schützen und zu fördern.

2. Demnach darf die Regierung auch in der rein natürlichen Ordnung keine öffentlichen Angriffe in Schrift oder Wort gegen die einleuchtenden Wahrheiten der Religion, z. B. gegen das Dasein und die Vorsehung Gottes, die ewige Vergeltung im Jenseits, die Pflicht der Gottesverehrung u. dgl., dulden[2]. Ein offener Gottesleugner, der Anhänger für seine Meinung wirbt, ist ein Feind des Staates. Wir haben schon früher (S. 24) den Ausspruch des Aristoteles angeführt, daß diejenigen, welche die Pflicht der Gottesverehrung in Zweifel ziehen, strafwürdig seien. Noch vielmehr ist es Pflicht, Feinde der Religion und offene Gottesleugner von den Lehrstühlen fernzuhalten. Wie soll in einem Lande die Religion erhalten bleiben, wenn von den Kathedern herunter der Glaube an Gott als Köhlerglaube verspottet und die Religion als Volksverdummung verhöhnt wird?

[1] Schön und wahr ist das Wort, das die Bischöfe in ihrem Fuldaer Hirtenbrief vom 1. Okt. 1890 an die Katholiken Deutschlands richteten: „Die Majestät des Königs Himmels und der Erde wird nie öffentlich mißachtet, ohne daß die Gewalt der irdischen Obrigkeit, welche nur ein Ausfluß der göttlichen Machtvollkommenheit ist, darunter leidet und mit ihr der Bestand der bürgerlichen Gesellschaft Schaden nimmt."

[2] Suarez, De leg. l. 3, c. 12, n. 8: Etiam de rebus pertinentibus ad Deum curam habuerunt leges civiles ductu naturae, quia observantiam religionis putarunt semper ad incolumitatem reipublicae maxime pertinere: unde opinor in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens, potuisse leges civiles prohibere et punire docentes cultum falsorum deorum, aut falsas opiniones de Deo, et similia.

Außer diesem Schutz der Religion müßte der Staat auch positiv für die Pflege der Religion tätig sein, z. B. für religiöse Feste, für Tempel, öffentliche Gebete und Opfer und ein Priestertum sorgen[1]. Eben weil der Staat als Staat Gott Verehrung schuldet, muß er durch öffentliche Akte seine Gottesverehrung betätigen. Ohne derartigen gemeinsamen Gottesdienst würde auch die private Gottesverehrung erschlaffen, während durch dieselbe der religiöse Sinn des Volkes genährt und gesteigert und infolge davon auch die Liebe zur Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit usw. vermehrt wird. Eine Religiosität, welche diese Früchte nicht hervorbringt, ist nicht echt. Wer Gott wahrhaft fürchtet und liebt, der hält seine Gebote.

Doch wozu so mühsam eine fast selbstverständliche Wahrheit beweisen? Wenn zur Pflege aller andern gemeinsamen Interessen öffentliche Einrichtungen getroffen werden, wenn man durch Schulen, Bibliotheken, Kliniken, Eisenbahnen, Telegraphen das geistige und leibliche Wohl eines Landes zu heben sucht, warum sollte bloß das höchste und wichtigste Interesse ohne Förderung und Pflege bleiben? Die Tatsache, daß wir nahezu bei allen Völkern Priester, Opfer, Gebete, Tempel, religiöse Feste u. dgl. antreffen, ist ein Beweis, daß wir es hier mit einer in der Natur des Menschen und des Staates begründeten Erscheinung zu tun haben.

3. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß die weisesten Philosophen und Staatsmänner von jeher die Beschützung und Pflege der Religion als die oberste Pflicht der Staatenlenker hinstellten.

Aristoteles nennt die Sorge für die Religion die erste Aufgabe des Staates: *πρῶτον ἡ περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλεια*[2]. Platos Schriften sind voll von Hinweisen auf die Unentbehrlichkeit der Religion für die Staaten. Er will, daß man die schwersten Strafen über diejenigen verhänge, welche das Dasein der Gottheit leugnen oder vorgeben, sie bekümmere sich nicht um die Menschen. Ein wohlgeordneter Staat müsse vor allem für die Pflege der Religion sorgen[3]. Wer immer die Religion zerstört, vernichtet die Grundlage der menschlichen Gesellschaft[4]. Bei Xenophon spricht Sokrates zu Aristodemus[5]: „Siehst du nicht, daß die Staaten und Nationen, welche den größten Ruhm der Weisheit und langen Bestehens besitzen, diejenigen sind, welche sich durch Frömmigkeit und Gottesverehrung ausgezeichnet haben, und daß der Mensch nie geneigter ist, Gott zu dienen, als in dem Alter, in welchem die Vernunft die größte Herrschaft über ihn ausübt?" Herodot[6] meint: „Es ist klar, daß Kambyses rasend geworden war; sonst würde er sich nicht vermessen haben, über Gottesdienst und religiöse Satzungen zu spotten. . . . So etwas tut nur ein Rasender." Plutarch[7] nennt die Religion das Band jeder Gesellschaft

[1] Suarez a. a. O. l. 4, c. 2, n. 3.
[2] Polit. l. 8, c. 8, 1328 b 12.
[3] De republ. 1, 2 7. De leg. c. 9. [4] De republ. 10. [5] Memorab. 1, 4.
[6] Histor. 3, 38. [7] Adv. Colot. c. 31.

und die Grundlage der Gesetzgebung: *συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα*; er ist der Ansicht, eher sei eine Stadt ohne Fundament möglich als ein Staat ohne den Glauben an die Gottheit. Nach Cicero haben die Römer mehr durch ihre Religiosität als durch ihre Tapferkeit und Weisheit die Herrschaft über die Völker errungen[1], ohne Pietät gegen Gott, meint er, könne weder Treue noch Gerechtigkeit bestehen[2]. Diese Anschauung von der Notwendigkeit der Religion war in Rom seit Gründung der ewigen Stadt so traditionell, daß Valerius Maximus sagen konnte: „Immer war es Grundsatz unserer Stadt, der Religion vor allen sonstigen, auch den höchsten und ruhmreichsten Gütern den Vorzug zu geben[3]."

Um auch ein Zeugnis aus neuerer Zeit anzuführen, so erklärte Washington in seiner Inauguralrede an den Kongreß 1789: „Die Religion und Moral sind die unentbehrlichsten Stützen der Staatswohlfahrt. Vergeblich würde der sich seines Patriotismus rühmen, welcher diese beiden Grundpfeiler des gesellschaftlichen Gebäudes umstürzen wollte." Warum hat auch Napoleon nach Niederwerfung der Revolution den Glauben an Gott und die Religion wieder mit allen Mitteln, freilich nach seiner Weise, aufzurichten gesucht? Am 5. Juni 1800 tat er in Mailand den Ausspruch: „Keine Gesellschaft kann bestehen ohne Moral, und es gibt keine Moral ohne Religion. Und nur die Religion gibt dem Staate eine feste und dauernde Stütze[4]."

Selbst Rousseau verlangt eine allgemeine Religion als unentbehrliche Grundlage des Staates. In seinem Contrat social lehrt er, ohne gewisse religiöse Dogmen sei es unmöglich, ein guter Bürger zu sein. Zu diesen Glaubenssätzen rechnet er das Dasein Gottes, die Vorsehung, die Vergeltung im jenseitigen Leben, die Heiligkeit des Contrat social (!) und der Gesetze. Der Staat habe zwar kein Recht, diese Dogmen zu verlangen, aber — man staune über diese Logik — er dürfe diejenigen, welche sie nicht glaubten, des Landes verweisen und diejenigen, welche diese Dogmen einst öffentlich anerkannt, später aber verleugnet hätten, mit dem Tode bestrafen. Also die Staatsinquisition in optima forma. Bekannt ist auch der Ausspruch Voltaires, jedem Staate sei eine Religion notwendig, weil das Gesetz bloß die öffentlichen, die Religion auch die geheimen Verbrechen verhindere.

4. Aber wem läge diese Sorge für die öffentliche Religionspflege ob? Die Frage erscheint vielleicht manchem überflüssig, da schon nach dem bisher Gesagten die Antwort nur lauten kann: der Staatsgewalt. Auch wir sind dieser Ansicht. Manche sind jedoch der Meinung, es würde auch in der rein natürlichen Ordnung neben dem Staat eine selbständige religiöse Gesellschaft entstehen, welche die religiösen Angelegenheiten zu besorgen hätte.

Wenn man unter Religionsgesellschaft nur eine freie Privat-

[1] De harusp. c. 9. [2] De natura Deor. 1, 2. [3] Memorab. 1, 1.
[4] Vgl. K. v. Landmann, Napoleon I., 1903, S. 31.

gesellschaft zu gottesdienstlichen Zwecken versteht, der sich jeder nach Belieben anschließen kann oder nicht, die nur kraft eines freien Vertrages Gewalt über ihre Glieder hat, mithin wie alle Privatgesellschaften der allgemeinen Aufsicht der Staatsgewalt unterstände, so läßt sich die Möglichkeit einer oder mehrerer solcher Gesellschaften nicht bestreiten. Ebensogut wie zu anderen Zwecken könnten sich die Bürger auch zu religiösen Angelegenheiten frei miteinander vereinigen. Allein die Gegner reden von einer öffentlichen Gesellschaft mit einer in religiösen Dingen souveränen Gewalt, welche von allen Gliedern des Staates anerkannt werden müßte, und in diesem Sinne scheint uns die Ansicht nicht genügend begründet.

Gott kann gewiß eine öffentliche religiöse Gewalt einsetzen und alle Menschen zur Unterwürfigkeit gegen sie verpflichten. Aber daß er eine solche Gewalt habe einsetzen wollen, muß bewiesen werden, und in der rein natürlichen Ordnung möchte es schwer halten zu beweisen, daß es neben und außer der zur Leitung des Staates notwendigen Gewalt, die ja nur eine einzige sein kann (S. 564), noch eine eigene religiöse Gewalt geben müsse. Es können sich religiöse Privatgesellschaften bilden, aber damit haben wir noch keine öffentliche Gewalt. Denn diese kann, wie die Staatsgewalt (S. 487 f.), an sich und abgesehen von ihrem Träger, nur unmittelbar von Gott kommen.

Wohl läßt sich auch in der rein natürlichen Ordnung eine religiöse Gewalt als nötig nachweisen, aber nur dadurch, daß man den Staat schon als notwendig voraussetzt und zeigt, daß auch der Staat als solcher zu einem öffentlichen religiösen Kult verpflichtet ist, folglich auch die dazu erforderliche Gewalt haben muß. Eine Gewalt aber, die aus der Notwendigkeit und Natur des Staates hergeleitet wird, gehört zur Staatsgewalt. Man kann freilich die religiöse Seite der Staatsgewalt von der politischen als eine besondere Funktion unterscheiden, ähnlich wie man auch die richterliche Gewalt von der gesetzgebenden formell unterscheidet; aber die religiöse Gewalt wäre ein organischer Teil der Staatsgewalt[1] und hätte denselben Zweck wie diese.

[1] In diesem Sinne sagt auch Suarez (Defens. fid. l. 3, c. 9, n. 4): In lege naturae omnis potestas gubernativa sub temporali sufficienter comprehendebatur, nam illa eadem posset disponere de iis quae pertinent ad cultum Dei, prout expediret communi bono humanae reipublicae. Also die religiöse Gewalt hätte in der natürlichen Ordnung zum Zweck das Gemeinwohl des Staates. Dieses Gemeinwohl kann aber nicht zwei getrennten unabhängigen Gewalten anvertraut sein. Ähnlich De leg. l. 2, c. 19, n. 10: Cultus Dei absolute est de iure naturae, determinatio

Das wird noch einleuchtender, wenn man den Grund ansieht, mit dem die Gegner eine eigene religiöse Gewalt beweisen. Sobald sich die Menschen, so ungefähr führt man aus, zu einem Staate vereinigen, können sie sich einen Vorsteher wählen, der sie in bezug auf die zeitlichen Angelegenheiten regiert, und einen anderen, dem die Leitung der religiösen Angelegenheiten obliegt[1]. Aber es fragt sich gleich: woher nimmt denn das Volk (multitudo ad rempublicam congregata) die Gewalt, die es nun an zwei Personen überträgt? Darauf läßt sich nur antworten: Die religiöse Gewalt kommt ihm in derselben Weise zu wie die politische; sie ergibt sich als notwendige Eigenschaft aus der Natur des zum Gesamtwohl gegründeten politischen Gemeinwesens[2].

Nun aber kann aus dem einen Gemeinwesen nur eine und dieselbe Gewalt sich ergeben. Das Volk mag also — wenn wir die Übertragungstheorie überhaupt annehmen wollen — die eine öffentliche Funktion dem einen und die andere einem andern übertragen, gerade so wie es einen zum Gesetzgeber, einen andern zum Richter und einen dritten zum Verwalter ernennen kann; aber es kann nicht verhindern, daß diese Gewalten organisch zusammengehören, eine einzige politische Gesamtgewalt bilden und deshalb auch in letzter Linie einer einzigen höchsten Instanz unterstehen müssen. Sonst wäre es um die Einheit des Gemeinwesens geschehen; wir hätten zwei voneinander unabhängige Gewalten und damit beständige Veranlassung zum Streit ohne ein anderes Rechtsmittel zur Beilegung als die Gewalt.

In dem höchsten und letzten Träger müssen also in der rein natürlichen Ordnung die religiöse und politische Gewalt vereinigt gedacht werden, sei es nun, daß man das ganze Volk selbst als den Quell beider Gewalten und als letzte Instanz ansehe, oder daß der politische Regent auch die Oberleitung der religiösen Angelegenheiten innehabe. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß ein eigenes Priestertum er-

---

vero eius specifica et particularis est de iure positivo divino, et in ordine naturali esset de iure civili, seu privato. Man vgl. auch S. Thom., S. th. 1, 2, q. 99, a. 3, und besonders De regim. princip. l. 1, c. 14.

[1] Molina, De iust. et iur. tract. 2, disp. 21.

[2] Hören wir Suarez (De leg. l. 4, c. 11, n. 10): Quoad hanc partem (religionem divinam) civilis potestas magis limitata nunc est in Ecclesia, quam esset ante christianam religionem; nam olim cura religionis ordinabatur ad honestam felicitatem reipublicae, ut supra ex D. Thoma notavimus; nunc autem religio et spiritualis salus ac felicitas per se primo intenta est et reliqua propter illam; et ideo olim cura religionis vel pertinebat ad potestatem regiam vel cum illa coniungebatur in eadem persona vel illi subordinabatur; nunc autem cura religionis specialiter pastoribus Ecclesiae commissa est. Man vergleiche noch De leg. l. 4, c. 2, n. 3.

nannt und mit der unmittelbaren Besorgung der religiösen Angelegenheiten betraut werde[1].

Übrigens wäre die genannte religiöse Gewalt eine verschwindend *kleine* im Vergleich zu der übernatürlichen Gewalt, welche Christus der Kirche verliehen hat. Sie hätte weder den Auftrag noch die Autorität zu *lehren* und könnte nur die offene Leugnung jener einleuchtenden religiösen Wahrheiten, welche die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung bilden, verbieten und bestrafen. Von Verwaltung der Sakramente und sonstiger Gnadenmittel wäre ebenfalls keine Rede. Sie hätte keine *direkte* Jurisdiktion über die Privatpersonen und Privatgesellschaften und deren religiöse Übungen, während dies bei der Kirche der Fall ist. So wäre die religiöse Tätigkeit der öffentlichen Gewalt eine sehr geringe. Sie würde sich in positiver Rücksicht auf die Festsetzung gewisser allgemein zu haltender Festtage, auf die Anordnung öffentlicher Gebete und Opfer für die allgemeinen Anliegen und Bedrängnisse und ähnliches beschränken.

## Fünfter Artikel.

### Kirche und Staat[2].

### § 1. Das Wesen der Kirche.

1. Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, so wird vielleicht jemand denken, gehört nicht in die Philosophie, sondern in die Theologie. Richtig ist, daß es nicht zur Aufgabe der Philosophie gehört, die göttliche Stiftung der Kirche zu beweisen und ihr Wesen zu erforschen. Aber auch der Philosoph kann sich die Frage stellen, wie man sich nach Christi Absicht das Verhältnis von Kirche und Staat zu denken habe, *wenn einmal die göttliche Stiftung der Kirche vorausgesetzt wird*. Und diese Frage wollen wir uns im folgenden beantworten. Wer diese Voraussetzung leugnet, dem kann diese Frage leicht müßig erscheinen; aber auch er kann aus ihrer Beantwortung lernen, was die Katholiken von ihrem Standpunkt fordern müssen, und was er selbst zu tun hat, wenn er ihnen ehrlich das Recht lassen will, nach ihrer Überzeugung zu leben. Außerdem ist in mehreren Ländern die katholische Kirche staatsrechtlich anerkannt, und hat deshalb das Recht, nach ihren Grundsätzen sich einzurichten.

2. Es lassen sich in dem Verhältnis von Kirche und Staat zwei Elemente unterscheiden. Manche Beziehungen zwischen den beiden großen

[1] Die Rechte, die sich aus der Stellung des Staates zur Religion für die *Ehe* in der rein natürlichen Ordnung ergeben, haben wir schon oben (S. 434 f.) angeführt.

[2] Eingehend haben wir das Verhältnis von Kirche und Staat dargelegt in der Schrift „Katholik und katholische Kirche", 1922, S. 274 ff.

Gesellschaftsorganisationen beruhen nur auf besondern zeitlichen oder örtlichen Verhältnissen. So war im Mittelalter der Papst Oberlehensherr vieler Staaten, z. B. Englands, Neapels und Siziliens usw. Andere Staaten hatten sich freiwillig unter seinen Schutz gestellt. Die Würde des römischen Kaisers als des weltlichen Oberhauptes der Christenheit und des Beschützers der Kirche hing von der Krönung durch den Papst ab. Sehr oft nahmen die christlichen Völker selbst in rein zeitlichen Dingen ihre Zuflucht zum Papst, der allein infolge seiner moralischen Macht ihnen zu ihrem Rechte gegen die Bedrückungen der Großen helfen konnte. Die Bischöfe und Prälaten erlangten, besonders seit den Karolingern, auch in rein weltlichen Dingen vielfach Würde und Macht. So umschlangen und durchdrangen sich vielfach Geistliches und Weltliches, staatliche und kirchliche Macht. Dieses Verhältnis beruhte nicht auf dem Wesen der Kirche, sondern ergab sich aus den damaligen Zeitverhältnissen. Wie es historisch entstanden war, so konnte es auch wieder durch andere Zeitverhältnisse beseitigt werden. Im großen und ganzen kann man die schärfere Scheidung von Zeitlichem und Geistlichem, welche die neuere Zeit gebracht hat, nur billigen. Es fällt jedenfalls heute keinem Vernünftigen ein, an die Wiederherstellung dieser mittelalterlichen Verhältnisse zu denken.

Dagegen gibt es andere Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die sich aus dem Wesen der beiden Organisationen und der Tatsache ihrer Koexistenz ergeben, und diese bleiben immer und überall zu Recht bestehen und müssen deshalb auch überall von den Katholiken erstrebt werden, soweit dies nach Lage der konkreten Verhältnisse praktisch möglich ist. Im folgenden berücksichtigen wir nur die Verhältnisse dieser zweiten Art[1].

Um das Verhältnis von Kirche und Staat richtig zu beurteilen, müssen wir uns über das Wesen der Kirche nach katholischer Lehre klar werden.

3. Wir leben nicht in der rein natürlichen Ordnung. In seiner unendlichen Herablassung hat Gott das Menschengeschlecht schon von Anbeginn zu einem höheren, übernatürlichen Ziele, zu einer innigeren Lebensgemeinschaft mit sich berufen und mit übernatürlichen Mitteln dazu ausgerüstet. Als dann der Stammvater im Paradiese gefallen war und alle Nachkommen mit sich ins Verderben gezogen hatte, sandte Gott

[1] Weil man auch katholischerseits Bedenken gegen unsere Darlegungen des Verhältnisses von Kirche und Staat erhoben hat und von „theokratischen Elementen in der Staatslehre der Scholastik", von „veralteten mittelalterlichen Anschauungen" u. dgl. redete, ohne jedoch genau anzugeben, was man eigentlich meint, so bemerken wir zum voraus, daß wir uns eng an die Lehren Pius' IX. und Leos XIII. anlehnen, die nicht aus dem Mittelalter, sondern aus dem Wesen der Kirche geschöpft sind. Fast für jeden unserer Sätze könnten wir eine dem Sinne nach gleiche Stelle aus den Enzykliken der letzten Päpste anführen.

seinen eingebornen Sohn in die Welt, damit er sie erlöse und als zweiter Adam der Stammvater, das Haupt der erlösten Menschheit werde. Christus sollte aber nicht ewig in Menschengestalt unter uns weilen. Er gründete deshalb eine übernatürliche Heilsanstalt, ein großes, weltumspannendes geistliches Königreich: die heilige katholische und apostolische Kirche, der er die Früchte seiner Erlösung anvertraute mit dem Auftrage, sie durch die Jahrhunderte allen Menschen aller Zeiten und Zonen zu vermitteln.

4. In dieser Kirche setzte er das unfehlbare Lehramt ein, bestehend aus den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern, welchen er den Auftrag erteilte, alle Menschen durch die Taufe zu ihren Schülern zu machen und sie alles zu lehren, was er ihnen gesagt hatte (Mt. 28, 19), und welchen er zugleich seinen Beistand bis ans Ende der Welt (Ebd.) und die Sendung des Heiligen Geistes versprach (Jo. 14, 26). Denselben Aposteln und ihren Nachfolgern gab er die Vollmacht, Sünden nachzulassen (Jo. 20, 23), zu binden und zu lösen mit rechtlicher Wirkung im Himmel (Mt. 18, 17. 18). An Stelle des mosaischen setzte er ein neues Priestertum nach der Ordnung Melchisedechs ein, welches das von Malachias (1, 11) verkündete Opfer des Neuen Bundes vom Aufgang bis zum Niedergang darbringen und sein Fleisch und Blut den Menschen zur Seelenspeise darreichen sollte (Lk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24—26). Zum Haupt und obersten Hirten der Gesamtkirche ernannte er den hl. Petrus und dessen rechtmäßige Nachfolger, die römischen Päpste, denen er die Schlüssel des Himmelreiches mit der obersten Binde- und Lösegewalt übertrug und auf welche er wie auf einen unerschütterlichen Felsen seine heilige Kirche baute, damit die Pforten der Hölle nichts gegen sie vermöchten (Mt. 16, 18; Jo. 21, 15 ff.).

5. So ist Christus der Stifter einer wahren vollkommenen Gesellschaft geworden, welche alle Gläubigen zu dem einen Zweck, der Heiligung der Seelen in dem Besitze Gottes im Jenseits, unter einer gemeinsamen Lehr- und Hirtengewalt vereint. Diese Gesellschaft ist die heilige Kirche, die reine Braut, die er mit seinem kostbaren Blute erworben, die Säule und Grundfeste der Wahrheit (1. Tim. 3, 15); sie ist sein Reich, zwar nicht von, wohl aber in dieser Welt, sein Reich, auf welches er die vom Vater erhaltene Sendung übertrug, und welches alle Getauften unter der Strafe der ewigen Verwerfung zu hören verpflichtet sind (Mt. 18, 17)[1].

[1] R. Sohm (Kirchenrecht [1892]) und nach ihm Jellinek (Allgemeine Staatslehre [1921], 392 A.) behaupten, das Recht stehe im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche. Das Recht sei seiner Natur nach weltlich, die Kirche aber rein geistlich. Aber was soll das heißen, das Recht sei „weltlich"? Soll damit das Wesen des Rechts bezeichnet werden? Aber seinem Wesen nach ist das Recht weder welt-

## § 2. Unabhängigkeit der Kirche in religiösen Dingen.

1. Als vollkommene Gesellschaft fordert die Kirche in ihrer Sphäre volle Selbständigkeit in geistlichen Dingen, d. h. in allem, was sich auf den Glauben, die Sitten und die Leitung der katholischen Kirche bezieht. Dieser Forderung tritt der Cäsaropapismus entgegen, welcher dem Staate eine Oberhoheit über die Kirche zuschreibt. Aus dieser Kirchenhoheit leitet er das Recht des Staates her, die Kirche zu beaufsichtigen (ius inspiciendi), sich gegen ihre „Übergriffe" zu schützen (ius praecavendi), die Veröffentlichung kirchlicher Erlasse von seiner Genehmigung abhängig zu machen (das sogenannte königliche Placet), kirchliche Mißbräuche abzustellen (ius reformandi), Appellationen gegen kirchliche Behörden anzunehmen (recursus tamquam ab abusu), und wie die hübschen Ausdrücke alle lauten, mit denen man die Knechtung der Kirche zu beschönigen und das eigene Unrecht auf die Kirche abzuwälzen sucht.

Praktisch wurde der Cäsaropapismus schon seit alter Zeit geübt. Der Byzantinismus ist sprichwörtlich geworden, und auch im Abendland weiß die Geschichte oft genug von ähnlichen Erscheinungen zu berichten. Wir erinnern nur an Ludwig von Bayern und besonders an die pragmatische Sanktion Karls VII. von Frankreich (1438). Zur eigentlichen Theorie ausgebildet wurde aber der Cäsaropapismus erst seit der Reformation, welche die oberste kirchliche Gewalt in die Hände der Fürsten legte (Summepiskopat) und dadurch die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten in einen Teil der staatlichen Funktionen umwandelte. Auf diesem Wege konnte der Grundsatz: „Wessen das Land, dessen die Religion", der eine tiefe Herabwürdigung der Religion und eine unerträg-

lich noch geistlich, sondern etwas Moralisches, eine verpflichtende Richtschnur zum Handeln oder eine Befugnis zu irgend etwas, die sich auf Geistliches und Weltliches beziehen kann. Oder soll es heißen, Gegenstand des Rechts könne bloß etwas Weltliches, Irdisches sein? Das wäre offenbar falsch. Das Recht ist eben nicht eine bloße Zwangsmaßregel, wie Sohm vorauszusetzen scheint. Wenn Jellinek meint, die Annahme eines geistlichen Rechts, neben dem weltlichen verkenne das Wesen des Rechts als einer „äußeren, mit äußeren Mitteln wirkenden Ordnung", so übersieht er, daß auch die Kirche eine sichtbare, mit äußeren Mitteln ausgerüstete Gesellschaft ist. Die Annahme Sohms, die Kirche sei ein rein geistliches Reich, mag dem protestantischen Kirchenbegriff genügen, dem katholischen genügt sie nicht. Der Zweck der Kirche ist allerdings rein geistlich, aber sie ist eine aus Menschen und unter den Menschen bestehende Gesellschaft, welche von Gott den Auftrag und damit auch das Recht erhalten hat zu lehren, die Sakramente zu spenden, zu binden und zu lösen mit rechtlicher Wirkung für den Himmel. Die Bischöfe sind vom Heiligen Geiste eingesetzt, die Kirche zu regieren, sie haben also auch das Recht, von den Gläubigen Gehorsam zu verlangen. „Wer die Kirche nicht hört, sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder."

liche Gewissensknechtung enthält, zur allgemeinen Geltung gelangen. Aus den protestantischen Kreisen verpflanzte sich der Cäsaropapismus sehr bald in die katholischen Länder und trieb hier unter den verschiedensten Titeln des Gallikanismus, Febronianismus, Josephinismus die wunderlichsten Blüten.

Noch bis in die allerneueste Zeit redeten die protestantischen Staats- und Kirchenrechtslehrer allgemein von einer „staatlichen Religionshoheit". Diese Hoheit, sagte man, sei „die den Religionsverbänden zugekehrte staatliche Souveränität" oder der Inbegriff der unveräußerlichen, von der Anerkennung der Betroffenen unabhängigen Hoheitsrechte des Staates über alle Religionsgemeinschaften auf seinem Gebiet[1]. Allerdings werden heute diese „Hoheitsrechte" nicht mehr aus dem Summepiskopat, sondern aus der stillschweigend vorausgesetzten Staatsomnipotenz hergeleitet.

2. Diese Auffassung des Staatskirchentums ist nicht diejenige des Stifters der Kirche. Der ewige Sohn Gottes, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, hatte gewiß das Recht, die Kirche vom Staate unabhängig zu machen. Aus seinen Worten und Taten sehen wir, daß er sie unabhängig wissen wollte. Nur zu den Aposteln und ihren Nachfolgern hat er gesprochen: „Gehet hin und lehret alle Völker"; nur den Aposteln hat er die Binde- und Lösegewalt übertragen; ohne Ermächtigung, sogar gegen den Widerspruch der bestehenden Staatsgewalten hat er seine Lehre verkündet und seine Sakramente eingesetzt. Ja die Gründung seines übernatürlichen Reiches war der Vorwand, um dessentwillen die oberste Staatsbehörde ihn zum Kreuzestode verurteilte. Wie konnte er da sein Reich der Willkür der staatlichen Obrigkeit unterstellen? Sagte er nicht vielmehr seinen Jüngern die Verfolgungen und Leiden vorher, welche sie vor den Richterstühlen der Könige und Fürsten zu erdulden haben würden, um des Evangeliums willen? Haben nicht über drei Jahrhunderte die Machthaber dieser Erde die Kirche im Blute der Christen zu ersticken gesucht? Und wie viele große und kleine Titanen stürmten seit den Tagen der ersten Christenverfolger gegen die Kirche an! Was wäre aus ihr geworden, wenn sie an der Türe jedes Regenten um die Bestätigung ihrer Verfassung und die gnädige Erlaubnis zum Predigen und Messelesen hätte anklopfen müssen? Hätte der Herr die Verkündigung seines Evangeliums und die Spendung seiner Sakramente von staatlicher Genehmigung abhängig gemacht, Europa wäre wohl nie christlich geworden. Glücklicherweise kümmerten sich die Apostel weder um das Predigtverbot des Synedriums noch um die Religionsedikte der römischen Cäsaren!

[1] Vgl. U. Stutz, „Kirchenrecht" in der Enzyklopädie der Rechtswissenschaft von Holtzendorff-Kohler, Bd. V (1914), S. 105, und W. Kahl, ebd., S. 273.

Auch die Natur der Kirche verbietet die Annahme, sie sei der Staatsgewalt unterworfen. Sollte Christus sein Reich, dem er die übernatürlichen Gnadenschätze und die Führung der Menschheit zur ewigen Bestimmung anvertraute, einer irdischen Anstalt, deren Zweck die irdische Wohlfahrt der Gesellschaft ist, unterstellt und so das Höhere dem Niederen untergeordnet haben? Wie ließe sich das mit seiner Weisheit in Einklang bringen? Der Cäsaropapismus hat überall zur Erniedrigung und Verachtung der Religion beigetragen; das liegt in seinem Wesen. Untersteht die Kirche der weltlichen Macht, so wird sie von dieser zu politischen Zwecken mißbraucht, also ihrer übernatürlichen Heilsaufgabe entfremdet und in den Augen des Volkes herabgewürdigt. Ein „königliches Pfarramt" unterscheidet sich in den Augen des Volkes wenig von einem „königlichen Steuer- oder Polizeiamt". Der Cäsaropapismus raubt auch der Kirche ihren internationalen Charakter, ihre Katholizität. Jedes Land hat seine eigene Regierung, und diese wird, wenn sie in die religiösen Dinge einzugreifen befugt ist, die Kirche in ihrem nationalen Sinne umgestalten und so ihres allgemeinen, alle Zeiten und Nationen umfassenden Charakters entkleiden.

Die Kirche hat denn auch ihre Selbständigkeit und Freiheit in allen geistlichen Angelegenheiten schon oft und feierlich proklamiert. Im Syllabus (1864) hat Pius IX. folgende These (19) verurteilt: „Die Kirche ist keine wahre, vollkommene, ganz freie Gesellschaft; sie besitzt keine eigenen und bleibenden, ihr von ihrem göttlichen Stifter verliehenen Rechte, sondern es ist Sache der Staatsgewalt, zu bestimmen, welches die Rechte der Kirche und die Grenzen sind, innerhalb welcher sie diese Rechte ausüben dürfe." In der Enzyklika Quanta cura vom 8. Dezember 1864, der der Syllabus beigefügt wurde, sind folgende Sätze verworfen: „Die kirchlichen Gesetze verpflichten nur dann im Gewissen, wenn sie von der staatlichen Gewalt veröffentlicht werden." „Die Erlasse und Dekrete des römischen Papstes in religiösen und kirchlichen Angelegenheiten bedürfen der Bestätigung oder wenigstens der Zustimmung der Staatsgewalt." „Die kirchliche Gewalt sei nicht nach göttlichem Recht von der Staatsgewalt verschieden und von ihr unabhängig. Eine solche Verschiedenheit und Unabhängigkeit könne nicht festgehalten werden, ohne daß die Kirche wesentliche Staatsrechte angreife und sich anmaße." Weil wir uns noch wiederholt auf die Enzyklika Quanta cura berufen, so sei erwähnt, daß alle darin angeführten irrigen Sätze vom Papst mit endgültiger, unfehlbarer Autorität verworfen wurden. Das geht klar aus der von ihm gebrauchten Formel hervor. „Wir verwerfen, ächten und verurteilen kraft unserer apostolischen Autorität alle und jede einzelne schlechten Meinungen und Lehren, welche in diesem Schreiben einzeln erwähnt werden. Wir wollen und befehlen, daß sie von allen Kindern der katholischen Kirche verworfen, geächtet und verurteilt werden." Auch das Vatikanische Konzil lehrt klar die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche (Constitut. de Eccl. c. 3). Es sagt: Kraft seiner Juris-

diktionsgewalt über die ganze Kirche könne der Papst frei mit allen Hirten und Herden der Kirche verkehren. „Wir verurteilen und verwerfen deshalb die Ansichten derjenigen, die sagen, man könne diesen Verkehr des Oberhauptes mit den Hirten und Herden erlaubterweise hindern und sie der weltlichen Gewalt unterordnen, so daß sie behaupten, das, was vom Apostolischen Stuhl oder mit seiner Autorität zur Leitung der Kirche angeordnet werde, habe keine Kraft und Verpflichtung, wenn es nicht durch Zustimmung der weltlichen Gewalt bestätigt sei." Es fügt dann noch hinzu, der Papst sei der oberste Richter aller Gläubigen in allen kirchlichen Angelegenheiten, über den es keine höhere Instanz mehr gebe. — Leo XIII. wiederholte dieselbe Lehre in seinen Rundschreiben. Oft nennt er die Kirche eine vollkommene, selbständige, mit ihren eigenen Rechten ausgestattete Gesellschaft; zu ihrem Haupt ist von Christus der Papst bestellt, der in der Verwaltung seines Amtes allein der Gewalt und dem Urteile Gottes untersteht[1]. In der Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885 nennt er es ein großes Unrecht, daß man die Kirche in ihren Angelegenheiten der Staatsgewalt unterwerfen wolle. Nach dem neuen Kirchlichen Gesetzbuch (Canon 218, § 2) ist die päpstliche Obergewalt über die gesamte Kirche eine potestas „a quavis humana auctoritate independens".

## § 3. Schlußfolgerungen aus der Unabhängigkeit der Kirche.

1. Als selbständiges, geistliches Reich muß die Kirche alle zu ihrem Zwecke notwendigen Mittel und Rechte haben. Hierzu gehört das freie Gesetzgebungsrecht in allen religiösen Angelegenheiten, die freie Verwaltung und Spendung der Sakramente und der übrigen Gnadenmittel, die ungehinderte Verkündigung der christlichen Lehre und aller darauf bezüglichen Anordnungen[2]. Auch die Heranbildung des Klerus ist ausschließlich Sache der Kirche.

2. Als vollkommene Gesellschaft bedarf die Kirche eigener Beamten. Die Anstellung aller kirchlichen Beamten vom letzten Kaplan bis hinauf zum Bischof ist ausschließliches Recht der Kirche, soweit diese nicht selbst der weltlichen Obrigkeit eine Mitwirkung eingeräumt hat. Dieses Recht geht unzweifelhaft aus der Freiheit und Selbständigkeit der Kirche hervor. Könnte ein Staat unabhängig genannt werden, wenn er bei Anstellung seiner Beamten von einem auswärtigen Monarchen abhinge und bei ihm um die Ermächtigung oder Billigung einkommen müßte? Ebensowenig wäre die Kirche frei, wenn es dem Staate aus sich zukäme, sich in die Anstellung der kirchlichen Beamten einzumischen

[1] Vgl. Allocut. vom 1. Juni 1888; das Schreiben Sanctissimo officio vom 22. Sept. 1887 an die Bischöfe Bayerns; Epistola Praeclara v. 20. Juni 1894 usw.

[2] Die Folgerungen, die sich hieraus für die Zivilehe ergeben, haben wir schon früher ausgeführt. S. oben S. 435 ff.

und sie in ihrer Amtsverwaltung zu behindern. Die „Absetzung" der Bischöfe, Pfarrer und sonstigen Seelsorger durch die weltliche Macht ist ein rechtswidriger Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche und aus sich im Gewissen und rechtlich wirkungslos.

3. Da der Papst die direkte und unmittelbare oberste Gerichtsbarkeit über die Gesamtkirche und alle ihre Glieder im besondern hat, so muß es ihm freistehen, ungehindert mit den Gläubigen zu verkehren. Wenn jemand die Befugnis besäße, ihn hierin zu hindern und seine Erlasse von staatlicher Genehmigung abhängig zu machen (Veto, Placet), so könnte man ihm nach Belieben die Leitung der Kirche unterbinden. Auch die Art und Weise der Veröffentlichung kirchlicher Verordnungen, durch Verlesen von der Kanzel oder Abdruck in öffentlichen Blättern, steht ausschließlich im Ermessen der kirchlichen Behörde. Beschlagnahme oder Bestrafung katholischer Blätter wegen Veröffentlichung rechtmäßiger kirchlicher Verordnungen ist ein staatlicher Übergriff in das Gebiet der Kirche.

4. Den geistlichen Behörden, in erster Linie dem Papst, steht das Recht der kirchlichen Straf- und Disziplinargewalt zu, und in der Ausübung dieses Rechtes hängen sie von niemand auf Erden ab[1]. Nur durch diese Gewalt wird es der Kirche möglich, alle ihre Glieder, besonders aber ihre amtlichen Organe, die auch Menschen sind und bleiben, wirksam in ihrer Pflicht zu erhalten. Die Staaten, welche ihren Beamten so leicht Maßregelungen bescheren, wenn diese sich erlauben, eigener Meinung zu sein, dürfen sich nicht darüber ereifern, daß die Kirche ein ähnliches Recht von ihrem göttlichen Stifter erhalten hat und schon seit den ersten christlichen Zeiten, wenn auch durchschnittlich in mildester Form, ausübt.

In der kirchlichen Disziplinargewalt ist auch das Recht der Exkommunikation oder des Ausschlusses aus dem kirchlichen Verbande enthalten. Es ist ein Unrecht jeder freien Gesellschaft, widerspenstige Mitglieder aus ihrer Mitte ausschließen zu dürfen. Wenn der Staat das Recht beanspruchen darf, Untertanen aus seinem Gebiete zu verbannen, so muß ebensowohl auch die Kirche die Vollmacht besitzen, widerspenstigen Gliedern die Zugehörigkeit zur Kirche zu entziehen. Soweit indirekt mit der Exkommunikation bürgerliche Folgen verknüpft sind, hat der Staat dieselben anzuerkennen, wenigstens überall, wo die Kirche in ihrem Bestande staatlich gewährleistet ist. Wenn daher ein Bischof einen

[1] In der Enzyklika Quanta cura hat Pius IX. den Satz verworfen: „Der Kirche komme nicht das Recht zu, die Übertreter ihrer Gesetze mit geistlichen Strafen in Zucht zu halten." Im Syllabus wird folgende These (24) verurteilt: „Die Kirche hat keine Zwangsgewalt, noch irgendeine direkte oder indirekte Gewalt in zeitlichen Dingen."

katholischen Religionslehrer öffentlich exkommuniziert, so darf die Staatsgewalt den letzteren nicht noch fernerhin als zur Kirche gehörig betrachten und in seinem Amte erhalten. Denn das Amt eines katholischen Religionslehrers kann nur von einem Katholiken verwaltet werden, der mit der kirchlichen Sendung (missio canonica) betraut ist; diese Voraussetzungen fehlen aber bei einem öffentlich von der Kirche Ausgeschlossenen. Nach dem Gesagten bedarf es wohl keines weiteren Beweises, daß die Errichtung eines „staatlichen Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten" allen Grundbegriffen der kirchlichen Freiheit widerspricht. Ein solcher Gerichtshof würde die Strafgewalt der Kirche ganz dem Gutdünken der weltlichen Regierung ausliefern, und ihn anerkennen hieße von seiten der Kirche Selbstmord begehen.

5. Ein wesentliches Recht jeder selbständigen Gesellschaft ist das Recht, Eigentum zu erwerben, frei zu verwalten und zu verwenden. Auch der Kirche muß dieses Recht zustehen. Wie sollte sie ihre Aufgabe lösen, wenn sie keine Kirchen, Kultusgegenstände und Unterhaltsmittel für ihre Diener u. dgl. besäße? Dieses Recht ist kein Ausfluß der Staatsgnade, sondern ein der Kirche angebornes göttliches Recht, das ihr niemand nehmen darf[1]. Daher hat auch die Kirche seit den frühesten Zeiten immer und überall Eigentum gehabt und frei darüber verfügt. Der fromme Sinn unserer Vorfahren liebte es, kirchliche Institute und Wohltätigkeitsanstalten reichlich mit Eigentum auszustatten. Es war eine empörende Rechtsverletzung, diese Güter der Kirche zu entreißen und durch Säkularisation ihren Stiftungszwecken zu entfremden. Dieser Gottesraub, der vielfach zugleich ein schwerer Diebstahl am Patrimonium der Armen war, hat nach Ausweis der Geschichte den Staaten keinen Segen gebracht, er legte an vielen Orten den ersten Grund zu dem Pauperismus, welcher uns die große Umsturzbewegung geboren. Unrecht Gut gedeiht nicht.

Schließlich sei noch eine Folgerung aus dem Wesen der Kirche erwähnt, welche von besonderer Wichtigkeit für unsere Tage ist. Zweck der Kirche ist, die Menschen zu ihrem ewigen Ziele zu führen. Zur Lösung dieser Aufgabe hat ihr Christus seine Lehre, seine Gnadenmittel und

[1] Schneemann, Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, 79 ff. Wernz, Ius decretal., III[2], 153. In der Enzyklika Quanta cura ist die These verworfen: „es entspreche den Grundsätzen der Theologie und des öffentlichen Rechts, das Eigentumsrecht an den Gütern der Kirchen, der religiösen Genossenschaften und anderer frommer Stiftungen der Staatsregierung zuzusprechen." Im Syllabus lautet die These 26: „Die Kirche hat kein ursprüngliches und gesetzliches (legitimes) Recht auf Erwerb und Besitz." Das neue kirchliche Gesetzbuch (canon 1495) bestimmt: „Die katholische Kirche und der apostolische Stuhl haben ein angeborenes Recht, frei und unabhängig von der Staatsgewalt zur Erreichung der ihr eigenen Zwecke zeitliche Güter zu erwerben, zu behalten und zu verwalten."

Vollmachten anvertraut. Die Unabhängigkeit der Kirche verlangt offenbar, daß die kirchlichen Obern ihren Untergebenen frei diese Lehren verkünden, sie zum Leben nach denselben anleiten und durch die Gnadenmittel dazu befähigen können. Diese Freiheit ist aber notwendig verbunden mit der Freiheit der Gläubigen, dieser Leitung zu folgen, und zwar nicht bloß in dem zur Seligkeit unbedingt Notwendigen, sondern ohne jegliche Einschränkung; denn die Kirche soll die Gläubigen, soweit möglich, zur höchsten Vollkommenheit führen. Die Glieder der Kirche dürfen also nicht nur in der Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche von niemand gehindert werden, sie sind auch frei in der Befolgung der evangelischen Räte, mögen sie dieselben nun allein oder in Gemeinschaft mit andern, in der Welt oder im Kloster befolgen, wofern die Kirche es billigt. In diese Angelegenheiten hat der Staat kein Einmischungsrecht. Namentlich wo die Kirche in ihrem Bestande staatlich anerkannt ist, darf die Regierung die religiösen Orden, Vereine, Kongregationen, Bruderschaften usw. nicht von ihrem Gebiete ausschließen oder in ihrer freien Wirksamkeit hemmen. Das wäre ein Eingriff in kirchliche Rechte.

Allerdings gehören die Orden nicht streng zum Wesen der Kirche; aber sie sind ihre schönsten Blüten und entstehen aus ihr so natürlich wie die Blüten und die Früchte aus den Bäumen. Könnte noch von einer freien naturgemäßen Entwicklung eines Baumes die Rede sein, wenn man ihm alle Blüten abschnitte? Man schwärmt für das freie Vereinsrecht. Wenn es allen andern freisteht, sich zu den verschiedensten Zwecken zu vereinen, warum soll es den Katholiken nicht gestattet sein, zur Befolgung der evangelischen Räte, zum Beten und zur Übung der geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit zusammenzutreten?

6. Man kann die Frage aufwerfen, ob in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung der Umfang der staatlichen Befugnisse größer oder kleiner sei, als er in der rein natürlichen Ordnung gewesen wäre. Die Antwort ist in unsern Ausführungen schon enthalten. In der gegenwärtigen Ordnung hat die Staatsgewalt insofern einen geringeren Umfang, als die direkte Regelung der religiösen Angelegenheiten, die ihr in der natürlichen Ordnung etwa zustände, nun tatsächlich von Gott der Kirche übertragen ist. Außerdem sind durch das Christentum manche Einrichtungen entweder von Grund aus zu religiösen Institutionen geworden oder haben wenigstens eine höhere religiöse Weihe bekommen, wie z. B. die Ehe, so daß sie indirekt infolge dieses religiösen Charakters der Regelung der Staatsgewalt entzogen sind. Dagegen haben die Aufgaben der Staatsgewalt insofern eine Erweiterung erfahren, als die von ihr zu schützenden Rechte zahlreicher

geworden sind. Denn sie hat auch die Kirche und deren Glieder mit ihren aus dem Christentum fließenden Rechten zu schützen.

### § 4. Unabhängigkeit des Staates von der Kirche in weltlichen Angelegenheiten.

Wie die Kirche in religiösen Dingen, so ist der Staat in rein weltlichen oder politischen Dingen souverän und kann in seiner Sphäre unabhängig und frei Gesetze und Verordnungen erlassen. Er untersteht in diesen Dingen keiner höheren Autorität als der Autorität Gottes und seiner Gebote.

Vor der Stiftung der Kirche waren die Staaten gewiß souverän auf ihrem Gebiete. Wer behauptet, daß sie ihre Souveränität durch die Gründung der Kirche verloren haben, muß diese Behauptung beweisen. Dieser Beweis läßt sich aber nicht erbringen. Es hat allerdings im Mittelalter einige Kanonisten ergeben, die der Kirche (dem Papst) auch in weltlichen Dingen die höchste direkte Gewalt zuschrieben[1]. Aber auf völlig unstichhaltige Gründe hin. So berufen sie sich auf die Worte Christi zu Petrus: Was immer du lösest oder bindest auf Erden usw. Aber diese Worte beziehen sich nur auf die dem Petrus zum Zweck der Kirche, d. h. zum Seelenheil der Menschen, verliehene Gewalt. Die immense Mehrheit der Theologen und Kanonisten hat denn auch immer die Souveränität des Staates in rein zeitlichen Dingen anerkannt. Namentlich hat seit dem Konzil von Trient kaum ein Theologe die direkte Oberhoheit der Kirche oder des Papstes in weltlichen Angelegenheiten verteidigt.

Unrichtig ist die Ansicht, im Mittelalter habe die ganze Christenheit, wenn auch nicht tatsächlich, so doch rechtlich einen Staat gebildet, der der Oberhoheit des Papstes unterstand[2]. Irrig ist auch die Behauptung Gierkes, die römischen Päpste und ihre Anhänger hätten seit Gregor VII. übereinstimmend dem Apostolischen Stuhl im wesentlichen oder der Substanz nach die geistliche und weltliche Gewalt zugeschrieben. Er schreibt: „Die Kirche hat daher als der wahre Staat in der von Gott ihr erteilten Vollmacht an sich die Fülle aller geistlichen und weltlichen Machtbefugnisse als integrierende Bestandteile Einer Gewalt erhalten[3]." Einige Theologen haben das gelehrt, aber keineswegs die Päpste. Wenn Gregor VII., Bonifaz VIII. und andere der Kirche auch das höchste Urteil in weltlichen Dingen zuschreiben, so gilt das nur von diesen Dingen, insofern sie das geistliche Gebiet berühren, oder von der sog. indirekten Gewalt, von der wir gleich reden werden.

[1] Vgl. Wernz, Ius decretal., I², 17 ff.
[2] Staatslexikon², Artikel „Völkerrecht".
[3] Das deutsche Genossenschaftsrecht, III (1881), 520.

Gierke beruft sich auf Innozenz III. Gerade dieser große Papst hat aber klar die Souveränität der Könige in zeitlichen Dingen anerkannt, sofern sie das geistliche Gebiet nicht berühren. Auf die Bitte Wilhelms von Montpellier um Legitimation seiner Kinder antwortet er: „Der König erkennt in zeitlichen Dingen keinen Obern über sich an . . ., du aber stehst bekanntermaßen unter der Botmäßigkeit anderer. Daher kannst du dich in dieser Sache uns wohl nicht unterwerfen, ohne ein Unrecht gegen sie zu begehen, es sei denn, daß sie ihre Zustimmung geben[1].“ An die Bischöfe Frankreichs schreibt derselbe Papst im Jahre 1202 gelegentlich eines Streites zwischen Philipp August und dem König Johann von England: Möge man nicht denken, daß wir die Jurisdiktion und die Macht des erlauchten Königs von Frankreich schmälern oder auch nur die Ausübung derselben stören wollen. Kaum imstande, uns gebührend der uns auferlegten Bürde zu entledigen, wie könnten wir die Rechte anderer uns anmaßen wollen? Wir haben nicht die Absicht, eine Sache vor unsern Richterstuhl zu ziehen, die vor den König selbst gehört, sondern nur über die Sünde zu erkennen, derentwegen wir jeden Christen, der sich derselben schuldig macht, tadeln können und sollen, selbst bis zur Verhängung von geistlichen Strafen, wenn er unsere Zurechtweisung verachtet. Zu diesem Zweck ist uns die Macht von oben verliehen worden[2].

Mit der Lehre der Päpste stimmt die der großen Theologen überein. Wir zitieren nur den hl. Thomas von Aquin, der auf die Frage, ob man der geistlichen Gewalt als der höheren mehr gehorchen müsse als der weltlichen, also antwortet: „Sowohl die geistliche als die weltliche Gewalt wird von der göttlichen Gewalt hergeleitet, und deshalb untersteht die weltliche Gewalt insoweit der geistlichen, als sie Gott ihr unterstellt hat, nämlich in den Dingen, die sich auf das Seelenheil beziehen, und deshalb muß man in diesen Dingen der geistlichen Gewalt mehr gehorchen als der weltlichen. In den Dingen aber, die sich auf das bürgerliche Wohl beziehen, muß man der weltlichen Gewalt mehr gehorchen als der geistlichen, nach dem Worte Mt. 22, 21: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist[3].“ Er fügt dann freilich hinzu, das gelte nicht für den Fall, wo die weltliche und geistliche Gewalt sich vereint finde, wie im Papst, aber hier kann nur die weltliche Gewalt gemeint sein, die dem Papst auf Grund historischer Titel

---

[1] Vgl. Migne, Patr. lat. CCXIV 1132; Molitor, Die Dekretale Per venerabilem (1876) 245; ebd. 129.

[2] Cap. Novit., De iudiciis.

[3] S. Thom., In 2, dist. 44, q. 2 versus finem. Man vgl. noch Bellarmin, De Romano Pontif. l. 5, c. 2; Suarez, Defensio fid. l. 3, c. 5, n. 6; Molina, De iure et instit. tr. 2, disp. 29, n. 11 ff.

zukommt, wie z. B. im Kirchenstaat oder in Staaten, deren Lehensherr er war.

Auch die neueren Päpste haben die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Staatsgewalt in rein politischen Dingen oft ausdrücklich anerkannt, so namentlich Leo XIII., der schreibt: „Sie (die Kirche) anerkennt und erklärt, daß die bürgerlichen Dinge der Staatsgewalt unterstehen und diese auf ihrem Gebiete souverän ist[1]"; und wiederum: „Gott hat die Leitung des Menschengeschlechts unter zwei Gewalten geteilt, nämlich die kirchliche und die staatliche, von denen die eine den göttlichen, die andere den menschlichen Dingen vorsteht. Beide sind in ihren Gebieten die höchsten (souverän), beide haben ihre bestimmten Grenzen, auf die sie beschränkt sind[2]." „Kirche und Staat haben beide ihre eigene Gewalt, keine untersteht der andern[3]."

## § 5. Organische Verbindung von Kirche und Staat in ganz katholischem Lande.

Kirche und Staat sind beide von Gott geordnete, vollkommene Gesellschaften. Trotz aller Verschiedenheit nach Ursprung, Zweck und Mitteln bestehen sie aber doch nebeneinander in demselben Lande und haben es mit denselben Menschen zu tun. Es muß deshalb zwischen ihnen ein geordnetes Rechtsverhältnis geben. Gott, der Urheber beider Gemeinschaften, will, daß sie nebeneinander wirken zum Wohl derselben Menschen. Wir dürfen deshalb gewiß voraussetzen, daß er das Rechtsverhältnis zwischen Kirche und Staat nicht dem Zufall oder der Willkür der jeweiligen Päpste oder politischen Machthaber überlassen habe, was zu beständigen Streitigkeiten führen müßte. Er schuldete es seiner Weisheit, dieses Rechtsverhältnis selbst zu ordnen und zu bestimmen. Welches ist nun dieses Verhältnis?

Diese Frage kann einen doppelten Sinn haben. Man kann *erstens* fragen: Wie sollte das Verhältnis *zwischen der Kirche und einem ganz katholischen Staat* sein? Nach Christi Absicht sollten alle Menschen Glieder seiner Kirche sein. Wie hat sich nun das Verhältnis zur Kirche zu gestalten, wenn in einem Lande Regierung und Volk katholisch sind und sich von katholischen Grundsätzen leiten lassen? Leider sind die tatsächlichen Verhältnisse nicht so, wie sie nach Christi Willen sein sollten. Die meisten Länder sind heute in eine Mehrheit von religiösen Bekenntnissen gespalten, welche tatsächlich nebenein-

[1] Diuturnum illud vom 29. Juli 1881: Quae in genere rerum civilium versantur, ea in potestate supremoque imperio eorum (principum) esse agnoscit et declarat (Ecclesia).

[2] Immortale Dei vom 1. Nov. 1885.

[3] Sapientiae christianae vom 10. Jan. 1890. Neutra paret alteri.

ander existieren. Man kann also zweitens fragen: Wie hat sich das Verhältnis der Kirche zum Staat angesichts der tatsächlich bestehenden religiösen Zersplitterung zu gestalten?

Vielleicht könnte jemand einwenden, tatsächlich haben heute fast alle Länder eine religiös gemischte Bevölkerung, folglich ist die oben gestellte Frage im ersten Sinne rein spekulativ und ohne praktische Bedeutung. Doch dem ist nicht so. Ihre Beantwortung gibt uns die allgemeinen Grundsätze an die Hand, von denen wir Katholiken uns bei der Lösung der zweiten Frage sollen leiten lassen. Es wäre gewiß verkehrt, wollten wir bei Beurteilung der konkreten Verhältnisse nur die Prinzipien zu Rate ziehen und uns um die tatsächlichen Möglichkeiten nicht kümmern. Aber ebenso verkehrt wäre es, diese Prinzipien in den Wind zu schlagen, weil man sie nicht ohne weiteres verwirklichen kann. Auch bei Beurteilung der wirklichen Zustände soll sich der Katholik von diesen Prinzipien leiten lassen. Sie zeigen ihm, was er zu erstreben hat, soweit es die tatsächlichen Verhältnisse gestatten. Das ist für einen von der Wahrheit seiner Religion überzeugten Katholiken selbstverständlich.

Wir fragen also zunächst nach dem Verhältnis von Kirche und Staat in einem Lande, dessen Volk und Regierung katholisch sind und sich von katholischen Grundsätzen leiten lassen.

### I. Ablehnung der Trennung von Kirche und Staat.

Eine Richtung im Liberalismus, die auch unter Katholiken seinerzeit Vertreter hatte, bekannte sich zum Wahlspruch: Trennung von Kirche und Staat. Staat und Kirche sollen beide ihre eigenen Wege gehen, ohne sich umeinander zu bekümmern. Der Staat behandelt die Kirche wie jede andere Privatgesellschaft, läßt ihr volle Freiheit, ohne sie weder zu unterstützen noch zu verfolgen. Schule, Ehe u. dgl. regelt er durch Staatsgesetze: um Religionsunterricht, Anstellung und Besoldung der Geistlichen usw. bekümmert er sich nicht, sondern überläßt sie dem freien Ermessen der Kirche[1].

Diese Trennung hat den Vorteil, daß sie die Kirche von den lästigen Fesseln staatlicher Bevormundung befreit. Unter Umständen kann die Kirche sie als das geringere Übel hinnehmen oder selbst fordern. Denn sie ist erträglicher als eine fortwährende kleinliche, bald offene, bald geheime Befehdung, ein beständiges Unterbinden des kirchlichen Geistes, das jedes fröhliche Gedeihen religiösen Lebens unmöglich macht. Aber als das prinzipiell richtige und von Christus gewollte Verhält-

[1] Solange die Kirche vom Staat als öffentliche Korporation anerkannt und geschützt wird, ist die Trennung von Kirche und Staat keine vollständige.

nis kann sie nicht angesehen werden. Denn zum Grundsatz erhoben, hat diese Trennung den verwerflichen religiösen Indifferentismus des Staates zur Voraussetzung (S. 574 ff.). Auch der Staat als solcher soll die Religion pflegen und schützen. In der gegenwärtigen Ordnung ist aber die christliche Religion die allein wahre Religion, und die Kirche ist die von Christus zur Verkündigung dieser Religion gegründete Anstalt. Deshalb ist es Pflicht des Staates, die Kirche zu schirmen und zu fördern. Er soll nicht selbst in das religiöse Leben direkt eingreifen, wohl aber die Kirche in ihren religiösen Bestrebungen fördern.

Staat und Kirche bedürfen auch der gegenseitigen Unterstützung. Der Staat hat die sittliche Ordnung, Achtung vor der Autorität, dem Leben und Eigentum anderer, eheliche Treue usw. zur unentbehrlichen Grundlage. Diese Grundlage gedeiht aber nur auf dem Boden wahrer Religiosität. Ebenso bedarf die Kirche des Schutzes und der Förderung durch den Staat. Deshalb kann das richtige Verhältnis zwischen beiden nicht in gegenseitiger Gleichgültigkeit bestehen, sondern nur in einem einträchtigen, harmonischen Zusammenwirken, wie es zwischen Freunden und Nachbarn Brauch ist.

Tatsächlich läßt sich auch die volle Trennung auf die Dauer nicht durchführen. Die gegenseitigen Berührungspunkte der religiösen und weltlichen Gewalt sind zu zahlreich, als daß sie einander vollständig unbeachtet lassen könnten. Sie haben es eben mit denselben Menschen zu tun. Der Katholik A und der Bürger A sind nicht zwei Menschen, sondern ein und derselbe Mensch, der zugleich Glied der Kirche und des Staates ist, mithin unter verschiedener Rücksicht sowohl der kirchlichen als der staatlichen Gerichtsbarkeit untersteht. Wie können sich da beide Gewalten vollständig ignorieren oder unbemerkt aneinander vorübergehen?

Wie unmöglich die völlige Nichtberücksichtigung der Kirche von seiten des Staates ist, zeigt besonders die Schulfrage. Ein guter Katholik kann seine Kinder nur Schulen anvertrauen, in denen er für ihre religiöse Erziehung genügende Bürgschaft hat. Nun aber kommt die Staatsgewalt und will alle Kinder zwingen, die religionslosen Staatsschulen zu besuchen. So ist ein Streit unvermeidlich, und dieser wird schließlich zur Verfolgung der Kirche führen. Auch die Zivilehe muß zu einer Vergewaltigung der Kirche führen. Denn will die Staatsgewalt nur auf die Zivilehe Rücksicht nehmen, so kann es geschehen, daß sie rechtmäßig kirchlich getraute katholische Eheleute auseinandertreiben oder andere zum Konkubinate zwingen muß.

Mit Recht hat deshalb die Kirche schon oft den allgemeinen Grundsatz verurteilt, daß Kirche und Staat zu trennen seien[1]. In der En-

[1] Vgl. hierüber Cathrein, Katholik und katholische Kirche, S. 284 f.

zyklika Quanta cura verwarf Pius IX. die Behauptung des ungereimten Naturalismus, „die beste Staatseinrichtung und der bürgerliche Fortschritt forderten es durchaus, daß die menschliche Gesellschaft eingerichtet und regiert werde ohne Rücksicht auf die Religion, als ob sie nicht existierte, oder wenigstens ohne einen Unterschied zwischen den wahren und falschen Religionen zu machen." Die im Syllabus verurteilte These 55 lautet: „Die Kirche muß vom Staat und der Staat von der Kirche getrennt werden." Wir erwähnen noch eine Stelle aus dem Schreiben, das Pius X. gelegentlich der in Frankreich durchgeführten Trennung von Kirche und Staat am 11. Februar 1906 an die französischen Bischöfe richtete, und in dem er das Verkehrte der Trennung von Kirche und Staat hervorhebt, und dann mit den Worten schließt: „Deshalb haben die römischen Päpste nie unterlassen, je nach Zeit und Gelegenheit die Meinungen, welche die Lostrennung von Kirche und Staat befürworteten, zu widerlegen und zu mißbilligen. Namentlich hat Unser glorreicher Vorgänger, Leo XIII., wiederholt und trefflich dargelegt, wie innig nach den Grundsätzen der christlichen Weisheit das Verhältnis beider Gesellschaften sein sollte. ‚Zwischen beiden', sagt er, ‚sollte ein inniges Verhältnis bestehen, das man mit Recht dem Verhältnis von Leib und Seele vergleichen kann.' Und er fügt hinzu: ‚Die Staaten können sich nicht ohne schwere Schuld so verhalten, als ob Gott überhaupt nicht existierte, oder die Sorge für die Religion als etwas, das sie nichts angehe, von sich weisen. . . . Die Kirche aber vom öffentlichen Leben, von den Gesetzen, der Jugenderziehung, der häuslichen Gesellschaft auszuschließen, ist ein großer und verderblicher Irrtum.'"

### II. Art der Verbindung zwischen Kirche und Staat[1].

„Was immer in den menschlichen Dingen irgendwie heilig ist, was immer sich auf das Seelenheil oder die Verehrung Gottes bezieht, sei es nun seiner Natur nach oder mit Rücksicht auf den Zweck, dem es dient: das alles untersteht der Gewalt und der freien Anordnung der Kirche; alles übrige aber, was das bürgerliche und politische Leben umfaßt, untersteht von Rechts wegen der Staatsgewalt, da Christus befohlen hat, man solle dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." Mit diesen Worten hat Leo XIII. (Immortale Dei) in großen Zügen die Grenzen bestimmt, innerhalb deren sich Staat und Kirche frei und unabhängig voneinander bewegen können.

Wie hat sich aber das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in solchen Dingen zu gestalten, die unter verschiedener Rücksicht

[1] Ausführlicher haben wir diese Frage behandelt in dem Buche: „Katholik und katholische Kirche", 1922, S. 286 ff.

sowohl der kirchlichen als der weltlichen Behörde unterstehen: die Regelung des Schul- und Begräbniswesens, der Feiertage, der Ehe u. dgl.? Der erste und beste Weg zur Regelung solcher „gemischten" Angelegenheiten ist der des gegenseitigen Übereinkommens. „In bezug auf solche Dinge", sagt Leo XIII. (Diuturnum illud), „die, wenngleich aus verschiedenen Ursachen, sowohl vor das kirchliche als das staatliche Forum gehören, will sie (die Kirche), daß ein einträchtiges Verhältnis zwischen beiden Gewalten bestehe und so die für beide verderblichen Streitigkeiten vermieden werden." Die Kirche hat stets bei solchen Vereinbarungen ein bis an die äußerste Grenze gehendes Entgegenkommen bewiesen.

Wie aber, wenn auch eine solche Vereinbarung nicht zum Ziele führt? Setzen wir den Fall, die Staatsgewalt erlasse ein bestimmtes Gesetz, und die Kirche befehle das gerade Gegenteil oder bezeichne das staatliche Gesetz als nichtig, weil den geistlichen Interessen zuwider. Das eine oder das andere muß sein: entweder die indirekte Gewalt der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten oder die indirekte Gewalt des Staates über die geistlichen Angelegenheiten[1]. Die indirekte Gewalt des Staates über die geistlichen Angelegenheiten ist aber der eben als unhaltbar bezeichnete Cäsaropapismus[2]. Es bleibt also nichts übrig, als die indirekte Gewalt der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten anzunehmen.

Diese indirekte Gewalt ist wesentlich von der direkten zu unterscheiden. Die direkte Gewalt über weltliche Dinge bedeutet das Recht, unmittelbar um der zeitlichen Wohlfahrt willen über die irdischen Angelegenheiten frei zu verfügen. Die indirekte Gewalt dagegen bedeutet bloß das Recht, die Verordnungen oder Handlungen der weltlichen Gewalt zu verbessern oder diese zu verpflichten, jene Anordnungen abzuändern, soweit es die sittlichen und religiösen Interessen oder die Interessen des Seelenheils verlangen. Die Kirche kann also nie um irdischer Zwecke willen in weltlichen Dingen etwas anordnen oder verfügen, z. B. darüber bestimmen, wie das Militärwesen, die Rechtspflege, die Verwaltung, die Steuern usw. geordnet werden sollen. Das ist nicht ihre Sache; wohl aber hat

[1] So auch ausdrücklich Stahl, Rechtsgutachten, 69, angeführt bei Phillips, Kirchenrecht, II, § 115, S. 618. Auch Leibniz erkannte, daß die indirekte Gewalt der Kirche, wie sie von Bellarmin verteidigt werde, eine logisch notwendige Folgerung aus der Annahme der höchsten geistlichen Gewalt der Kirche sei. Illud enim certum est, qui circa salutem animarum procurandam plenam a Deo potestatem habet, tyrannidem ambitionemque procerum coercere posse, quibus tot animae pereunt (De iure suprematus c. 31, WW. IV 136, Ausg. von O. Klopp).

[2] Der Syllabus verurteilt folgenden Satz (42): „Beim Widerstreit (Konflikt) der Gesetze beider Gewalten hat das bürgerliche Recht den Vorzug."

sie das Recht, darauf zu achten, daß ihre Untergebenen nicht durch die Anordnungen der weltlichen Gewalt zur Sünde verleitet werden und an ihrem Seelenheil Schaden leiden[1]. Es wäre ganz unrecht, wollte man diese indirekte Gewalt über zeitliche Dinge eine weltliche Gewalt nennen; sie ist und bleibt eine geistliche, weil sie nur insofern über zeitliche Dinge verfügt, als dadurch die geistlichen Interessen berührt werden, ihr Formalobjekt ist ein geistliches.

So gefaßt läßt sich die indirekte Gewalt der Kirche in einem katholischen Staat für jeden, der ihren göttlichen Charakter anerkennt, leicht dartun. Christus wollte die Eintracht zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt. Diese kann aber in den Fällen, wo dieselbe Sache unter verschiedener Rücksicht beiden Gewalten untersteht und durch Übereinkunft keine Einigkeit erzielt wird, nur dadurch erhalten werden, daß eine von beiden die oberste Entscheidung hat. Diese aber steht der Kirche zu. Das ergibt sich schon klar aus der Definition Bonifaz' VIII.: subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis[2]. Es handelt sich in dieser Erklärung nicht um zeitliche Dinge, sondern um die Unterordnung unter den Papst in Sachen des Seelenheils; in diesen sind alle Getauften, also auch die Fürsten, dem Papste untertan. Auch die Fürsten können, wie schon Innozenz III. erklärt hat, von der Kirche zurechtgewiesen und mit geistlichen Strafen belegt werden. Daß im Konflikt zwischen den kirchlichen und den staatlichen Gesetzen nicht die letzteren den Vorzug verdienen, geht aus der schon erwähnten, im Syllabus verurteilten These (42) hervor[3]. Das ergibt sich endlich auch aus der Natur der Sache. Die letzte Entscheidung im Streit zwischen Staat und Kirche kann nur derjenigen Gesellschaft zustehen, die sowohl ihrem Zweck als

---

[1] Suarez, Defensio fid. l. 3. c. 5, n. 2 ff. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, 455 ff. Hammerstein, Kirche und Staat, 91 ff. Moulart, L'église et l'état (1887), 211 ff.; Wernz, Ius decretal., I, 18; H. Schrörs, Katholische Staatsauffassung; Kirche und Staat, 1919, S. 76 ff.

[2] Vgl. Denzinger, Enchiridion[10], n. 469.

[3] Man vgl. noch die These 24 des Syllabus: Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam directam vel indirectam. Also irgendwelche potestas, wenigstens eine indirekte, muß der Kirche zustehen. In dem Rundschreiben arcanum vom 10. Februar 1880 sagt Leo XIII.: Nemo dubitat, quia Ecclesiae conditor Jesus Christus potestatem suam voluerit esse a civili distinctam, et ad suas utramque res agendas liberam utque expeditam; hoc tamen adiuncto, quod utrique expedit, et quod interest omnium hominum, ut coniunctio inter eas et concordia intercederet, in iisque rebus quae sint, diversa licet ratione, communis iuris et iudicii, altera, cui sunt humana tradita, opportune et congrue ab altera penderet, cui sunt coelestia concredita.

ihren Mitteln nach die höhere ist. Das ist aber die Kirche. Wenn also die weltliche Gewalt etwas verordnet, was die Kirche als rechtswidrig und sündhaft bezeichnet, so hat sich der Katholik an das Urteil der Kirche zu halten.

Aber ist diese indirekte Gewalt nicht eine beständige Gefahr für die weltlichen Machthaber? Nicht im geringsten. Solange sich diese auf rein weltlichem politischen Gebiete bewegen, sind sie ganz unabhängig. In gemischten Dingen sollen sie sich mit der Kirche ehrlich vereinbaren, diese wird ihnen immer bis an die Grenze des Erlaubten entgegenkommen. Sie ist dazu schon durch ihren Mangel an äußeren Zwangsmitteln genötigt. Erst wenn eine Regierung offenbar ungerechte oder das Seelenheil gefährdende Gesetze erläßt, hat die Kirche das Recht und die Pflicht, dieselben zu verurteilen. Kommt es dann zu einem Konflikt, so ist die Regierung selbst schuld. Auch in solchen Fällen verbietet übrigens die Kirche die Rebellion gegen die Obrigkeit. Die Untertanen dürfen den ungerechten Gesetzen, welche Unerlaubtes befehlen, nicht gehorchen, sie dürfen auch durch alle gesetzlichen Mittel die Beseitigung derselben anstreben, aber die gewaltsame Empörung ist ihnen strenge untersagt. Leo XIII. hat wiederholt dieses Verbot eingeschärft und auf das Beispiel der ersten Christen hingewiesen, die zwar die Gesetze, welche ihnen Unerlaubtes befahlen, nicht befolgten, aber weit entfernt davon waren, sich zu empören und die kaiserliche Majestät zu verachten. „Sie dachten nicht an gewaltsamen Widerstand, sondern gingen ruhig und freudig zur Folterqual, so daß die Seelengröße die Größe der Qualen übertraf[1]."

## § 6. Kirche und Staat in Ländern mit religiös gemischter Bevölkerung.

Objektiv ist unter allen Kirchen die katholische allein daseinsberechtigt, weil sie die allein wahre ist. Das steht für jeden gläubigen Katholiken fest. Deshalb darf eine *katholische* Regierung in einem *ganz katholischen* Lande die öffentliche Ausübung anderer Religionsbekenntnisse an und für sich nicht gestatten, sonst verletzt sie das Recht der Kirche. Die Einheit des Staates in derselben wahren Religion ist auch für ihn selbst und seine Untertanen ein so großes Gut, daß er es nach Kräften erhalten soll.

Staaten mit rein katholischer Bevölkerung gibt es jedoch in unserer Zeit nicht mehr. Tatsächlich finden sich in allen Staaten verschiedene Religionen nebeneinander im ruhigen Besitzstand. Wie hat sich nun eine *katholische* Regierung gegen diese verschiedenen Religionsbekenntnisse zu verhalten?

[1] Enzyklika Diuturnum illud vom 20. Juni 1881.

Wir sagen: eine katholische Regierung. Denn eine protestantische Regierung muß schon von ihrem Standpunkt der freien Forschung es ihren Untertanen anheimgeben, zu welcher von den christlichen Religionen sie sich bekennen wollen. Wenn protestantische Regierungen trotzdem so oft die Andersgläubigen, besonders die Katholiken zu unterdrücken suchten, wie dies vor 1919 in Sachsen, Mecklenburg usw. geschah, und noch heute in Schweden geschieht, so ist das nur ein Beweis, wie wenig ernst man es mit der freien Forschung nimmt. Diese wird nur so lange betont, als man ihrer gegen die bestehende kirchliche Autorität bedarf. Außerdem kann eine Regierung nur dann ein bestimmtes religiöses Bekenntnis allein dulden und andere ausschließen, wenn sie die unfehlbare Sicherheit von der Richtigkeit des einen und der Falschheit der übrigen hat. Wenn wir aber von den einleuchtenden Vernunftwahrheiten über das Dasein Gottes, die Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits u. dgl., ferner von einigen Grundwahrheiten des Christentums absehen, so kann eine Regierung aus sich diese Überzeugung nicht gewinnen, sondern nur durch Vermittlung eines unfehlbaren, übernatürlichen Lehramtes. Auf ein solches kann sich wohl die katholische, aber nicht die protestantische Regierung stützen.

Darf also eine katholische Regierung den verschiedenen christlichen oder selbst nichtchristlichen Bekenntnissen die volle Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses gewähren, wenn einmal tatsächlich mehrere derartige abweichende Religionsbekenntnisse in ihrem Machtgebiete vorhanden sind? Wir antworten: Ja. Gewiß, der Staat soll die Einheit in der wahren Religion nach Möglichkeit aufrechterhalten. Diese Möglichkeit hört aber dann auf, wenn einmal mehrere Religionsgesellschaften in einem Lande festen Fuß gefaßt haben. Die katholische Regierung kann deshalb den Anhängern anderer Bekenntnisse die öffentliche Ausübung ihres Kultus erlauben und sie darin wie in ihren übrigen bürgerlichen Rechten schützen. Das ist die bürgerliche Toleranz, die wohl zu unterscheiden ist von der religiösen. Die religiöse Toleranz, welche alle religiösen Bekenntnisse als gleichberechtigt mit der Kirche ansieht, ist ein verwerflicher Indifferentismus. Zu einer solchen religiösen Toleranz kann sich keine Religion bekennen, ohne sich selbst aufzugeben. Man verübelt es den Katholiken, daß sie ihre Kirche die „allein wahre", „allein seligmachende" nennen[1]. Tatsächlich

[1] Wenn wir die katholische Kirche „allein seligmachend" nennen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nur Katholiken in den Himmel kommen könnten. Nach katholischer Lehre kann auch ein gläubiger Protestant selig werden, der in unverschuldetem Irrtum lebt und ohne schwere Sünde auf dem Gewissen aus dem Leben scheidet. Dabei bleibt wahr, daß die katholische Kirche der an und

halten die Protestanten, soweit sie nicht dem flachsten Indifferentismus huldigen, ihr „reines Evangelium" für ebenso allein wahr und seligmachend als die Katholiken ihre Kirche. Luther, Calvin, Zwingli und ihre Anhänger verketzerten und verfluchten alle Andersdenkenden viel ärger, als die Katholiken[1]. Die religiöse Toleranz kann also ein überzeugungstreuer, in seinem Glauben unterrichteter Katholik, mag er König, Minister oder Abgeordneter sein, keinem Anhänger anderer Religionen gewähren; wohl aber kann und muß die katholische Regierung die bürgerliche Toleranz gewähren und üben, wo sie einmal notwendig geworden, wie das heute in fast allen Ländern der Fall ist[2]. Die bürgerliche Toleranz enthält keine Billigung der religiösen Grundsätze Andersgläubiger und gewährt auch dem Irrtum als solchem keinen Vorschub. Wohl aber läßt sie zu, daß die Andersgläubigen frei nach ihrer Überzeugung leben und ihren Kult öffentlich ausüben. Ist nun gar die bürgerliche Gleichstellung mehrerer Bekenntnisse durch Verfassung oder Verträge gewährleistet, so wird es auch zu einer Forderung der Treue und Gerechtigkeit, dieselbe zu respektieren.

Die bürgerliche Toleranz hat übrigens verschiedene Grade. In England haben zwar alle religiösen Bekenntnisse volle Freiheit, aber sie sind als Korporationen nicht anerkannt, können deshalb auch als solche nicht Eigentum erwerben oder vor Gericht klagen, haben auch keine politischen Rechte, erhalten keinerlei öffentliche Unterstützung — mit Ausnahme der Hochkirche, die noch als Staatskirche gilt und politische Vorrechte genießt, indem z. B. die anglikanischen Bischöfe Sitz und Stimme im Oberhause haben. Hier besteht also Duldung, aber keineswegs Parität. Dagegen galt vor dem Jahre 1919 im Deutschen Reich, in Preußen und Bayern verfassungsrechtlich Parität für die großen christlichen Bekenntnisse, Lutheraner und Calviniſten (bzw. Evangelische) und Katholiken. Bei dieser Parität ließ sich leben; leider wurde sie vielfach nicht ehrlich ge-

für sich von Christus allen vorgeschriebene Weg zur Seligkeit ist. Nur auf Grund schuldlosen Irrtums kann auch ein anderer Weg zum Himmel führen. Über die Toleranz vgl. Cathrein, Katholik und katholische Kirche, 1922, S. 95 u. 328 ff.

[1] Siehe hierüber Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, III, 51, 191 ff.: „Jede öffentliche Duldung des katholischen Bekenntnisses, jede Freiheit des Gewissens wurde in Hessen wie in allen neugläubigen Gebieten ausgeschlossen." Vielfach wurden die Katholiken von den Protestanten blutig verfolgt; wir erinnern an England, Holland usw.

[2] Wir reden hier immer nur von einer katholischen Regierung. Denn daß ein katholischer Privatmann die Überzeugung anderer, die friedlich und in gutem Glauben mit Katholiken zusammenleben, mit Schonung und Liebe zu behandeln hat, ist gar zu einleuchtend, als daß es hervorgehoben zu werden brauchte. Die Erfahrung beweist auch, daß in dieser Beziehung die Katholiken duldsamer sind als viele Andersgläubige, welche die Toleranz immer im Munde führen. Vgl. Cathrein, Katholik und katholische Kirche, S. 328 ff.

handhabt. Praktisch betrachtete sich z. B. die preußische Regierung als Vertreterin des Protestantismus, dem in jeder Weise Vorschub geleistet wurde.

Die Revolution nach dem Weltkriege hat die bestehenden Verhältnisse umgestoßen und die Trennung von Kirche und Staat gebracht. Diese Trennung hat das Gute, daß sie auch der Kirche volle Freiheit und Unabhängigkeit sichert. Ursprünglich hatten die Sozialdemokraten, besonders die unabhängigen, vor, den Grundsatz „Religion ist Privatsache" konsequent nach allen Richtungen durchzuführen, weil sie aber in der Nationalversammlung allein die Mehrheit nicht hatten, mußten sie sich zu einigen Zugeständnissen an die bürgerlichen Parteien bequemen[1]. Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie solche bisher waren, oder können es unter bestimmten Bedingungen werden, und als solche sind sie berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten Steuern zu erheben; leider wurde hinzugefügt „nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen". Die auf Gesetz, Vertrag oder besondern Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften an Anstalten, Stiftungen usw. ist gewährleistet. Der empfindlichste Punkt für die Kirche ist die Schule, die ihrer direkten Aufsicht ganz entzogen ist, selbst in bezug auf den Religionsunterricht in den bekenntnisfreien Schulen.

Es ist anzuerkennen, daß die Durchführung der Trennung von Kirche und Staat in Deutschland nicht den radikalen Charakter angenommen hat wie in Frankreich, wo diese Trennung für die Kirche Knechtung und Plünderung bedeutete, aber im großen ganzen ist der Staat nicht nur des christlichen, sondern überhaupt jedes religiösen Charakters entkleidet. Recht befremdlich ist auch, daß im Art. 137 der Reichsverfassung „die Vereinigungen, welche sich die gemeinsame Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen", z. B. monistische, freidenkerische, mithin direkt antireligiöse Vereinigungen den Religionsgesellschaften gleichgestellt werden und folglich auf Antrag zu Körperschaften des öffentlichen Rechts erhoben werden müssen, wenn sie durch ihre Verfassung und Mitgliederzahl die Gewähr der Dauer bieten. Sie erlangen dann auch das Recht der Besteuerung!

## Sechster Artikel.

### Staat und Schule.

Familie, Gemeinde, Staat und Kirche haben alle ein Interesse an der Schule und suchen dementsprechend ihren Einfluß auf dieselbe geltend

[1] Vgl. Verfassung des Deutschen Reiches, Artikel 135—141.

zu machen. Solange in religiöser Beziehung alle eines Sinnes waren, hatte die Rechtsfrage geringe Bedeutung. Erst seitdem der Unglaube und die religiöse Zerfahrenheit immer mehr um sich greift, ist der Schulstreit entbrannt und zu einer Lebensfrage für das Christentum geworden. Dieser Umstand allein zeigt sonnenklar, wo der Kernpunkt der Schulfrage liegt. Der Schule fällt schließlich die Entscheidung anheim, ob unsere Nachkommen christlich bleiben sollen. Wem die Schule gehört, dem gehört die Zukunft; denn die Jugend ist ja sozusagen die gegenwärtige Zukunft.

### § 1. Wem steht das Recht der Kindererziehung zu?

Die Schule ist, von den Hochschulen abgesehen, eine Hilfsanstalt für die Erziehung der Jugend. Wollen wir die rechtliche Stellung des Staates zur Schule bestimmen, so müssen wir zuvor untersuchen, wem das Recht auf die Kindererziehung zustehe. Erst wenn wir uns über diese Frage klar geworden, können wir das etwaige Recht des Staates auf die Schule bejahen oder verneinen. Vom Verhältnis der Kirche zur Schule wird später die Rede sein.

Daß die Eltern die unmittelbaren Erzieher ihrer Kinder oder daß sie von Gott an erster Stelle zur Erziehung berufen sind, scheint uns zu einleuchtend, als daß es eines Beweises benötigte (S. 449f.). Aber wir gehen weiter und behaupten, daß in der rein natürlichen Ordnung die Eltern das ausschließliche Recht auf die unmittelbare Besorgung und Leitung der Erziehung ihrer Kinder haben. Gott hat den Eltern die heilige Pflicht der Kindererziehung auferlegt, also mußte er ihnen auch das entsprechende Recht auf die Erziehung geben[1]. Nun kann aber dieses Recht in derselben Ordnung nicht gleichzeitig den Eltern und noch einer anderen Autorität zukommen. Denn die Erziehung muß eine einheitliche sein, soll sie ihren Zweck erreichen. Diese Einheit ginge aber verloren, wenn außer den Eltern auch sonst jemand berechtigt wäre, sich unmittelbar und direkt in die Erziehung einzumischen.

Wer das ausschließliche Recht der Eltern auf die unmittelbare Leitung der Erziehung leugnet, zerstört die Familie als selbständigen, vom Staate

[1] Zu welch barocken Ansichten sich deutsche Philosophen versteigen, zeigt J. G. Fichte, der das Recht der Eltern auf ihre Kinder von einem Vertrag mit der Geburtshelferin ableitet. „Hätte sie nicht durch Vertrag meinen Eltern versprochen, ihr Recht auf mich an sie abzutreten, hätte sie nicht überhaupt laut dieses Vertrags im Namen meiner Eltern gehandelt, so wären meine Rechte durch diese erste Ausübung derselben die ihrigen, so aber sind sie meiner Eltern." Zitiert bei Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, 142.

wesentlich verschiedenen Organismus. Der Hauptgrund, um dessentwillen wir die Familie als notwendig erkennen, ist die Kindererziehung. Wer diese Aufgabe dem Staate zuweist, oder ihm auch nur dasselbe unmittelbare Recht auf die Erziehung zuschreibt wie der Familie, der raubt der letzteren ihre Daseinsberechtigung; er setzt den Staat an die Stelle der Familie.

Die Familie als von Gott mit der Erziehung beauftragte Anstalt ist die Grundlage und Voraussetzung des Staates (S. 474 f.). Sie besteht mit ihren wesentlichen Aufgaben und Rechten früher als dieser. Und wenn sich die Familien zu Staaten erweitern oder vereinigen, so geschieht es nicht, um sich ihrer wesentlichen Aufgaben und Rechte zu begeben, sondern um darin Schutz und Förderung zu finden. Das gilt auch vom Erziehungsgeschäft. Die Staatsgewalt soll die Familie hierin schützen und fördern, aber nicht ersetzen[1].

Der Staat kann also nicht *gleichberechtigt* sein mit den Eltern und ein Recht auf die *unmittelbare Besorgung* der Erziehung haben. Folgt daraus, es stehen ihm *keinerlei* Befugnisse auf die Erziehung zu? Man kann in der Erziehung zwei Rücksichten unterscheiden: die Rücksicht auf das *Privatwohl* des Kindes und die Rücksicht auf das *Gesamtwohl*. Das Kind soll zunächst zu einem guten *Menschen* erzogen werden, der sein wahres Glück in der Zeit und in der Ewigkeit erreicht; sodann aber soll es auch zu einem guten *Bürger*, zu einem nützlichen Glied der menschlichen Gesellschaft herangebildet werden.

In ersterer Rücksicht geht die Erziehung die Staatsgewalt nichts an, weil das *Privatwohl* des einzelnen außerhalb der Sphäre direkter Einmischung durch den Staat liegt. Unter der zweiten Rücksicht dagegen hat die öffentliche Gewalt allerdings gewisse Rechte, aber kein Recht *direkter und unmittelbarer* Einmischung in die Erziehung.

Man sagt zwar: der Staat hat ein Recht auf alles, was zum öffentlichen Wohl *notwendig* ist; nun aber ist ihm eine gute Erziehung der Kinder notwendig, weil er ohne dieselbe keine guten Bürger erhalten kann: also hat er ein Recht auf die Leitung der Erziehung. Der Fehler der Beweisführung liegt im Obersatz. Will man nur behaupten, der Staat habe ein subsidiäres oder indirektes Recht auf alles, was ihm notwendig ist, so geben wir das zu; will man aber behaupten, der Staat

[1] Pius IX. hat mit Recht als „beklagenswerten Irrtum" in der Enzyklika Quanta cura den Satz feierlich verworfen, „die häusliche Gesellschaft oder Familie leite ihre ganze Existenzberechtigung nur vom bürgerlichen Rechte her, und deshalb seien auch *alle Rechte der Eltern über ihre Kinder, insbesondere das Unterrichts- und Erziehungsrecht*, nur ein Ausfluß des bürgerlichen Gesetzes".

habe ein direktes und unmittelbares Recht auf alles, was ihm notwendig ist, so ist dies nur dann richtig, wenn nicht schon auf andere Weise, durch andere gottgeordnete Anstalten für dieses Notwendige gesorgt ist. Die Ehe z. B. ist dem Staate durchaus notwendig. Hat er deshalb das Recht, sie als Staatsangelegenheit zu behandeln, so daß er die Brautleute bezeichnen kann, welche miteinander die Ehe eingehen, oder ihnen verschreiben darf, wie sie sich in derselben benehmen sollen, u. dgl.?

Die Eltern sind also die von Gott bestellten Erzieher ihrer Kinder. Nur wenn sie die Erziehung schwer vernachlässigen, so daß die Kinder später von der Teilnahme an der öffentlichen Wohlfahrt ausgeschlossen bleiben und der Gesamtheit zur Last fallen müssen, hat die Staatsgewalt das Recht, nachhelfend oder ergänzend in die Erziehung einzugreifen. Daß aber diese Bedingungen vorhanden seien, muß die Staatsgewalt von Fall zu Fall beweisen. Steht z. B. in einem Fall unzweifelhaft fest, daß die Eltern notorische Lumpen sind und ihre Kinder verwahrlosen lassen, so daß diese später für die Gesamtheit eine Last und eine Gefahr zu werden drohen: so kann die Staatsgewalt die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen, und selbst im Notfall die Kinder einer Erziehungsanstalt anvertrauen.

Das sind aber Ausnahmen. Die Regel ist doch, daß die Eltern ihre Kinder lieben und wenigstens das streng Notwendige für ihre Erziehung tun; und solange dies der Fall ist, liegt für die Staatsgewalt kein Grund vor, in das Innere der Familie einzugreifen. Es ist wirklich unbegreiflich, wie so viele Liberale auf volkswirtschaftlichem Gebiete dem Staate das unbeschränkte Gewährenlassen zur Pflicht machen, auf dem der Erziehung und des Unterrichts dagegen für die staatliche Bevormundung eintreten und sich ereifern, sobald man die Erziehungsrechte der Eltern dem Staate gegenüber zur Geltung bringen will. Ist das nicht höchst inkonsequent? Wenn man die Eltern in ihren teuersten Gütern und wesentlichen Aufgaben bevormunden kann, warum denn nicht auch in den minder wichtigen Vermögensangelegenheiten?

Aber soll den Kindern nicht der Gemeingeist, die hingebende Liebe zum Vaterland eingepflanzt werden? Es scheint uns ein bedenkliches Zeichen für unsere öffentlichen Zustände, daß man so sehr für die Einpflanzung der Vaterlandsliebe besorgt sein muß. In einem wohlgeordneten gesunden Gemeinwesen stellt sich die Liebe zum Vaterland von selbst ein; und es muß etwas faul sein im Staate Dänemark, wenn man diesen Gemeingeist künstlich züchten muß. Übrigens ist zur Einflößung des Gemeinsinnes eine direkte Einmischung in die Erziehung gar nicht erforderlich. Die öffentliche Gewalt hat tausend Mittel und Wege, diesen Geist in den Eltern selbst zu wecken und zu nähren und so auch dem heranwachsenden Geschlecht einzuimpfen.

## § 2. Staatliches Schulmonopol.

1. Die Schule ist auf höheren Kulturstufen eine unentbehrliche Hilfsanstalt der Familie. Sobald die Erziehung größere Anforderungen stellt, namentlich für den Unterricht, vermögen die Eltern derselben nicht mehr selbst zu genügen. Sie müssen sich um Hilfskräfte und Hilfsanstalten umsehen. Dieses Bedürfnis führte naturgemäß zur Errichtung von Schulen und Lehranstalten, welche die Erziehung ergänzen und unterstützen und den Kindern die allgemein oder für bestimmte Stände notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten beibringen sollen.

Wer hat nun das Recht, Schulen zu errichten? Da die Pflicht der Erziehung unmittelbar den Eltern obliegt, so ist es in erster Linie Sache der Familie bzw. der Gemeinde, welche man als eine erweiterte Familie ansehen kann, Schulen zu errichten und zu leiten. Die Schule soll dem Hause bei der Erziehung an die Hand gehen; dazu ist aber erforderlich, daß sie nicht von ihm vollständig losgelöst sei. Schule und Familie sollen einträchtig zusammenwirken, damit nicht die eine zerstöre, was die andere baut.

2. Doch da tritt man uns mit dem staatlichen Schulmonopol entgegen. Viele Anhänger des Liberalismus und Sozialismus wollen dem Staate allein das Recht vorbehalten, Schulen zu errichten. Das staatliche Schulmonopol im engeren Sinne bedeutet die gänzliche Ausschließung jeder Privattätigkeit vom Schulgebiet, so daß nur der Staat selbst durch seine Organe Schulen errichten und leiten darf. Das Schulmonopol im weiteren Sinne ist dann vorhanden, wenn zwar Privatschulen zugelassen werden, aber nur mit staatlicher Genehmigung und unter staatlicher Aufsicht[1]. Auch nach dieser zweiten Auffassung des Schulmonopols ist der Staat der eigentliche und alleinige Schulmeister, weil die Privatschulen ihre Ermächtigung von der Regierung erlangen müssen und der Aufsicht des Staates in bezug auf Lehrplan, Schulbücher usw. unterstehen. Sowohl in dem einen als in dem anderen Sinne halten wir das staatliche Schulmonopol für unzulässig und schädlich[2].

---

[1] In diesem letzteren Sinn proklamiert die neue Verfassung des Deutschen Reiches (Artikel 147) das Lehrmonopol. Private Schulen bedürfen der staatlichen Genehmigung und unterstehen den Landesgesetzen.

[2] Martin Spahn (Der Kampf um die Schule [1907]) wirft den französischen Katholiken vor, daß sie für die Unterrichtsfreiheit eintraten und sich „über den zwingenden Zusammenhang zwischen Staat und moderner Schulorganisation" täuschten. „Als die Schule noch lediglich religiöse oder humanistische Bildungsanstalt war, erlaubte ihr Zweck vielleicht, daß seine Inanspruchnahme zu einer rein persönlichen Angelegenheit der Väter gemacht wurde. Die moderne Schule dagegen, indem sie vorzüglich die möglichste Sicherung eines ganzen Volkes in seinem

3. Das Schulmonopol ist ein *Eingriff in das Erziehungsrecht* der Eltern. Durchschnittlich sind heute die Eltern zur Ergänzung der Erziehung auf Schulen angewiesen. Behält sich die Staatsgewalt das Schulmonopol vor, so hebt sie die Freiheit der Eltern in der Erziehung zum guten Teil auf. Die Eltern werden wenigstens indirekt gezwungen, ihre Kinder in die staatlichen Schulen zu schicken und dort heranbilden zu lassen, wie es den Schulbehörden beliebt.

Man hält uns die Unterscheidung zwischen *Unterricht* und *Erziehung* entgegen. Die Staatsgewalt beanspruche nur den *Schulunterricht*, die *Erziehung* überlasse sie den Eltern. Aber ebensowenig als den Kopf vom Menschen kann man den Unterricht von der Erziehung trennen. Der Unterricht ist, wenigstens in den unteren und mittleren Schulen, *erstens* ein *wesentlicher Teil* der Erziehung. Er soll vor allem dem Schüler die nötigen Fertigkeiten und Kenntnisse beibringen, die ihn für seinen späteren Beruf tauglich machen. Der Unterricht ist *zweitens* ein *Hauptmittel* der Erziehung. Diese erziehliche Seite des Unterrichts wird freilich in den heutigen Schulen viel zu sehr vernachlässigt. Man geht darauf aus, die jungen Köpfchen mit allerlei Kenntnissen vollzupfropfen, unbekümmert darum, ob sie dieselben später verwerten können oder nicht. So werden die Volksschulen fast zu Gymnasien, die Gymnasien zu kleinen Universitäten, und die von diesen Schulen erzielten Früchte sind leider nur zu oft eingebildete Halbwisser.

Die richtige Schulmethode dagegen benutzt den Unterricht als wichtiges Erziehungsmittel. Er bietet tausenderlei Gelegenheit, auf Gesinnung und Charakter des Schülers bildend und veredelnd einzuwirken. Der Schüler soll angehalten werden, seine Arbeitsscheu, seine Flatterhaftigkeit, seinen Eigensinn zu überwinden, sich nicht von der Laune, sondern von der Pflicht und Vernunft leiten zu lassen; es soll ihm Liebe und Begeisterung für alles Gute und Schöne, Haß gegen alles Niedrige und Böse, besonders gegen die Sünde, beigebracht werden. Und vor allem soll die Religion, die Furcht und Liebe Gottes, tief in seinem Herzen Wurzeln schlagen, damit sie die unerschütterliche Grundlage seines Lebens werde, sein ganzes Denken und Handeln beherrsche, ihm als Leitstern und Stütze im Leben und einst als süßester Trost im Tode diene. Gerade weil die Schule diese wahre sittlich-religiöse Herzensbildung vielfach vernachlässigt, gehen heute aus ihr so viele hervor, die, mit Gott, ihren Nebenmenschen und sich selbst zerfallen, eine beständige Gefahr für

---

wirtschaftlichen und sozialen Kampf ums Dasein erstrebt, *schließt kraft des Willens der nationalen Gesellschaft die Verfügungsfreiheit des einzelnen aus*" (S. 18). Mit diesem Satz läßt sich jeder Despotismus rechtfertigen.

die Gesellschaft bilden. Die deutsche Sozialdemokratie ist zum guten Teil die Frucht der deutschen Schule.

4. Das Schulmonopol schmälert auch in unbefugter Weise die natürliche Lehr- und Lernfreiheit. Die Staatsgewalt darf nur so weit die Privatfreiheit in erlaubten Dingen beseitigen, als es zum Wohl der Gesamtheit notwendig oder wenigstens sehr nützlich ist. Nun ist aber eine vollständige Verhinderung der freien Privattätigkeit auf dem Gebiete der Schule zum allgemeinen Wohl nicht nur nicht notwendig, sondern nicht einmal nützlich.

Wir treten keineswegs für die unumschränkte Lehrfreiheit ein. Es gibt kein Recht, offenbar falsche und unsittliche Lehren zu verbreiten, welche die Grundlagen der Gesellschaft untergraben. Als Hüterin der Gesellschaft darf die Staatsgewalt nicht dulden, daß offenkundige und gemeinschädliche Irrtümer öffentlich gelehrt, z. B. das Dasein Gottes, die Vergeltung im Jenseits, die Notwendigkeit der Ehe, des Gehorsams gegen die rechtmäßige Obrigkeit usw. geleugnet oder ernstlich in Zweifel gezogen werden. Solange aber keine derartigen Irrtümer verbreitet werden, hat die Staatsgewalt kein Recht, die freie Privattätigkeit vom Gebiete des Unterrichts auszuschließen, es sei denn, daß ein solcher Ausschluß dem Gesamtwohl notwendig erscheine[1]. Ist es nun etwa notwendig oder auch nur ersprießlich für die Gesamtheit, wenn der Staat allein öffentliche Schulen errichten darf? Das gerade Gegenteil dürfte der Fall sein. Das Schulwesen wird sich viel besser, mannigfaltiger und naturgemäßer entwickeln, wenn Unterrichtsfreiheit herrscht. Das Schulmonopol macht die Schule abhängig von einem bureaukratischen Beamtentum, zwängt sie dadurch in starre Schablonen. Die Schule entwickelt sich meist einseitig und artet unnatürlich aus wie eine Treibhauspflanze[2].

---

[1] A. Jansen, De facultate docendi, Paris 1885, 53. L. v. Hammerstein, Das preußische Schulmonopol (1893).

[2] Der protestantische Schulmann P. Cauer (Staat und Erziehung [1890]) durchgeht die Geschichte des preußischen Schulwesens im 19. Jahrhundert und kommt zum Schlusse, daß die bestgemeinten Maßregeln, namentlich in bezug auf das Gymnasium, ins Gegenteil umschlugen, und anstatt freie, selbständige Charaktere heranzubilden, „uns dem Chinesentum immer näher führen". Der Halbwisser mit dem Grundsatz multa, sed non multum sei der Typus der heutigen „Gebildeten" (S. 69). „Der Gedanke, daß der Staat durch positives Eingreifen die Wirkung einer geistigen Macht, wie die Schule ist, erhöhen und beleben könne, dieser Gedanke, den der Geheime Staatsrat v. Humboldt zuerst energisch durchzuführen unternommen hat, ist der Grund alles Übels: ihn müssen wir entfernen" (S. 70). „Dezentralisation ist das A und O unserer Wünsche" (S. 71). Als praktische Folgerung aus seinen Ausführungen stellt er unter anderem die Forderung auf, die Gründung von Privatschulen und Privaterziehungsanstalten auf jede Weise zu begünstigen (S. 75).

Die Staatsgewalt mag, wenn sie will, auch Schulen errichten und als Muster für andere hinstellen. Aber warum will man den so nützlichen Wettbewerb der Privatschulen nicht dulden? In Frankreich und Belgien haben die Privatschulen trotz ihrer geringeren Mittel die Staatsschulen vielfach in Schatten gestellt[1]. Die von den christlichen Schulbrüdern geleiteten Volksschulen leisteten anerkanntermaßen sowohl im Unterricht als besonders in der Erziehung Vorzügliches. Ebenso sind die Privatgymnasien mindestens ebenso gut als die Staatsgymnasien. Warum erklärt man ihnen trotzdem den Krieg? Gewiß nicht aus Liebe zum Gedeihen des Schulwesens.

Es ist wirklich unbegreiflich, daß man in einem Zeitalter, in dem man sonst für Freiheit und Selbstbestimmung schwärmt und die freie Konkurrenz als die Triebfeder des Kulturfortschrittes preist, nur auf dem geistigen Gebiete des Schulunterrichts der ärgsten bureaukratischen Bevormundung das Wort redet! Das Beispiel Englands, der Vereinigten Staaten und Hollands zeigt auch zur Genüge für jeden, der sehen will, wie unnütz und mithin ungerecht das staatliche Schulmonopol ist. In allen diesen Ländern ist man weitherzig genug, den Privatanstalten den freiesten Spielraum zu gewähren und sie unter Umständen selbst zu unterstützen. Steht deshalb das Unterrichtswesen dort etwa schlechter als anderswo? Keineswegs. Überall entstehen zahlreiche blühende Unterrichtsanstalten, die den Staat keinen Heller kosten und ihn mithin auch nicht nötigen, die Steuerschraube jährlich stärker anzuziehen. Gerade das Beispiel der genannten Länder zeigt auch, wie wenig Gefahr für den konfessionellen Frieden damit verbunden ist, daß man die Privatanstalten frei gewähren läßt. Dieselben sind konfessionell viel mehr zerklüftet als Frankreich und Deutschland. Hat nun etwa der konfessionelle Friede darunter gelitten, daß man die verschiedenen Bekenntnisse beliebig Privatanstalten gründen und leiten läßt? Nirgends herrscht unter den Konfessionen ein einträchtigeres Verhältnis als in den genannten Ländern.

5. Man hält uns entgegen, der Staat habe ein großes Interesse daran, daß *unfähige Lehrer* von der Schule fern bleiben und das Schulwesen *einheitlich* geregelt werde. Allein mit dem Grundsatz: „Der Staat hat ein Interesse daran", ließe sich jede Tyrannei rechtfertigen. Was gibt es denn im Zusammenleben der Menschen, woran der Staat nicht ein Interesse hätte? Wenn also jedes Interesse die Staatsgewalt zur Beschlagnahme einer Tätigkeit berechtigt, so gibt es keine Grenze mehr für staatliche Bevormundung. Und ist denn die Gefahr, daß unfähige Lehrer sich in die Schulen drängen, wirklich so groß? Glaubt man im Ernst, unfähige Lehrer würden auf die Dauer sich im Wettbe-

[1] Vgl. die statistischen Nachweise bei *Hammerstein*, Die Schulfrage[2], 81 ff.

werb mit anderen Lehrern zu halten vermögen? Die Eltern haben doch auch Augen und ein bißchen Liebe für ihre Kinder.

Doch selbst zugegeben, eine solche Gefahr sei vorhanden, ließe sich derselben nicht genügend dadurch vorbeugen, daß man allen Lehrern, welche öffentlich Unterricht erteilen wollen, eine Prüfung oder sonst einen Nachweis für ihre Befähigung abverlangte? Man könnte also höchstens eine solche billige und unparteiische Prüfung vorschreiben[1], keineswegs aber dem Staat allein das Recht auf Errichtung und Leitung von Schulen vorbehalten. Das ist eine unberechtigte staatliche Bevormundung.

In bezug auf die einheitliche Regelung des Schulwesens sei noch bemerkt, daß sich dieselbe, soweit sie wahrhaft von Nutzen ist, genügend erreichen läßt ohne Schulmonopol. Übrigens wird dieser Nutzen überschätzt. Warum sollte nicht Freiheit und Mannigfaltigkeit der Entfaltung des Geistes förderlicher sein als pedantische Einzwängung in ein starres Modell? Es steckt hinter diesem Bestreben, alles zu vereinheitlichen, oft nur die Sucht des engherzigen Bureaukratismus, alles schablonenhaft zu schulmeistern[2]. Hinter der so laut empfohlenen „Einheitsschule" steckt viel staatsschulmeisterlicher Monopolgeist.

6. Was insbesondere die höheren Unterrichtsanstalten, hauptsächlich die Universitäten betrifft, so erscheint das staatliche Schulmonopol auch aus dem Grunde verwerflich, weil es die Wissenschaft in eine unwürdige Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung bringt und dieselbe oft in ganz schiefe, ungesunde Richtungen treibt. Man läßt zwar die einmal angestellten Professoren lehren, was sie

[1] In diesem Sinne bestimmte Artikel 22 der preußischen Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850: „Unterricht zu erteilen und Unterrichtsanstalten zu gründen und zu leiten steht jedem frei, wenn er seine sittliche, wissenschaftliche und technische Befähigung den betreffenden Staatsbehörden nachgewiesen hat." Nach Art. 112 bleibt jedoch dieser Artikel suspendiert bis zum Erlaß des in Art. 26 verheißenen Unterrichtsgesetzes, und dieses Gesetz ist nie erlassen worden. Warum? Der Grund liegt auf der Hand.

[2] Mit Recht sagt der schon angeführte Cauer: „Immer wieder muß man den Einwand hören, durch Zulassung mehrerer Wege zu einer höheren Bildung werde die geistige Einheit der Nation zerrissen, ein Spalt in die Gesellschaft gebrochen werden. Dieser Einwand ist als Symptom wichtig. Er zeigt, wie unheimlich weit die krankhafte Vorstellung, daß Einheit und Einförmigkeit dasselbe seien, bereits gedrungen ist. Um so mehr ist es hohe Zeit, entgegenzuarbeiten. Und dazu wollen wir uns mit den Gedanken des englischen Philosophen Stuart Mill (On Liberty c. 3) stärken: ‚Nichts spricht dafür, daß alles menschliche Dasein nach einem oder wenigen Mustern eingerichtet werden könnte. Wenn ein Mensch eine einigermaßen leidliche Menge von gesundem Verstand und Erfahrung besitzt, so ist seine eigene Art, sich das Leben zu gestalten, die beste, nicht weil sie an sich die beste ist, sondern weil es seine eigene Art ist. Menschliche Wesen sind nicht wie Schafe, und selbst Schafe sind nicht ununterscheidbar gleich'" (Staat und Erziehung, 74).

wollen, auch wenn sie noch so offen die Religion untergraben, und rühmt sich dann, man gewähre volle Lehrfreiheit oder Freiheit der Wissenschaft. Aber die Staatsgewalt hat es in ihrer Hand, Lehrer anzustellen, welche sie will, und somit wissenschaftliche Richtungen nach Belieben zu begünstigen oder zu hemmen. Ist das Staatsministerium oder sonst eine staatliche Behörde Herr und Meister der Schulen, so werden sie nur solche Lehrer anstellen, welche sie als Anhänger ihrer Ideen und Vertreter ihrer Interessen kennen. Das die Professuren besetzende Ministerium besteht aus Menschen mit Fleisch und Blut, mit bestimmten Überzeugungen und Interessen. Bei Besetzung der Lehrstellen wird vielfach nicht die Wahrheit oder das wissenschaftliche Interesse den Ausschlag geben, sondern irgendeine politische, religiöse oder persönliche Erwägung[1].

An Illustrationen hierzu fehlt es nicht. Solange Hegel in Preußen blühte, wurden fast nur Hegelianer angestellt. Nicht Hegelianer zu sein, galt als Zeichen der Verwerfung. Diese Taktik hat mehr, als man glaubt, zur Begründung der Hegelschen Doktrin an den preußischen Hochschulen beigetragen. Später, als in den kultusministeriellen Regionen ein anderer Wind wehte, wurden die Jung-Hegelianer fast planmäßig vom Lehramt ausgeschlossen. Die Katholiken wurden bis in die neueste Zeit nach Möglichkeit von den Lehrstühlen ferngehalten. Daß durch eine solche Bevormundung, welche bei dem staatlichen Lehrmonopol nahezu unvermeidlich ist, die Vertreter der Wissenschaft schon um des lieben Brotes willen in schiefe Bahnen getrieben werden, liegt auf der Hand. Wenn die Universitäten heute vielfach dem Christentum gleichgültig oder gar feindselig gegenüberstehen, so verdanken sie das zum guten Teil dem staatlichen Schulmonopol.

Hören wir hierüber einen unverdächtigen Zeugen. „Wir leben", sagt Ahrens (Naturrecht I, Vorrede), „in einer Zeit, wo eine unheilvolle Strömung die Gemüter immer mehr und mehr von den idealen Gütern des Lebens abgewendet, den Glauben an eine sittliche Weltordnung tief erschüttert, selbst das Bewußtsein eines geistigen und sittlichen Lebensprinzips im Menschen verdunkelt oder zerstört und überall materialistische, atomistische, mechanische Anschauungen zur Geltung gebracht hat und auch in der Staats- und Gesellschaftsordnung nur mit Tatsachen rechnen, die Machtverhältnisse als Richt-

[1] Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, II, 180) bemerkt über das Studium der Philosophie an den deutschen Universitäten: „Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten im tiefsten Grunde ihres Denkens diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz recht haben: nur folgt daraus, daß solche Katheder-philosophie ein nervis alienis mobile lignum und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann."

schnur für das Recht aufstellen will. . . . Sowie aber in der Regel die höheren geistigen Regionen die Ausgangspunkte für die Abirrungen wie für die bessernde Umkehr in der geistig-sittlichen Bewegung bilden, so ist auch die neuere Verirrung vorwaltend von den höheren Unterrichtsanstalten ausgegangen." Die Schuld hieran wird zum guten Teil der Regierung auf die Rechnung geschrieben, welche nur die positiven Wissenschaften zu fördern suchte. Dann heißt es weiter: „Wir haben, zur Schmach für die deutsche Wissenschaft, in den Universitätsstädten selbst einen Materialismus sich breitmachen sehen, der wohl geeignet sein sollte, das Gewissen zu wecken und tiefer nach den Ursachen einer solchen Abirrung forschen zu lassen. Mögen die Regierungen, die einen wesentlichen Teil der Schuld dieser durch die jetzige Studieneinrichtung genährten Abirrung und der daraus entstehenden Folgen auf sich nehmen müssen, diesen Zustand . . . ohne Zeitversäumnis zu bessern trachten."

Umsonst erwartet man diese Abhilfe vom Staat. Wer gibt uns die Bürgschaft, daß die Regierungen, die ja heute immer unter dem Einfluß der parlamentarischen Parteien stehen, nicht morgen das Unterrichtswesen aus der heutigen Abirrung in eine andere, ebenso schlimme hineintreiben? Das einzige Heilmittel ist: Weg mit dem eines freien Volkes unwürdigen und verderblichen Schulmonopol! Unterrichtsfreiheit in den oben angegebenen Schranken[1]!

Daß das staatliche Schulmonopol eine Verletzung des Rechtes der Kirche auf Errichtung eigener Schulen enthält, werden wir weiter unten zeigen.

Warum wehrt man sich so gegen die Unterrichtsfreiheit? Warum schwärmt der Liberalismus für das Schulmonopol, während er doch sonst alle staatlichen Monopole haßt? Ein Hauptgrund ist ohne Zweifel — die Angst vor der Kirche. Man fürchtet, diese könnte die Unterrichtsfreiheit zu ihrem Vorteil ausnutzen — besonders durch ihre Orden. In Frankreich sucht man schon seit längeren Jahren Stimmung zu machen gegen die Lex Falloux, welche die Unterrichtsfreiheit gewährt. Der Hauptgrund, den man gegen dieses Gesetz ins Feld führt, ist, weil es sonst nicht gelingen werde, die Herrschaft des Klerikalismus zu brechen. Das hat z. B. ein französischer Korrespondent der Bibliothèque universelle et Revue suisse[2] offen eingestanden. „Die Unterrichtsfreiheit", so schreibt er, „hat dem staatlichen Unter-

[1] Heute wird vielfach über die Reform unserer Gymnasien verhandelt. Setzen wir nun den Fall, es gelänge den Anhängern der Oberrealschulen, mit ihrer Ansicht durchzudringen und die Abschaffung der Gymnasien und Realgymnasien zu erwirken, so wäre es den Eltern unmöglich gemacht, den Kindern eine klassische Bildung zu geben. Denn daß bloßer Privatunterricht hierzu in den allermeisten Fällen nicht ausreicht, liegt auf der Hand. So kann eine Majorität oder gar eine mächtige Minorität dem ganzen Lande vorschreiben, wie die Jugend erzogen werden solle. Ist das keine geistige Knechtschaft?

[2] Jahrg. 1903, 228 ff.

richt einen einzigen und schrecklichen Rivalen erweckt, nämlich die römisch-katholische Kirche. Die Wirkung der Lex Falloux in weniger als einem halben Jahrhundert war einerseits der vollständige Ruin des freien Laienunterrichtes und anderseits ein so bedeutender Aufschwung des kirchlichen Unterrichtes, daß er allein dem Staate das Gleichgewicht hält." Die klerikale Partei, heißt es weiter, widersetze sich jedem Fortschritte. Zu unterrichten sei eine Funktion des Staates und auch ein Privileg, das er nur denen gewähre, die ihm die genügenden Garantien bieten" usw. Das ist der brutale Machtstandpunkt, dem alles recht ist, was zur Unterdrückung der Gegner dient.

## § 3. Staatliche Zwangsschule.

Mit dem Schulmonopol nicht zufrieden, hat man in manchen Ländern mit demselben noch den Schulzwang verbunden, d. h. durch Gesetz allen Eltern die Pflicht auferlegt, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Durch Verbindung von Schulmonopol und Schulzwang entsteht die staatliche Zwangsschule. Das bloße Schulmonopol ohne Schulzwang läßt den Eltern die Freiheit, die Kinder im eigenen Hause zu erziehen. Der bloße Schulzwang ohne Schulmonopol verpflichtet die Eltern zwar, die Kinder in irgendeine Schule zu schicken, läßt ihnen aber die Freiheit, die Schule zu wählen, welcher sie ihre Kinder anvertrauen wollen, oder auch im Notfall selbst Schulen zu errichten. Das Schulmonopol in Verbindung mit Schulzwang aber zwingt sie, ihre Kinder für eine Reihe von Jahren in die Staatsschulen zu schicken, auf die sie keinerlei Einfluß haben. Die staatliche Zwangsschule läßt den Eltern nur das Recht, die nötigen Steuern zu bezahlen und dann zuzusehen, was der staatliche Schulmeister aus ihren Kindern macht. Mag in der Staatsschule vorkommen was da will, die Eltern sind wehrlos, sie müssen sich alles gefallen lassen, was die Schulbehörde mit den Kindern anzufangen beliebt[1].

So greift die Staatsgewalt direkt in das Erziehungsrecht der Eltern ein, ja nötigt diese, für eine ganze Reihe von Jahren, welche für die Erziehung die ausschlaggebenden sind, dieses Erziehungsrecht abzutreten, und zwar zugunsten der gerade am Staatsruder befindlichen Partei. Denn vom politischen Standpunkt kann man es der herrschenden Partei nicht verübeln, wenn sie die Schule ihrem Interesse dienstbar zu machen sucht.

Wir fragen: Ist das nicht eine Geistesknechtung der schlimmsten Art? Wer sie erträglich findet, hat jedenfalls kein Recht mehr, gegen die Be-

[1] Onno Klopp (Polit. Geschichte Europas, I [1912], S. 212) schreibt: „Die Einrichtung der Zwangsschule stammt aus den protestantischen Ländern und ist in Preußen am strengsten durchgeführt. Aus jenen Ländern haben die katholischen Staaten geglaubt sie einführen zu müssen."

schlagnahme der Güterproduktion durch den sozialistischen Staat Einwendungen zu machen. Wenn die Regierung die Eltern im teuersten und höchsten Gute, in ihren Kindern, allseitig bevormunden darf; wenn man ihr das Recht zuerkennt, zu bestimmen, wie man in dem ihr unterstehenden Gebiete erzogen und unterrichtet werden soll, in welchem Geiste und von wem und nach welcher Methode die Wissenschaften und Künste zu lehren seien: warum sollte sie dann nicht auch das Recht beanspruchen dürfen, auf dem viel tiefer stehenden Gebiete der Gütererzeugung nach Willkür alles unter ihren ehernen Zwang zu beugen und auch über das Vermögen der Eltern frei zu schalten?

Als vor Jahren das Tabaksmonopol im Reichstage auf der Tagesordnung stand, da jammerten Liberale darüber, daß der Staat fortan zu bestimmen habe, welche Zigarren und zu welchen Preisen man rauchen solle. Die Bemitleidenswerten! Nun nehme man dazu, die Regierung hätte nicht bloß das Tabaksmonopol geplant, sondern auch gesetzlich jeden zwingen wollen, täglich eine bestimmte Anzahl von den staatlichen Zigarren zu rauchen, welch ein Sturm der Entrüstung wäre da losgebrochen! Daß dagegen die Regierung durch das Schulmonopol die ganze Nation zwingt, sich von ihr Gattung und Maß der geistigen Nahrung, ja die ganze Erziehung vorschreiben zu lassen, dagegen finden diese Vorkämpfer der Freiheit nichts zu erinnern!

Alles Gesagte gilt, selbst wenn die genügende Bürgschaft für die religiöse Erziehung der Kinder geboten ist. Sind aber die Schulen derart, daß die Eltern ihre Kinder nicht ohne große Gefahr für ihre sittliche und religiöse Erziehung denselben anvertrauen können, so enthält die staatliche Zwangsschule außerdem noch einen unerträglichen und verderblichen Gewissenszwang, eine Vergewaltigung der Eltern und Kinder in ihren heiligsten Überzeugungen.

## § 4. Schulzwang und Lernzwang.

Setzen wir voraus, die Staatsgewalt beanspruche kein Schulmonopol, sie lasse auch Privatpersonen, wenigstens wenn sie die allgemein erforderliche Befähigung nachgewiesen, frei Schulen errichten: darf sie nicht mindestens die Eltern *gesetzlich zwingen*, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit *in irgendeine von ihnen beliebig zu wählende Schule zu schicken*? (Schulzwang ohne Schulmonopol.) Hier wird den Eltern nicht vorgeschrieben, *in welche Schule*, sondern bloß, *daß* sie ihre Kinder in irgendeine Schule schicken sollen.

1. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Staatsgewalt von allen *Beamten* eine gewisse Schulbildung verlangen kann. Sie hat das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter denen sie die Bewerber um

ein öffentliches Amt in den Dienst nehmen will. Und bei der ungeheuern Zahl von Beamtenstellen, über welche die Regierung heute verfügt, kann sie auf diesem *indirekten* Wege einen sehr weitgehenden Einfluß zur Hebung der Schulbildung geltend machen, einen Einfluß, dem sich auf die Dauer nur wenige zu entziehen vermögen. Wenn die Eltern sehen, daß ihre Kinder nur mit Schulbildung Aussicht haben auf staatliche Anstellung, so werden sie nicht säumen, ihre Kinder in die Schule zu schicken.

Es ist ferner der Regierung nicht verwehrt, zur Förderung der Schulbildung auch sonstige Vorteile oder Auszeichnungen an dieselbe zu knüpfen. Ebenso kann sie durch Errichtung von Schulen den Besuch derselben möglichst erleichtern und durch Einwirkung auf die Eltern und die öffentliche Meinung begünstigen.

Wie auch ohne Schulzwang das wachsende Bedürfnis und die fördernde Tätigkeit der Regierung den Schulbesuch stetig steigern kann, beweist das Beispiel Belgiens, wo ohne Schulzwang der Schulbesuch stetig zunimmt. Die Volksschulen wurden besucht

| im Jahre | von Kindern |
|---|---|
| 1885 . . . . | 827 670 |
| 1890 . . . . | 896 787 |
| 1905 . . . . | 1 129 260 |
| 1908 . . . . | 1 182 703 |

Die bedeutendsten Statistiker versichern uns, daß heute in Belgien von den unterrichtsfähigen Kindern noch keine 5% ohne Schulunterricht bleiben[1].

2. Der *Schulzwang* ist wesentlich verschieden vom *Lernzwang*. Diese wichtige Unterscheidung wird viel zu häufig übersehen. Der *Lernzwang* ist die allen Eltern gesetzlich auferlegte Pflicht, ihren Kindern gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten zu verschaffen. Die Art und Weise, wie sie dies tun wollen, bleibt ihnen überlassen; höchstens behält sich die Staatsgewalt vor, die Kinder im festgesetzten Alter einer Prüfung zu unterziehen, um sich von der Erfüllung des Gesetzes zu vergewissern[2]. Für solche Eltern, die nicht selbst ihre Kinder unterweisen oder ihnen einen Privatlehrer halten können, ergibt sich daraus ein *indirekter* Schulzwang, d. h. sie können der Verpflichtung des Gesetzes nur dadurch

[1] Vgl. *Vermeersch*, Manuel Social, I[3], 403.

[2] In dieser Weise war das Unterrichtswesen in *Dänemark* bis in die jüngste Zeit geregelt. Vom 7. bis spätestens zum 15. Lebensjahre bestand *Lernzwang*, d. h. der Staat verlangte von allen Bürgern, daß sie ihre Kinder Schulunterricht genießen lassen. Niemand war aber gezwungen, seine Kinder in die öffentliche Volksschule zu schicken; jeder konnte sie unterrichten lassen, wie er wollte. Alle Kinder, die Privatunterricht genossen, mußten sich ein- oder zweimal jährlich vor einer Gemeindeschulkommission prüfen lassen.

genügen, daß sie ihre Kinder in eine Schule schicken. Der *Schulzwang* dagegen ist die *direkt* allen Eltern gesetzlich auferlegte Pflicht, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit in die Schule zu schicken.

Da nun heute in unsern Kulturstaaten ein gewisses Maß von Kenntnissen jedem Bürger zum Fortkommen in der Gesellschaft und zur Erfüllung seiner Pflichten gegen dieselbe durchschnittlich *notwendig* ist, so kann man mit Fug die Berechtigung des *Lernzwanges* behaupten. Das Minimum der allgemein notwendigen Kenntnisse gibt die oberste Grenze des Lernzwanges an. Da sich die allgemein unentbehrlichen Kenntnisse und Fertigkeiten — wenn man von der Religion absieht — auf das Lesen, Schreiben und Rechnen beschränken, so darf sich der Lernzwang nur auf diese Gegenstände erstrecken. Mögen auch andere Kenntnisse noch so wünschenswert sein, das gibt dem Staat kein Recht, zwangsweise in das Erziehungsrecht der Eltern einzugreifen; und nur doktrinäre Verschrobenheit kann im Ernst behaupten, all die mannigfaltigen Kenntnisse, die man heute den Kindern in den Volksschulen eintrichtert, seien allen im späteren Leben notwendig.

„Unsere Zeit verlangt ein höheres Maß von Bildung!" Wer ist diese „Zeit"? Die Zeit verlangt nichts! Oder meint man die öffentliche Meinung? Daß diese eine solche Ausbildung der Kinder verlange, bezweifeln wir sehr, und dann ist nicht alles recht, was die öffentliche Meinung verlangt. Oder will man damit sagen: ohne dieses höhere Maß von Bildung könne man nicht ein nützliches Glied der Gesellschaft werden? Das müßte bewiesen werden. Man mag zugeben, daß Lesen, Schreiben und Rechnen durchschnittlich nötig ist; aber daß man heute ohne Naturkunde, Physik, Geometrie und Geographie nicht ein nützliches Glied der Gesellschaft sein könne, werden wohl die wenigsten zugeben. Wieviel von diesen Kenntnissen bleibt denn heute den Kindern nach dem Verlassen der Volksschule? In ein paar Jahren ist vielleicht schon alles wieder vergessen. Denn es handelt sich in unserer Frage bloß um die Kinder der untersten Volksklassen: um spätere Handwerker, Fabrikarbeiter, Knechte, Mägde u. dgl. Daß für höhere Klassen ein größeres Maß von Bildung erfordert wird, ist richtig, gibt aber der Staatsgewalt kein Recht, dieses höhere Maß allen zur Pflicht zu machen.

Was nun den staatlichen *Schulzwang* angeht, so geben wir gern zu, daß heute der Schulzwang um der *sittlich-religiösen Erziehung willen* oft notwendig ist. Aber die sittlich-religiöse Erziehung ist nach katholischer Lehre der Kirche anvertraut. Der Staat mag sich also mit der Kirche ins Einvernehmen setzen und im Einverständnis mit ihr den Schulzwang einführen. Gegen diesen Schulzwang, der der Kirche ihre wesentlichen Rechte auf die Schule gewährleistet,

werden die Katholiken sich nicht wehren. Das einträchtige Zusammenwirken von Kirche und Staat ist sowohl für die Schule als für Staat und Kirche das Beste. — Sehen wir aber von der sittlich-religiösen Erziehung ab und bleiben wir auf dem rein weltlichen Gebiete, so können wir dem Staate *aus sich* kein allgemeines Recht auf den Schulzwang — im Unterschied zu Lernzwang — zugestehen. Dieser staatliche Schulzwang könnte nur gerechtfertigt erscheinen, wenn der Schulbesuch, auch abgesehen von der religiös-sittlichen Beziehung, *notwendig* wäre, damit die Kinder sich die ihnen in der Gesellschaft nötigen weltlichen Kenntnisse erwerben. Diese elementaren Kenntnisse lassen sich auch ohne Schulbesuch durch Privatunterricht erwerben; und nur soweit diese Möglichkeit nicht vorhanden ist, werden die Eltern unter Voraussetzung des Lernzwangs indirekt genötigt sein, ihre Kinder in eine Schule zu schicken, wann und wo es ihnen beliebt[1].

Doch mag man vom Schulzwang im allgemeinen denken, was man will, das scheint uns jedenfalls zweifellos: der in vielen Staaten *tatsächlich durchgeführte* Schulzwang überschreitet weit die Grenzen des Zulässigen. Die neue Verfassung des Deutschen Reiches (Art. 145) schreibt allgemein den Besuch der Volksschule mit mindestens acht Schuljahren und der anschließenden Fortbildungsschule bis zum vollendeten achtzehnten Lebensjahre vor. Also volle zwölf Jahre obligatorischer Schulbesuch! Daß es für einfache Arbeiter, Acker- und Stallknechte und Dienstboten nicht notwendig sei, volle acht Jahre Sommer und Winter, Tag für Tag 6—7 Stunden auf den Schulbänken zu sitzen, scheint uns doch gar zu einleuchtend. Die heutige Volksschule geht weit über ihre Aufgabe. Wozu die Kinder des Volkes *zwingen*, sich ihr Gehirn mit allerlei oberflächlichen Kenntnissen aus der Botanik, Zoologie, Physik und Geschichte zu überladen, die sie doch in ihrem Leben nicht gebrauchen und auch bald wieder vergessen? Diese Übertreibung ist nicht bloß nutzlose Zeitverschwendung, sondern verhindert auch die Gründlichkeit der Volksschule in dem, was sie leisten sollte. Man hat schon wiederholt in unsern städtischen Volksschulen die Erfahrung gemacht, daß die Kinder allerlei aus der Geometrie, Chemie, Physik, Naturkunde usw. zu erzählen wußten, dagegen sehr mangelhaft lesen, schreiben und rechnen konnten[2].

---

[1] Auch liberale Rechtslehrer, wie G. v. *Rümelin* (in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft, Bd. XXIV: „Über das Objekt des Schulzwanges"), befürworten den Lernzwang, aber verurteilen den Schulzwang.

[2] Die öffentlichen Blätter haben schon oft zur „Erheiterung ihrer Leser" Briefe veröffentlicht, welche Eltern wegen der Schulversäumnisse ihrer Kinder an die Schulbehörden richteten. Diese Briefe beweisen allerdings, daß die betreffenden Eltern von jeder Kenntnis der Rechtschreibung und richtigen Satzbildung völlig intakt geblieben sind. Aber sieht man denn nicht, daß solche Briefe eine bittere

Außerdem hat diese Überfütterung zur Folge, daß viele Kinder mit den niedern Berufen, für welche sie sich später entschließen müssen, unzufrieden werden und das literarische Proletariat vermehren. Ist es zu verwundern, daß Kinder, die bis zum achtzehnten Jahre in Schulpalästen mit Naturgeschichte, Physik und ähnlichen Dingen traktiert wurden, sich schließlich zu vornehm dünken, um noch zufriedene Fabrikarbeiter, Knechte und Mägde zu werden?

Wir befinden uns noch mitten im Strom eines falschen Bildungstriebes. Bis in die neueste Zeit hatte der Liberalismus in allen Ländern die „Bildung" als das Losungswort ausgegeben. Mit der Bildung glaubte man die letzten Reste der alten christlichen Gesellschaftsordnung und namentlich die Herrschaft der Kirche zu brechen. Sie diente auch als Vorwand, das ganze Bildungswesen dem Staate zu überliefern und der Kirche zu entziehen. Sogar dem Proletarier wurde die „Bildung" als das sichere Heilmittel gegen alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Schäden anempfohlen. So wurde die ganze Gesellschaft in eine schiefe Richtung gebracht, die zu den Übertreibungen führen mußte, an denen jetzt das Schulwesen krankt. Selbst Bluntschli gesteht: „Wir sind in Deutschland und der Schweiz, wo das meiste für die Volksschule geleistet worden ist, doch auch durch eine eitle Übertreibung ihrer Lehrgegenstände in die Gefahr geraten, eine Volksjugend heranzubilden, welche nur ungern und mit einer Art wunderlicher Scham zu den Arbeiten des Handwerks und des Fabrikarbeiters hinzutritt und den ärmlichen und häufig erbärmlichen Schreiberdienst der rauheren, aber weit edleren Tätigkeit vorzieht. Es gab wohl eine Zeit, in welcher man Grund hatte, sich über das Zuwenig zu beklagen; aber in manchen Ländern ist man nun in den Strudel des Zuviel geraten und hat, statt die Jugend mit einfacher, gesunder Hauskost zu speisen, mit großen Kosten Abfälle von vornehmen Speisen gekauft, die ihr den Magen verderben[1]."

Wir haben schon bemerkt (S. 615), der einzige stichhaltige Grund für den staatlichen Schulzwang sei die Rücksicht auf die sittlich-religiöse Erziehung, hieraus folge aber kein Recht zum Schulzwang für den Staat aus sich allein, weil diese Erziehung Sache der Kirche und nicht des Staats ist. Das gilt besonders heute, wo der Staat nach den meisten Grundverfassungen entweder religionslos (wie jetzt das Deutsche

Satire auf unsere Schulen enthalten? Das sind die Eltern, die bis zum vollendeten 14. Jahre, d. h. volle acht Jahre, täglich vier bis fünf Stunden auf den Schulbänken saßen und die ganze Herrlichkeit unseres Volksunterrichts mitgemacht haben!

[1] Die Lehre vom modernen Staat, I, 463. Mit Recht sagte auch Dr. Jörg im Reichstag (Sitzung vom 23. Mai 1878): „Diese moderne Pädagogik, ich möchte fast sagen, diese moderne Schulwut ist das Seminarium der Sozialdemokratie. Ob sie will oder nicht, sie wirkt tatsächlich dahin, daß sie einen jeden hinaushebt über seinen Stand und so die Unzufriedenheit aussät in alle Kreise."

Reich) oder wenigstens konfessionslos ist[1]. Wie soll ein Staat, der keine Religion oder wenigstens kein bestimmtes Bekenntnis anerkennt, die religiöse und die damit unzertrennlich zusammenhängende gesamte sittliche Erziehung leiten können? Denn nur auf religiösem Boden gedeiht wahre Sittlichkeit. Die Moral ohne Gott und Religion ist ein Unding (I, 421 ff. und II, 29 ff.). Es gehört auch ein gutes Stück Verblendung dazu, heute, wo der in den meisten Ländern am Ruder befindliche Liberalismus oder Sozialismus durch die Schule den Einfluß der Kirche brechen will, dem Schulzwang um der religiösen Erziehung willen das Wort zu reden.

## § 5. Rechte und Pflichten des Staates in bezug auf die Schule.

Damit wir nicht in die Gefahr des Vorwurfs geraten, wir gäben dem Kaiser nicht, was des Kaisers ist, wollen wir noch zum Schluß die zum Teil schon erwähnten Rechte und Pflichten zusammenstellen, welche der Staatsgewalt in bezug auf die Schule zustehen.

1. Die Staatsgewalt hat das Recht und die Pflicht, keine Schulen zu dulden, welche offenkundig gemeinschädliche Irrtümer verbreiten, Herde der Unsittlichkeit sind oder sonstwie den Bestand der Gesellschaft in Gefahr bringen. Selbstverständlich muß dieses Recht ehrlich und redlich gehandhabt werden und darf nicht als Deckmantel zur Beförderung von Parteiinteressen dienen.

2. Die Staatsgewalt darf auch ihrerseits Schulen errichten und leiten, soweit die Privattätigkeit nicht ausreicht und es die öffentlichen Einkünfte

[1] Hieraus folgt auch, daß der Staat kein Recht hat, Kinder dissidenter Eltern (d. h. solcher Eltern, die keiner der öffentlich anerkannten Konfessionen angehören), gegen den Willen der letzteren, zu zwingen, dem Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen beizuwohnen. Denn 1. die christliche Religion zu lehren, ist Sache der Kirche, und es kann von der Staatsgewalt in dieser Beziehung nur insofern Zwang ausgeübt werden, als sie von der Kirche dazu (wenigstens stillschweigend) ermächtigt ist. Die Kirche kann aber nur die getauften Kinder oder die Kinder getaufter Eltern zwingen, am Religionsunterricht teilzunehmen. Also noch viel weniger kann der Staat gegen Kinder dissidenter Eltern Zwang ausüben. Die gegenteilige Behauptung würde zu einem unerträglichen Gewissenszwang führen. In welche Schulen sollen z. B. in Preußen die Kinder dissidenter Eltern geschickt werden? In die evangelische oder lutherische oder kalvinische oder in die katholische? Wie kann die Staatsbehörde darüber urteilen, in welcher Religion die Kinder erzogen werden sollen? Und wenn der Minister selbst ein Dissident ist, soll er die Kinder dissidenter Eltern zwingen, einem Religionsunterricht beizuwohnen, den er für falsch hält? — Sodann 2. ist ein solches Zwangsgesetz unnütz, ja schädlich, es wird nur dazu beitragen, den Kindern religionsfeindliche Gesinnung einzuflößen. Die religiöse Erziehung kann nur gedeihen, wenn Schule und Familie einträchtig zusammenarbeiten, nicht aber, wenn sie in bewußten Gegensatz zuein-

gestatten. Die vom Staate errichteten Volksschulen sollten indessen unter Oberaufsicht der Regierung der Gemeindeleitung überlassen bleiben, damit nicht Haus und Schule auseinandergerissen werden; wenigstens sollte den Gemeinden ein maßgebender Einfluß auf Anstellung der Lehrer und auf Schuleinrichtung belassen werden. Wo die Schule Staatssache wird, hört sie auf unter dem Einfluß der Familie zu stehen und tritt leicht in Gegensatz zu ihr. Dagegen hätte die Staatsgewalt unzweifelhaft das Recht, die richtige Verwendung ihrer Unterstützung zu überwachen.

3. Wo in einem konkreten Falle bewiesen ist, daß die Eltern ihre Kinder völlig vernachlässigen, und die letzteren für die Gesamtheit eine Last und Gefahr zu werden drohen, kann die Regierung die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen, also auch im Notfall die Kinder in die Schule schicken oder unbeschadet der Rechte der Kirche selbst für ihre Erziehung sorgen.

4. Weil heute fast allgemein angenommen wird, ohne die elementaren Kenntnisse (Lesen, Schreiben und Rechnen) sei es durchschnittlich unmöglich, seine gesellschaftlichen Pflichten ordentlich zu erfüllen, so mag die Staatsgewalt gesetzlich die Erwerbung dieser Kenntnisse allen Kindern zur Pflicht machen (Lernzwang ohne Schulzwang).

5. Wir werden gleich zeigen, daß die Kirche um der sittlich-religiösen Erziehung willen unter Umständen die Eltern verpflichten kann, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Deshalb kann auch die Staatsgewalt im Einverständnis mit der Kirche die Kinder um dieser religiösen Erziehung willen zum Schulbesuche anhalten, weil, wie schon gesagt, ein friedliches Zusammenwirken von Kirche und Staat für die Schule der wünschenswerteste Zustand ist.

6. Die Regierung kann von allen, welche als Beamte eingestellt sein wollen, ein gewisses Maß von Schulbildung verlangen und auch sonst Vorrechte oder Auszeichnungen an die Schulbildung knüpfen (S. 613 f.).

7. Wie durch Errichtung von Schulen, so kann die Staatsgewalt auch, soweit die öffentlichen Einkünfte ohne übermäßige Belastung der Untertanen dies gestatten, durch Errichtung von Bibliotheken, Museen, Kliniken, Unterstützung größerer wissenschaftlicher Werke oder Expeditionen u. dgl. das wissenschaftliche Leben im Interesse der Gesamtheit fördern.

---

ander treten und die Familie absichtlich zerstört, was die Schule aufbaut. Das wird aber der Fall sein, wenn den Kindern ein religiöser Unterricht aufgenötigt wird, den die Eltern verabscheuen und deshalb zu untergraben suchen. Das Kind gerät so wie ein Spielball zwischen zwei kämpfende Parteien und wird in den meisten Fällen religionslos oder gar mit Verachtung gegen die Religion erfüllt.

## Siebenter Artikel.

### Kirche und Schule.

### § 1. Geschichtlicher Rückblick auf das Verhältnis der Kirche zur Schule.

Obwohl schon im Altertum, z. B. bei den Chinesen, Persern, Griechen und Römern, teils öffentliche, teils Privatschulen bestanden, so nahm doch das Schulwesen erst einen größeren Aufschwung, als sich die katholische Kirche frei entfalten konnte. War auch der Gesichtspunkt, von dem die Kirche bei Gründung von Schulen geleitet wurde, vorwiegend ein religiöser, insofern sie zunächst einen geeigneten Nachwuchs im geistlichen bzw. im klösterlichen Stande zu erzielen suchte: so konnte doch ein nachhaltiger Einfluß auf die Entwicklung des gesamten Schulwesens nicht ausbleiben. Tatsächlich entstanden denn auch bald allenthalben Schulen, in denen neben der Religion auch die profanen Wissenschaften gelehrt wurden. Wir erinnern nur an die Verdienste, welche sich Alcuin, von Karl dem Großen unterstützt, um das Schulwesen erworben. Die Schulen waren meist mit einer Kirche oder einem Kloster verbunden und standen unter der Obsorge der Kirche.

In der Blüte des Mittelalters begegnen wir schon einem sehr entwickelten Schulwesen. Um von den Mittel- und Hochschulen zu schweigen, lehrten z. B. zu Paris im Jahre 1378 nicht weniger als 41 Lehrer in verschiedenen Pfarrschulen; um 1400 bestanden zu Köln 8, zu Breslau 18 Pfarrschulen. Um dieselbe Zeit besaß nach Palacky[1] die Diözese Prag allein 640 Schulen. Nimmt man ein ähnliches Verhältnis an für die 63 Diözesen, welche damals im Deutschen Reiche bestanden, so ergibt das die schöne Zahl von über 40 000 Schulen[2].

Die Behauptung ist also unrichtig, erst die Reformatoren hätten das Schulwesen in Blüte gebracht. Selbst Raumer gesteht[3]: „Das Verdienst

---

[1] Geschichte von Böhmen, III, 1. Abt., S. 186.

[2] „Freie Volksschulen hatten die Deutschen um 1470 für beide Geschlechter in großer Zahl; ihre Lehrer waren geachtet, die Kinderzucht im ganzen sehr strenge." J. Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte, II, 179. Vgl. auch Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, I [8], 21 ff.

[3] Geschichte der Hohenstaufen, IV, 428. Vgl. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (1885). S. 253: „Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts waren in allen Städten, auch in den kleinsten, Schulen vorhanden, durch welche der Laienwelt die elementaren Kenntnisse vermittelt wurden." Neuestens schreibt der gewiß unverdächtige H. Schulz in der Zeitschrift „Die Neue Zeit" (20. Jahrg., I, 172): „So ergibt sich bei unbefangener Betrachtung die bislang verkannte, sehr wichtige Tat-

der Gründung und Erhaltung der Schule gehört fast ausschließlich der (katholischen) Geistlichkeit." Wie wenig die Reformation sich dieses Verdienst beilegen darf, geht aus der Tatsache hervor, daß beim Beginn derselben die Schulen jämmerlich in Zerfall gerieten. Die Reformatoren selbst gestehen das. „Allenthalben", klagt Luther[1] im Jahre 1524, „zergehen jetzt die Schulen." „Es will dahin kommen, daß beide, Schulmeister, Pfarrer und Prediger, werden müssen vergehen und sich zu Handwerk oder sonst wegtun." Gerade wegen dieser Mißstände forderte Luther die weltliche Obrigkeit auf, Schulen zu errichten[2]. Hierdurch sah sich diese veranlaßt, immer mehr in das Schulwesen einzugreifen und dasselbe schließlich ganz „der Staatshoheit" unterzuordnen.

Trotzdem wurde noch im Westfälischen Frieden[3] die Schule als annexum Ecclesiae bezeichnet, und bis zum Kulturkampf wurde in Preußen der Religionsunterricht und die Schulinspektion den Bischöfen und Pfarrern bzw. den Superintendenten und Predigern überlassen, so daß die Schule ihren konfessionellen Charakter bewahrte. Die Kirche gab sich mit diesem System zufrieden. Erst in neuerer Zeit haben die Liberalen und Sozialisten dieses Verhältnis zerstört. In Deutschland suchte man vorerst die konfessionellen Schulen umzuändern in Simultanschulen, d. h. in Schulen, in denen Kinder aller Konfessionen gemeinsam unterrichtet werden und nur der Religionsunterricht den verschiedenen Konfessionen getrennt erteilt wird. Unter der Schulära Falk wurde seit 1872 mit fanatischem Eifer an der „Simultanisierung" der konfessionellen Schule gearbeitet. Später fand glücklicherweise ein kleiner Umschwung statt. Jetzt aber ist die Zeit gekommen, wo das letzte vom Liberalismus erstrebte Endziel: die religionslose Schule zum großen Teil schon erreicht ist[4]. In Frankreich hat man schon längst die religionslose oder Laienschule errichtet, in der von Gott überhaupt keine Rede ist, an seine Stelle der Staat und die Menschheit tritt und der

---

sache, daß das deutsche Bürgertum bereits lange vor der Reformation ein weitverbreitetes und verhältnismäßig hoch entwickeltes Volksschulwesen besaß."

[1] In seinem Schreiben „an die Bürgermeister und Ratsherren der Städte Deutschlands".

[2] Vgl. Janssen a. a. O., II, 299 ff. und besonders VII.

[3] Instrum. pacis Osnabr. art. 5, § 31 et 32.

[4] So schilderte einst Diesterweg, ein Hauptprophet der liberalen Schullehrer, den Entwicklungsgang der Schule: „Der geschichtliche Verlauf der Schulfrage vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, das nicht mehr fern ist, wird der sein: Konfessionsschule, Simultanschule, konfessionslose Schule; die mittlere bildet den Übergang, den wir schon erreicht haben. Die konfessionslose Schule ist aber nicht das letzte. Sie ist nur notwendig, um über die trennenden Unterschiede tatsächlich hinwegzukommen; sie selbst führt zur letzten Stufe: zum gemeinsamen religiösen Unterricht aller Kinder." (Zitiert von Mosler in den preußischen Landtagsverhandlungen am 4. Mai 1883.)

Katechismus nur mehr von den Bürgertugenden handelt[1]. Auch in Deutschland sind wir diesem Ziele schon nahe. In den bekenntnisfreien Schulen fällt auch der Religionsunterricht weg und ob überhaupt noch konfessionelle Schulen bestehen werden, hängt von dem Erziehungsberechtigten ab, „soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt wird."

## § 2. Schulrechte der Kirche[2].

Kraft des von Christus erhaltenen Auftrages soll die Kirche allen Menschen die geoffenbarte Lehre verkünden und sie zur praktischen Beobachtung derselben anhalten (S. 580 ff.). Ein wesentlicher Teil dieses Amtes ist die Unterweisung und Erziehung der Jugend in der christlichen Religion. Wie könnte sich die Kirche ihres Auftrages entledigen, wenn das bildungsfähige Alter ihrem Einfluß entzogen wäre und sie zuwarten müßte bis zu jenen Jahren, wo sich vielleicht schon falsche Ansichten gebildet und verkehrte Leidenschaften des Herzens bemächtigt haben? Unzweifelhaft ist ferner, daß niemand die Kirche in der Erfüllung ihres Auftrages behindern darf, und daß sie alle zur wirksamen Ausübung ihres Amtes notwendigen Rechte und Mittel erhalten hat. Für beides bürgt uns die unendliche Weisheit und Macht ihres göttlichen Stifters.

Aus diesen Fundamentalgrundsätzen ergeben sich eine Reihe der wichtigsten Folgerungen für die Rechtsstellung der Kirche zur Schule.

1. Da die Kirche die alleinige von Gott gesetzte Lehrerin der christlichen Wahrheit ist, so handeln alle katholischen Religionslehrer, vom Theologieprofessor bis zum letzten Dorfschullehrer, im Auftrage der Kirche oder kraft der missio canonica. Sobald also die Kirche einem Religionslehrer den Auftrag entzieht, hat er kein Recht mehr, katholischen Religionsunterricht zu erteilen, und die Regierung darf ihn nicht gegen den Willen der Kirche im Amt erhalten.

2. Da weltliche und religiöse Erziehung Hand in Hand gehen müssen und die religiöse Seite der wichtigere Teil der Erziehung ist, so folgt unmittelbar, daß die Kirche ein wirksames Aufsichtsrecht haben muß über alle Schulen, in denen katholische Kinder unterrichtet werden. Welche Bürgschaft hätte die Kirche für die religiöse Erziehung der ihrem Hirtenamt anvertrauten Kinder, wenn man ihr den Zutritt zu den

[1] In Frankreich existieren schon eine Unzahl derartiger Laienkatechismen, in denen die „Laienmoral" den Kindern beigebracht werden soll. Ausführlicheres hierüber in unserer Schrift: Religion und Moral[2].

[2] Wernz, Ius decretal., III[2], 55 ff. Meyer, Institut. iuris natur., II, n. 666 ff. Moulart, L'église et l'état, 463.

Schulen und die Beaufsichtigung derselben verweigern dürfte? Ist sie mit ihren Rechten in einem Staate verfassungsmäßig anerkannt, so hat sie auch ein positives Recht auf die Aufsicht. Kraft dieses Aufsichtsrechts ist die kirchliche Behörde befugt, sich zu überzeugen, ob die religiöse Erziehung der Kinder gewährleistet oder aber durch ungläubige, unsittliche Lehrer oder schlechte Lehrbücher gefährdet ist. Auf ihr Verlangen müssen diese Gefahren beseitigt werden[1].

3. Die religiöse Erziehung umfaßt nicht bloß den Religionsunterricht, sondern auch die praktische Einführung und Angewöhnung an das Leben nach den Grundsätzen des Glaubens. Das Kind muß in christliches Denken und Wollen eingeschult, zur Furcht und Liebe Gottes, zur Übung des Gebetes, zur Reinheit des Herzens, zum Empfang der heiligen Sakramente angeleitet werden usw. Dazu genügt der bloße Religionsunterricht während ein paar Stunden wöchentlich nicht. Wenn nun große Gefahr ist, daß die Eltern sonst die religiöse Erziehung schwer vernachlässigen, so kann die Kirche sie verpflichten, die Kinder in irgendeine Schule zu schicken. Denn wenn auch die profane Erziehung an sich nicht zu ihrer Aufgabe gehört, so kann sie doch dieselbe anordnen, wenn es zur religiösen Erziehung erfordert wird.

4. Es ist eine Rechtsverletzung nicht nur gegen Kinder und Eltern, sondern auch gegen die Kirche, wenn die Kinder zum Besuche von Schulen gezwungen werden, die nach dem Urteile der Kirche der religiösen Erziehung Gefahr bringen. Die Kirche hat die Pflicht und mithin auch das Recht, die Gefahren für die religiöse Erziehung der Jugend fernzuhalten. Das Urteil darüber, wann diese Gefahren vorhanden seien, kann nur derjenigen Gewalt zustehen, welche für die religiöse Erziehung zu sorgen hat, nämlich der Kirche.

a) Nach dem Urteile der Kirche sind der religiösen Erziehung gefährlich vor allem die religionslosen Schulen, in denen überhaupt der Religionsunterricht keine Stelle hat und dem Priester jeder Einfluß verwehrt ist. Eine solche vollständige Ausschließung der Religion aus der Schule muß dem Kinde notwendig die Überzeugung beibringen, die

[1] Aus dem Gesagten ist klar, daß das Recht der katholischen Kirche auf eine wirksame Aufsicht des ganzen Schulbetriebs nicht auf staatlicher Konzession, sondern auf göttlichem Rechte beruht. Das neue kirchliche Gesetzbuch stellt folgende allgemeine Grundsätze über die Schulrechte der Kirche auf: Canon 1381, § 1. „Die religiöse Unterweisung der Jugend in was immer für Schulen untersteht der Autorität und der Aufsicht der Kirche. § 2. Die bischöflichen Ortsbehörden haben das Recht und die Pflicht darüber zu wachen, daß in allen Schulen ihres Sprengels nichts gelehrt werde oder geschehe, was gegen den Glauben oder die guten Sitten verstößt. § 3. Dieselben haben auch das Recht, die Religionslehrer und Religionsbücher zu approbieren, ebenso das Recht, aus religiösen oder sittlichen Gründen zu fordern, daß sowohl die Lehrer als die Bücher entfernt werden."

Religion sei etwas Belangloses oder Nebensächliches, auf das es im menschlichen Leben nicht ankomme. Wie soll ferner ein Kind ohne Religion zu einem wahrhaft sittlichen Menschen und guten Bürger herangebildet werden, da doch die Tugend nur auf dem Grunde wahrer Gottesfurcht und Religiosität gedeiht! Alle diese Gefahren sind selbst im günstigsten Falle mit der religionslosen Schule verbunden. Wie oft kommt dazu noch, daß religionsfeindliche Lehrer und Bücher, schlechte Mitschüler den Glauben und die Sitten untergraben! Und die Kirche ist in solchen Fällen völlig wehrlos. Tatsächlich sind auch die religionslosen Schulen Herde des Unglaubens und der Unsittlichkeit, wie das Beispiel Frankreichs und der Vereinigten Staaten Nordamerikas sattsam beweist[1].

Das von den religionslosen Schulen Gesagte gilt in gleicher Weise, ja vielleicht in noch höherem Grade von den sogenannten *Kommunalschulen mit einem gemeinsamen Religions- oder Weltanschauungsunterricht* für Kinder aller Bekenntnisse. Wie kann ein solcher „verdünnter" Religionsunterricht, der nur das berührt, was Katholiken, Protestanten, Juden und vielleicht auch Mohamedanern und Freidenkern gemeinsam ist, dem katholischen Kinde eine rechte Idee von seiner Religion geben und ihm Liebe und Anhänglichkeit zu ihr einflößen? Derselbe hat notwendig völlige Gleichgültigkeit gegen jede Religion zur Folge.

b) Auch die *Simultanschulen*, in denen Schüler verschiedener Bekenntnisse gemeinsam unterrichtet werden und nur im Religionsunterricht eine Trennung nach Bekenntnissen stattfindet, sind nach dem

[1] Für diese Behauptung genüge es, auf das schwerwiegende Zeugnis der 60 Bischöfe des Baltimorer Konzils vom Jahre 1868 hinzuweisen, welche sich über die religionslosen Staatsschulen der Vereinigten Staaten also ausdrücken: „Lange Erfahrung hat mehr als genugsam bewiesen, wie groß die Übel, wie unvermeidlich die Gefahren sind, welche der katholischen Jugend aus dem Besuche der Staatsschulen hierzulande erwachsen. Denn kraft des in denselben herrschenden Systems (der Religionslosigkeit) ist es nicht anders möglich, als daß die katholische Jugend in große Gefahr sowohl für Glauben als Sitten gerät. Und aus keiner andern Ursache scheinen die übergroßen Fortschritte hervorzugehen, welche die Pest des Indifferentismus hierzulande gemacht und noch täglich macht, sowie jene Sittenverderbnis, durch welche wir nicht ohne Tränen bei uns sogar das zarteste Alter bereits angesteckt und verderbt sehen. Denn der tägliche Umgang mit solchen, welche eine falsche oder gar keine Religion haben, das tägliche Lesen und Betrachten von Schriftstellern, welche unsere heiligste Religion, deren Einrichtungen und sogar die Heiligen des Himmels angreifen, bemäkeln und mit Kot bewerfen, vernichtet allmählich die Lebenskraft der wahren Religion in den Herzen der katholischen Knaben. Die Mitschüler endlich, mit denen sie zusammenleben, sind meist derart, daß durch ihren Charakter, ihr Beispiel, ihre freche Rede- und Handlungsweise unsere Jünglinge, wenn diese zu Hause auch noch so gut erzogen sind, durch den Verkehr und vertrauten Umgang jegliche Scham und Frömmigkeit verlieren, wie Wachs, welches man ans Feuer bringt, sofort verzehrt wird und vergeht."

Urteile der Kirche schädlich und verderblich[1]. Vor allem schon deshalb, weil sie der Aufsicht und Leitung der Kirche entzogen sind, da diese nur das Recht behält, ein paar Stunden wöchentlich Religionsunterricht zu erteilen, auf die Anstellung der Lehrer, die Wahl der Lehrbücher usw. aber keinen Einfluß mehr hat. Die Religion wird ferner zu einem Fache wie alle übrigen Fächern, sie hört auf, Grundlage und Mittelpunkt der ganzen Erziehung zu sein. Die Folge ist, daß sie keine triebkräftigen Wurzeln im Herzen der Kinder schlägt[2]. Dieses ist nur möglich, wenn die ganze Schule vom religiösen Geiste durchweht und getragen wird.

Es ist auch ein Irrtum, zu glauben, man könne beim Unterricht in den profanen Fächern die religiösen Überzeugungen der Kinder in gleicher Weise schonen. Wie kann ein protestantischer Lehrer — auch wenn er es aufrichtig wollte — in einer gemischten Schule die Geschichte der Kirche, z. B. des Papsttums oder der Reformation, so den katholischen Kindern vortragen, daß diese in ihrem Glauben nicht verletzt oder verwirrt werden? Und wenn nun gar noch jüdische Kinder vorhanden sind? Auch der Einfluß des Lehrers, das Beispiel und der Umgang mit Mitschülern anderer Bekenntnisse vermindern die Anhänglichkeit an die eigene Religion und bahnen dem Indifferentismus den Weg, wie die Erfahrung zur Genüge lehrt[3].

5. Steht schon Privaten innerhalb der früher (S. 607) bezeichneten Grenzen das Recht zu, Schulen zu gründen, so gilt dasselbe in noch höherem Maße von der Kirche. Die Schulen sind eines der wichtigsten Mittel zur Förderung der Religion sowohl auf dem Gebiete der Wissenschaft als auf dem der Erziehung. Deshalb hat die Kirche ein natür-

[1] Ecclesia semper scholas, quas appellant mixtas vel neutras, aperte damnavit. Leo XIII., Schreiben an die franz. Bischöfe vom 8. Febr. 1884.

[2] Daß die Schule notwendig konfessionell sein muß, haben wir eingehender begründet in der Schrift: „Kirche und Volksschule mit besonderer Berücksichtigung Preußens", S. 47 ff.

[3] In einem Erlaß des Ministeriums Altenstein vom 27. April 1822 heißt es: „Die Erfahrung hat gelehrt, daß in Simultanschulen das Hauptelement der Erziehung, die Religion, nicht gehörig gepflegt wird, und es liegt in der Natur der Sache, daß dieses nicht geschehen kann. Die Absicht, durch solche Schulen größere Verträglichkeit unter den verschiedenen Glaubensgenossen zu befördern, wird auch selten oder niemals erreicht. Vielmehr artet jede Spannung, die unter den Lehrern verschiedener Konfessionen oder zwischen diesen und den Eltern der Schuljugend ausbricht, gar zu leicht in einen Religionszwist aus, der nicht selten eine ganze Gemeinde dahinreißt, anderer Übel, die mit Simultanschulen verbunden sind, nicht zu gedenken. Des Königs Majestät haben dieser Ansicht des Ministeriums in der Kabinettsordre d. d. Oktober pr. ausdrücklich beizustimmen geruht." Ähnlich behaupten die Motive zu dem preußischen Volksschulgesetzentwurf von 1891: „Die Annahme, daß die gemeinsame Unterbringung und Erziehung der Kinder in der Schule den konfessionellen Frieden besonders nähre und stärke, hat sich nicht bewahrheitet."

liches Recht auf die Errichtung von Schulen der verschiedensten Art, von der Volksschule angefangen bis hinauf zur Hochschule. Das folgt aus ihrem Charakter als einer vollkommenen selbständigen Gesellschaft[1]. Außerdem hat sie auch ein historisches, wohlerworbenes Recht auf das Schulwesen, da sie zuerst die Schulen gegründet und ohne Widerspruch fast ein Jahrtausend allein geleitet hat. Eine Beschränkung der Unterrichtsfreiheit (Schulmonopol) gegenüber der Kirche ist also die Verletzung eines natürlichen und positiven Rechts.

6. Im Anschluß an die bisherigen Ausführungen beantwortet sich leicht die Frage, was von der Unterrichtsfreiheit zu halten sei. Soweit die Unterrichtsfreiheit bloß dem staatlichen Schulmonopol entgegengestellt wird, ist sie ohne Zweifel ein natürliches Recht, das von den Eltern und der Kirche mit aller Entschiedenheit gefordert werden muß.

Absolut betrachtet ist jedoch die Unterrichtsfreiheit nur unter bestimmten Einschränkungen und Voraussetzungen erstrebenswert. Offenbare und schädliche Irrtümer dürfen nicht öffentlich gelehrt werden. Sind einmal tatsächlich verschiedene Religionen in einem Lande vorhanden und geduldet oder gar durch die Verfassung anerkannt, so ist der praktisch einzig durchführbare modus vivendi der, daß der Staat die Errichtung von Schulen den verschiedenen Bekenntnissen freigibt und sich darauf beschränkt, die öffentliche Verbreitung solcher Lehren zu verhindern, welche die Grundlagen der Gesellschaft angreifen und ein friedliches Zusammenleben unmöglich machen. Die Kirche hat jedenfalls das Recht, eine solche Unterrichtsfreiheit als das geringere Übel zu fordern, wenn sie zwischen einer derartigen Freiheit und der allseitigen staatlichen Bevormundung wählen muß. Noch mehr muß sie dieselbe fordern, wenn der Staat die katholischen Kinder zwingt, religionslose Staatsschulen zu besuchen.

### Achter Artikel.

### Preßfreiheit.

Die Presse ist heute eine unwiderstehliche Großmacht geworden; sie ist nicht bloß der Spiegel der öffentlichen Meinung, sie beherrscht und lenkt dieselbe nach ihrem Willen. Ihr Einfluß auf die sittlichen, religiösen und politischen Anschauungen ist ein nahezu unberechenbarer. Wie viele gibt es, die ihre ganze religiöse und politische Weisheit aus der Tagespresse schöpfen! Angesichts dieses tiefgreifenden Einflusses der Presse auf

[1] Die Kirche hat auch immer dieses Recht für sich in Anspruch genommen. Das neue kirchl. Gesetzbuch sagt im Kanon 1375: „Die Kirche hat das Recht, Schulen jeder Art (cuiusvis disciplinae), nicht nur Volksschulen, sondern auch Mittel- und Hochschulen zu errichten."

das öffentliche Wohl kann die Staatsgewalt ihr nicht gleichgültig gegenüberstehen.

Preßfreiheit läßt eine dreifache Auffassung zu.

1. Die Anarchisten verstehen darunter die völlig schrankenlose Freiheit, alles durch den Druck zu veröffentlichen, ohne daß jemand dafür zur Rechenschaft gezogen werden dürfte. Das ist keine Freiheit, sondern Zügellosigkeit. Sie macht ein geordnetes, friedliches Zusammenleben unmöglich, indem sie allen verleumderischen und ehrenrührigen Angriffen auf den Nebenmenschen Straflosigkeit zusichert.

2. Viele Anhänger des älteren Liberalismus und der Sozialdemokratie verstehen unter Preßfreiheit erstens die Freiheit, ohne vorhergehende Zensur alles zu drucken, und zweitens die Straflosigkeit in bezug auf alles Gedruckte, soweit durch dasselbe nicht bestimmte Personen ungerecht verletzt oder beleidigt werden. Die einzige Schranke der Preßfreiheit in diesem zweiten Sinn ist die persönliche Rechtssicherheit und Freiheit eines jeden, und auch in dieser Beziehung darf niemand verhindert werden, alles zu drucken, was er will, nur kann man ihn nachher für jede persönliche Verletzung gerichtlich belangen. Wir sagen: für jede persönliche Verletzung. Denn Angriffe auf die Religion und kirchliche Körperschaften, die guten Sitten, die sozialen Verhältnisse sind frei und straflos.

Die Preßfreiheit in diesem Sinne ist eine notwendige Folgerung aus der Theorie vom reinen Rechtsstaat, wie sie von Kant, Wilh. v. Humboldt und anderen gelehrt wurde. Eine Staatsgewalt, die straflos alle Angriffe auf Religion, Sittlichkeit, die Grundlagen der staatlichen Ordnung, wie Ehe, Familie, Rechtmäßigkeit der Autorität und des Eigentums, durchgehen läßt, vernachlässigt in gröblicher Weise ihre Pflicht. Wir verweisen auf das, was wir gegen den reinen Rechtsstaat (S. 521) und über das Verhältnis des Staates zur Religion und Sittlichkeit (S. 574 ff.) gesagt haben.

3. Die dritte Auffassung der Preßfreiheit verlangt volle Freiheit, alles drucken zu dürfen, ohne durch vorbeugende Maßregeln, besonders durch die Zensur, daran behindert zu sein. Die Preßfreiheit in diesem Sinne bedeutet also nicht Straflosigkeit für alles durch den Druck Veröffentlichte. Sie schließt die strafrechtliche Verantwortlichkeit für die Preßerzeugnisse nicht aus, und zwar gleichviel, ob die Vergehen sich gegen Privatpersonen oder gegen die Religion und die sonstigen Grundlagen des Staates richten: wohl aber widerspricht ihr jede vorbeugende Maßregel[1].

[1] In diesem Sinne sagte der Art. 4 der Deutschen Grundrechte: „Die Preßfreiheit darf unter keinen Umständen und in keiner Weise durch vorbeugende Maßregeln, namentlich Zensur, Konzessionen, Sicherheitsbestellungen, Staatsauflagen,

Soweit die staatliche Präventivzensur in Betracht kommt, kann man zugeben, daß sie sich heute überlebt hat und in unsere konstitutionellen oder demokratischen Staaten nicht hineinpaßt. Die Preßzensur gäbe der am Ruder befindlichen Partei das Mittel an die Hand, die gegnerische Presse mundtot zu machen und die öffentliche Meinung in ihrem Sinne zu fälschen. Den Minderheiten wäre fast das einzige Mittel der Selbsthilfe entzogen. Die Tätigkeit der Volksvertretungen verträgt sich auch kaum mit der Zensur. Es muß doch den Abgeordneten freistehen, ihre Ansichten im Parlament und auch außerhalb desselben — innerhalb der allgemeinen gesetzlichen Schranken — zu äußern, und ebenso muß es den Blättern gestattet sein, diese Meinungsäußerungen ohne vorherige Zensur wiederzugeben und in sachlicher Weise zu besprechen. Es muß dem Volke freistehen, sich mit Eingaben an das Parlament oder an die Regierung zu wenden. Und da heute die parlamentarische Tätigkeit in alle Gebiete hineingreift, so ergibt sich daraus fast notwendig die Unzuträglichkeit der staatlichen Zensur.

Heißt aber die Abschaffung der Zensur nicht der Zügellosigkeit der Presse Tür und Tor öffnen? Keineswegs. Man kann und soll vor allem gesetzlich der Presse durch Strafgesetze die gebührenden Schranken ziehen. Ungerechte oder schädliche Angriffe auf Religion und Sittlichkeit, auf die öffentliche Ordnung, die Grundlagen der Gesellschaft, böswillige Verletzungen der Nebenmenschen in ihrem guten Ruf u. dgl. sollen streng unter Strafe gestellt werden.

Sodann kann man auch ohne Zensur gewisse vorbeugende Maßregeln gegen den Mißbrauch der Presse treffen. Tatsächlich bestehen in den meisten Staaten trotz der prinzipiellen Anerkennung der Preßfreiheit dergleichen Maßregeln. Für Lichtbilder und Schaustellungen ist eine Zensur ganz am Platze. Der Hausierhandel mit Druckschriften und Bildwerken bedarf in vielen Ländern der obrigkeitlichen Genehmigung. Eine andere vorbeugende Maßregel ist die vorläufige Beschlagnahme gewisser Preßerzeugnisse, bis das Gericht entschieden hat. Natürlich müssen die Fälle, in denen eine solche Beschlagnahme stattfinden darf, gesetzlich möglichst klar bestimmt sein, damit nicht die Polizeiwillkür ihr Unwesen treiben könne. Eine solche Beschlagnahme ist wenigstens dann am Platze, wenn die Verbreitung der Druckschrift voraussichtlich einen schwer oder gar nicht wieder gutzumachenden Schaden für Sittlichkeit und Religion

Beschränkung der Druckereien oder des Buchhandels, Postverbote oder andere Hemmungen des freien Verkehrs, beschränkt, suspendiert oder aufgehoben werden." Auch die neue Reichsverfassung vom 11. August 1919 erklärt im Artikel 118 die Zensur — abgesehen von Lichtspielen — für unzulässig. Doch gestattet sie gesetzliche Maßnahmen zur Bekämpfung der Schund- und Schmutzliteratur und zum Schutz der Jugend bei öffentlichen Schaustellungen und Darbietungen.

oder öffentliche Sicherheit zur Folge hätte. Durch derartige vorbeugende Maßregeln lassen sich im Bunde mit der Strafgesetzgebung die Mißbräuche der Presse ohne staatliche Zensur genügend verhindern.

Die Kirche behält sich noch heute in bezug auf theologische Werke die Zensur vor. Der Staat hat keinen Auftrag zu lehren, wohl aber die Kirche. Sie ist die von Gott gesetzte unfehlbare Lehrerin und Hüterin der geoffenbarten Wahrheit. Ihr steht deshalb das Urteil darüber zu, ob die in einem Werke vorgetragenen Lehren der Offenbarung entsprechen oder nicht. Sie tut auch sehr weise daran, an der Zensur festzuhalten, um die Verbreitung grober und verderblicher religiöser Irrtümer wirksamer zu verhindern[1]. Hier tritt der Fall ein, für den wir oben die vorläufige polizeiliche Beschlagnahme gewisser Druckschriften gestatteten. In sehr vielen Fällen würde durch Verbreitung religiöser Irrtümer ein schwer oder gar nicht mehr gutzumachender Schaden erfolgen. Es ist leicht, in religiösen Fragen Irrlehren zu verbreiten und unter die Massen zu werfen, dagegen oft sehr schwer, dieselben allgemein verständlich und gründlich zu widerlegen. Der Irrtum läßt sich in einem Satze, in einem Schlagwort aussprechen; zu seiner Klarstellung gehören oft lange und schwierige Ausführungen. Will deshalb die Kirche wirksam dem Irrtum entgegentreten, so muß sie an der Zensur der Werke religiösen Inhaltes festhalten, um so mehr da sie nicht über solche Strafmittel verfügt wie der Staat.

Es liegt bei der Kirche keine Gefahr vor, daß die Zensur von einer Partei mißbraucht werde. Man braucht auch nicht zu fürchten, daß der Wissenschaft die nötige Freiheit abgeschnitten werde. Wo es sich um strittige Fragen handelt, gewährt die Kirche den allergrößten Spielraum. Daß aber Irrtümer nicht vorgetragen werden dürfen, ist kein Schaden für die Wissenschaft. Übrigens ist ja möglich, daß die untergeordneten Organe der Kirche in Handhabung der Zensur auch einmal einen Mißgriff begehen. Alles Menschliche ist unvollkommen. Aber dieser Schaden ist gering im Vergleich zu dem Nachteil, der entstände, wenn jeder in religiösen Fragen alles Beliebige durch den Druck veröffentlichen dürfte.

## Neunter Artikel.

### Der Staat und das wirtschaftliche Leben. (Die soziale Frage.)

Die unentbehrliche Grundlage der Gesellschaft und die Vorbedingung zum Fortschritt in Bildung und Kultur ist eine genügende Fülle materieller Bedarfsgüter. Wenn irgendwo, so muß die Staatsgewalt auf

[1] Ausführlicheres über das kirchliche Bücherverbot findet der Leser in unserer Schrift „Katholik und katholische Kirche", S. 228 ff.

diesem Gebiete ihre Tätigkeit entfalten. Die Auffassung des Verhältnisses der Staatsgewalt zum Wirtschaftsleben gibt auch den Ausschlag für die Stellung der Parteien zu der heute so brennenden *sozialen Frage*. Wir können zwar hier keine erschöpfende Darstellung dieser Frage geben, wollen aber doch die wesentlichsten Gesichtspunkte zusammenstellen, auf die es bei ihrer Beantwortung ankommt.

Die Moralphilosophie ist in hervorragender Weise berechtigt, bei der Lösung der sozialen Frage mitzusprechen. Sobald man irgendeines der vielen wirtschaftlichen oder rechtlichen Probleme, welche die soziale Frage ausmachen, gründlich erörtert, mag es sich um die Bauern-, Handwerker- oder Arbeiterfrage, um Eigentums- und Steuerrecht, um Zins und Wucher, Sozialismus und Liberalismus handeln, immer kommt man schließlich auf die Grundlagen des ganzen Gesellschaftslebens, deren wissenschaftliche Lösung der Moralphilosophie obliegt.

## § 1. *Was ist die soziale Frage?*

1. Eine tiefgehende Unzufriedenheit, ein fieberhaftes Unbehagen hat sich der weitesten Kreise der Kulturvölker bemächtigt, bei denen die moderne Industrie zur Blüte gelangt ist. In breiten Schichten dieser Völker herrscht die Überzeugung, daß die dermaligen wirtschaftlichen Zustände unhaltbar sind und weder der Gerechtigkeit noch dem Gesamtwohl entsprechen.

Unstreitig haben Industrie und Handel seit der Erfindung der Dampf- und Elektrisiermaschinen und deren Verwertung auf ökonomischem Gebiete einen Aufschwung genommen, den noch vor einem Jahrhundert auch die kühnste Phantasie sich kaum hätte träumen lassen. Infolge davon sind auch den weitesten Kreisen der Gesellschaft Genüsse zugänglich gemacht worden, die früher unbekannt oder das Vorrecht der Reichsten und Vornehmsten waren. Trotz alledem herrscht in den unteren und mittleren Klassen, namentlich in den Kreisen der industriellen Lohnarbeiter, große Unzufriedenheit, die ernstliche Besorgnisse für die Zukunft der Gesellschaft erweckt. Der Grund dieser Erscheinung kann wohl nicht der sein, daß heute die Lebensführung der Arbeiter allgemein schlechter ist als früher (S. 177).

Woher also die weitverbreitete, dauernde Unzufriedenheit? Die erste und vornehmste Quelle derselben dürfte wohl die Überzeugung sein, die sich in den unteren und mittleren Klassen festgesetzt hat, daß die *Verteilung der Produkte nicht gleichen Schritt gehalten hat mit der Produktion*, oder daß die Verteilung der Produkte eine *zu ungleiche* und mindestens unbillige sei.

In Preußen betrug die Zahl der Einkommensteuerfreien (mit einem nicht über 900 Mark betragenden Einkommen) samt ihren Angehörigen[1]

| im Jahre | Personen | Prozentsatz zur gesamten ortsanwesenden Bevölkerung |
|---|---|---|
| 1892 | 20 945 227 | 70,06 |
| 1895 | 21 165 032 | 68,69 |
| 1907 | 18 842 470 | 50,30 |
| 1908 | 17 957 848 | 47,20 |
| 1912 | 16 004 537 | 39,80. |

Noch im Jahre 1912 lebte also mehr als ein Drittel der Bevölkerung in ziemlich ärmlichen Verhältnissen. Im Jahre 1914 besaßen in Preußen 9789 Zensiten der obersten Klassen ein Vermögen von 25,7 Milliarden, also ungefähr ein Viertel vom gesamten nachgewiesenen privaten Volksvermögen. Kein Wunder, daß der Glaube sehr verbreitet ist, *im Vergleich zum Kapital komme bei der Verteilung der Produkte die redliche Arbeit zu kurz*. Die modernen technischen Erfindungen haben dem Kapitalbesitz, namentlich dem Geld, ein mächtiges Übergewicht über persönliches Können und Wollen verliehen. Wer einmal ein größeres Kapital besitzt, dem ist der Weg zu immer größerem Reichtum verhältnismäßig leicht gemacht, besonders wenn er in der Wahl der Mittel nicht allzu ängstlich ist, während die kleinen Leute mit Mühe um ihr Dasein ringen und sehr häufig von vornherein auf ein Emporkommen in der Gesellschaft verzichten müssen. Hierzu kam dann noch die Meinung, welcher Marx viele Anhänger gewonnen hat, der Arbeiter sei der eigentliche und einzige Produzent aller Werte; gerade er aber gehe bei der Verteilung fast leer aus.

Eine weitere Quelle der Unzufriedenheit ist der Umstand, daß sich sehr viele selbständige Existenzen in ihrer *Selbständigkeit und Unabhängigkeit bedroht* sehen. Niemand verzichtet gern auf seine Unabhängigkeit, selbst wenn sein Einkommen dadurch nicht verringert wird. Die Maschine droht aber die kleinen selbständigen Gewerbe zu verdrängen. Der Mensch kann sich mit der Maschine in bezug auf Größe, Dauer und Regelmäßigkeit der Kraftleistung nicht messen, und in jenen Gewerben, wo es gelingt, die menschliche Arbeit durch die Maschine zu ersetzen, behält die letztere die Oberhand. Es ist nun allerdings nicht zu befürchten, daß auf allen Gebieten die Großbetriebe schließlich alle Kleinbetriebe „aufsaugen" (vgl. S. 170 ff.). Aber daß auf manchen Gebieten der Industrie eine gewisse zentralistische Tendenz vorhanden ist, läßt sich kaum leugnen, und die weitverbreitete Überzeugung vom Dasein dieser Tendenz genügt, um die kleinen selbständigen Gewerbsleute zu beunruhigen.

[1] Vgl. Statistisches Jahrbuch für den preußischen Staat, Berlin 1909, 232; 1912, 547; *Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie, II (1920), 382 f.

In den Kreisen der gewerblichen Lohnarbeiter wird die Unzufriedenheit besonders genährt durch das Gefühl der Unsicherheit der eigenen Existenz. Mag sich auch die Lage des Arbeiters nicht verschlimmert, sondern eher verbessert haben, so hatte er doch früher eine gesichertere Stellung und infolge davon auch das Gefühl der Sicherheit seines Daseins. Anders dagegen heute. Der Weltmarkt, für den die moderne Industrie auf Lager arbeitet, unterliegt zahlreichen Schwankungen, die sich nicht voraussehen lassen und die das Dasein des Arbeiters oft in Frage stellen. Tritt nämlich infolge von Überproduktion Geschäftsstockung ein, so wird der Arbeiter entlassen oder muß sich Lohnabzüge gefallen lassen, so daß er mit seiner Familie vielleicht in sehr bedrängte Lage gerät. Er mag anderswo Arbeit suchen, aber nicht immer ist sie zu finden. Und dann: ist nicht der Umstand, daß er so oft gezwungen ist, eine neue Heimt zu suchen und dort um Arbeit anzusprechen, geeignet, ihn zu erbittern, indem er ihm beständig zum Bewußtsein bringt, daß er ein heimatloser Proletarier und auf fremde Gnade angewiesen ist?

Zu diesen volkswirtschaftlichen Quellen der Unzufriedenheit kommen dann noch andere, die mehr auf dem ideellen Gebiete liegen. Dazu gehört vor allem die der Familie drohende Auflösung. Mit der weitgehenden Beseitigung des kleinen handwerksmäßigen Betriebes, der vielfach in der Familie oder im engen Anschluß an sie sich vollzog, hat auch das Familienleben schwere Nachteile erlitten. Der Vater ist vielfach den ganzen Tag vom Hause abwesend und in einem Großbetriebe tätig. Und da sein Erwerb für die Familie meist nicht ausreicht und von einem Erwerb in der Familie heute kaum noch die Rede sein kann, ist auch die Frau vielfach genötigt außer dem Hause dem Erwerbe nachzugehen. Die schweren Nachteile, die sich für das ganze Hauswesen und besonders für die Erziehung der Kinder daraus ergeben, liegen auf der Hand. — Hierzu kommen weiterhin die verkehrten Ideen von Freiheit und Gleichheit, die der Liberalismus in Umlauf gesetzt und deren folgerichtige Durchführung jede Über- und Unterordnung unmöglich macht; ferner die erhöhte Bildung der Arbeiter, welche sie ihre unbefriedigende Lage besser erkennen und viel lebhafter fühlen läßt; die mit dem Schwinden des religiösen Glaubens zunehmende Selbstsucht und Genußsucht bei Hohen und Niedern, die nur Irdisches im Sinne hat und sich rücksichtslos über fremde Rechte und Interessen hinwegsetzt; endlich der unsinnige Luxus, den die schnell emporgekommenen Reichen im Angesicht der in Dürftigkeit lebenden Arbeiter offen zur Schau tragen. Auch die Verhetzung der Arbeiter durch Apostel des Umsturzes hat die Unzufriedenheit mächtig geschürt und unerfüllbare Hoffnungen in den Arbeiterkreisen erweckt.

Schließlich darf man unter den Ursachen der sozialen Frage von heute

eine gewisse Logik der Geschichte nicht übersehen. In der französischen Revolution war das Bürgertum mit dem Feldruf: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit! zu Macht und Ansehen gelangt. Bei der allgemeinen freien Konkurrenz kamen die kleinen Leute, die nun isoliert dastanden, zu kurz. Ihnen hatte die Freiheit und Gleichheit nichts gebracht als die Freiheit und Gleichheit des harten Kampfes ums Dasein gegenüber der Übermacht des Kapitals. Was wunder, daß sich bald der vierte Stand bildete und nicht bloß die politische, sondern auch die wirtschaftliche Emanzipation auf seine Fahne schrieb?

So stehen die verschiedenen Volksklassen einander wie feindliche Heerlager haßerfüllt gegenüber. Die Proletarier aller Länder drohen mit dem Umsturz der ganzen bestehenden Ordnung. In Rußland haben die Bolschewiki die bestehende Ordnung schon umgestoßen und ein wüstes Chaos geschaffen. Wenn es anderwärts noch nicht so weit gediehen ist, so kommt das nicht daher, weil es den Umsturzparteien am Willen, sondern weil es ihnen an Macht fehlt und sie unter sich gespalten sind. Aber sie haben ihr Ziel unentwegt im Auge und warten nur auf günstige Zeit, um ihre Zukunftspläne durchzuführen.

Die soziale Frage ist nun das Problem: Wie läßt sich zwischen den entzweiten Parteien, besonders zwischen den Vertretern der Arbeit und des Kapitals, der Friede wiederherstellen und dauernd begründen? Oder mit andern Worten: Wie läßt sich eine Gesellschaftsordnung herbeiführen, die den vernünftigen Forderungen aller Parteien gerecht wird, soweit dies die Unvollkommenheit aller menschlichen Verhältnisse zuläßt? Die soziale Frage ist also nicht auf die Arbeiterfrage beschränkt. Sie umfaßt auch die Handwerkerfrage, die Agrarfrage, die Eigentumsfrage überhaupt, die Frage nach der Ordnung des Kreditwesens usw. Und obwohl es sich an erster Stelle um wirtschaftliche Probleme handelt, so spielt doch auch die religiöse Frage, die Frage der Erziehung usw. wesentlich mit hinein. Aus dem Gesagten ersieht man, daß die soziale Frage in einem gewissen Sinne eine Frage aller Zeiten ist, daß sie dagegen in ihrer heutigen Form ein Ergebnis der modernen gesellschaftlichen Entwicklung ist und sich keineswegs bloß auf künstliche Verhetzung zurückführen läßt. Es hat auch in der Vergangenheit große Übel gegeben, welche von ganzen Klassen als unerträglich empfunden wurden. Allein die Überzeugung von der Unhaltbarkeit der gegebenen Zustände war nie so verbreitet wie heute. Wieweit diese Überzeugung heute in alle Klassen gedrungen, zeigt die Tätigkeit der Gesetzgebungskörper aller Kulturländer und der Vertreter der Sozialwissenschaft an den Universitäten, die fast alle tiefgreifende Reformen verlangen. Die Reformbestrebungen früherer Zeiten richteten sich auch nie so sehr auf

die völlige Umgestaltung der Gesellschaft wie heute. Namentlich handelte es sich in der Vergangenheit nie so allgemein darum, ob man das gesamte Privateigentum an Produktionsgütern beseitigen und durch Vergesellschaftung derselben alle Produktions- und Austauschverhältnisse von Grund aus umgestalten solle. Heute handelt es sich um Sein oder Nichtsein der ganzen bestehenden Gesellschaftsordnung. Es ist eine soziale Frage im eminenten Sinne des Wortes.

## § 2. Stellung der Parteien zur sozialen Frage.

Da sich die soziale Frage um die Grundlage und den Bestand der ganzen heutigen Gesellschaftsordnung dreht, so kann keine Partei sorglos an ihr vorübergehen. Alle müssen Stellung zu ihr nehmen. Aber so dringend diese Frage eine Antwort fordert, so verschieden sind die Ansichten über ihre Lösung.

1. Der liberale Ökonomismus oder Individualismus (Manchestertum) will die soziale Frage allein durch freie Privattätigkeit und Selbsthilfe, besonders durch Vereine lösen. Der Staat soll allen den gleichen Rechtsschutz angedeihen lassen, das übrige der Privattätigkeit anheimgeben. Diese Auffassung war bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts allgemein herrschend[1]. Aufgekommen ist sie durch die Physiokraten, von denen schon oben (S. 519) die Rede war. Heute hat sie nur noch wenige Anhänger.

Auf der Grundlage dieser individualistischen Ansicht wollte Schulze-Delitzsch durch Gründung von Vorschußvereinen und Sparkassen, von Konsumvereinen und Produktivgenossenschaften usw. die soziale Frage lösen. Um diese Selbsthilfe wirksamer zu machen, hielt er es für notwendig, die Bildung unter den Arbeitern zu verbreiten. Gegen ihn wandte sich Lassalle mit vernichtendem Spott. Die beste Kritik dieser Bestrebungen hat die Erfahrung gegeben; sie haben nur sehr geringen Erfolg gehabt. Sie helfen gerade denen am wenigsten, welche der Hilfe am meisten bedürfen, nämlich den untersten Arbeiterschichten, die wenig oder nichts zu sparen haben. Mit bloßer Bildung läßt sich keine Suppe kochen.

2. Mit dem liberalen Individualismus in gewisser Verwandtschaft steht der anarchistische Individualismus oder Anarchismus, von dem schon (S. 137, 199 u. 478) die Rede war. Der Anarchismus ist der bis zu Ende gedachte liberale Individualismus. Dieser will die individuelle Freiheit mit Hilfe der Rechtspflege und Polizei verwirklichen. Der Anarchismus will auch diese Rechtspflege beseitigen. Trotzdem wollen auch die Anarchisten eine soziale Ordnung, aber

[1] Vgl. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, I, 252 ff.

diese soll sich von selbst herstellen auf Grund freier Verträge und des lebhaften Solidaritätsgefühls, das nach Beseitigung der heutigen Gesellschaftsordnung alle beseelen wird. Das ist ein kindlicher Optimismus. Wenn schon das liberale Prinzip des allgemeinen Geschehenlassens auf dem Boden des Rechtsschutzes sich als völlig unzureichend erweist, so gilt das noch viel mehr vom anarchistischen Prinzip, welches auch diesen Rechtsschutz noch beseitigt.

3. Den extremen Gegensatz zum Individualismus, wenigstens auf wirtschaftlichem Gebiete, bildet der Sozialismus, der die Quelle aller heutigen Übel in dem Privateigentum der Produktionsmittel erblickt und diese Güter in den Besitz der Gesamtheit überführen will. Die Produktion soll nach einheitlichem Plane durch und für die Gesellschaft vor sich gehen. Der Gesamtertrag kommt nach einem gerechten Maßstabe zur Verteilung. Die Sorge für Kinder, Greise und Kranke übernimmt die Gesamtheit. Dem Sozialismus liegt ein gesunder Gedanke zugrunde: die Solidarität der Menschen untereinander, und insofern er nur als Reaktion gegen den übertriebenen Individualismus aufgefaßt wird, hat er eine gewisse Berechtigung. Allein er übertreibt. Anstatt Glück und Freiheit würde er Sklaverei und Elend über die Menschheit heraufbeschwören (S. 201 ff.).

4. Von den eigentlichen Sozialisten zu unterscheiden sind die Agrarsozialisten oder Bodenreformer, welche das Privateigentum an Grund und Boden für die heutigen sozialen Übel verantwortlich machen und deshalb mit Belassung des übrigen Privateigentums den Boden „nationalisieren", verstaatlichen oder wenigstens die Grundrente für die Gesamtheit einziehen wollen. Der Agrarsozialismus geht von unhaltbaren Grundlagen aus und ist nur eine inkonsequente Halbheit, wie wir dargetan haben (S. 243 ff.).

5. Der Katheder- oder Staatssozialismus. Der Name Kathedersozialisten war ursprünglich nur ein Spottname für jene Sozialpolitiker (meistens Professoren), welche grundsätzlich mit dem allgemeinen Geschehenlassen auf wirtschaftlichem Gebiete brechen, auch auf diesem Gebiete die sittlichen Gebote zur Herrschaft bringen und durch staatliche Reformen den wirtschaftlich Schwächeren zu Hilfe kommen wollten. Der Name Kathedersozialisten ist heute nicht mehr gebräuchlich und hat dem Namen Staatssozialisten Platz gemacht; doch umfaßt dieser Name Männer von sehr verschiedener Richtung. Zu ihnen gehörten z. B. A. Schäffle und A. Wagner. Sie unterscheiden sich von den Sozialisten dadurch, daß sie nicht grundsätzlich die Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln verlangen, vielmehr die Entscheidung darüber, wieweit Gemeinbesitz und Gemeinwirtschaft eintreten solle, dem Ermessen der jeweiligen Staatslenker anheimstellen wollen.

Diese Auffassung hängt mit ihrer Ansicht vom Privateigentum zusammen. Sie anerkennen überhaupt kein Naturrecht und deshalb gilt ihnen das Privateigentumsrecht als eine Schöpfung des Staates (S. 280), und demzufolge hat auch der Kapitalbesitzer sozusagen den Charakter eines öffentlichen Funktionärs, der seinen Besitz im Auftrage der Gesamtheit verwaltet und für diese Funktion den Kapitalzins beanspruchen darf (S. 373).

Die gemäßigteren Staatssozialisten, wie G. Schmoller, L. Brentano u. a., wollen zwischen Liberalismus und Sozialismus die goldene Mitte einhalten, aber vergebens sucht man bei ihnen nach einem objektiven sichern Maßstab für die Abgrenzung der öffentlichen und privaten Tätigkeitssphäre. So groß auch das Verdienst dieser Männer um die soziale Frage ist, so stehen sie doch der Religion meistens gleichgültig gegenüber und glauben durch staatliche Maßregeln allein alle sozialen Übel beseitigen zu können. Das ist ein Irrtum. Eine Hauptquelle der heutigen Übel liegt auf dem sittlich-religiösen Gebiete. Die arbeiterfreundliche Richtung der Staatssozialisten hat übrigens in der letzten Zeit infolge der maßlosen Forderungen der Sozialisten eine merkliche Schwächung erfahren[1].

6. Die Evangelisch-Sozialen oder Christlich-Sozialen unterscheiden sich von den Staatssozialisten hauptsächlich durch ihre stärkere Betonung des „Evangelischen" oder „Christlichen". Sie stellen sich auf den Boden des christlichen Glaubens und der Liebe zu König und Vaterland, verwerfen die Sozialdemokratie als unpraktisch und unchristlich und erstreben durch eine friedliche Organisation der Arbeiter die Verringerung der Kluft zwischen arm und reich und die Herbeiführung einer größeren ökonomischen Sicherheit. Um die Bewegung in die weitesten Kreise zu tragen, wurde seit 1891 jährlich ein „Evangelisch-sozialer Kongreß" abgehalten. Auf diesen Versammlungen trat jedoch eine zu große Meinungsverschiedenheit zutage, als daß sie nachhaltige Wirkungen hätten erzielen können. Schon in der Frage der Beteiligung der Kirche an der Lösung der sozialen Frage gehen die Meinungen weit auseinander. Nach den einen soll sich die Kirche bloß mit Seelsorge befassen, nach andern dagegen soll sie sich energisch an der Sozialreform beteiligen.

Von den „Evangelisch-Sozialen" haben sich später abgezweigt die National-Sozialen unter Pastor Naumann, P. Göhre, Professor Sohm u. a. Was diese Partei von den „Evangelisch-Sozialen" trennte, war: „der Drang auf kraftvollere politische Betätigung ihrer Anschauungen, eine unbedingte starke Neigung für den Emanzipationskampf

[1] Vgl. hierüber den bezeichnenden Artikel von H. Herkner in der Zeitschrift „Der Arbeitgeber", 1923, S. 34 ff.

des ‚vierten Standes' und ein starker Gegensatz gegen den Konservatismus des preußischen Ostens." Die National-Sozialen „wollen eine Vergrößerung des Anteils, den die Arbeit in ihren verschiedenen Arten und Formen in Stadt und Land, unter Männern und Frauen an dem Gesamtertrage der deutschen Volkswirtschaft hat, und erwarten dieselbe nicht von den Utopien und Dogmen eines revolutionär-marxistischen Kommunismus, sondern von fortgesetzter politischer, gewerkschaftlicher und genossenschaftlicher Arbeit auf Grund der vorhandenen Verhältnisse, deren geschichtliche Umgestaltung wir zugunsten der Arbeit beeinflussen wollen". Diese Ziele sind zu vag. Die Absicht der „National-Sozialen", dem Sozialismus das Wasser abzugraben, war gewiß gut, aber Christentum und Sozialismus sind nun einmal unversöhnliche Gegensätze. Göhre ist schließlich Sozialdemokrat geworden.

7. Die katholisch-soziale Reformpartei. Als Gründer und Bahnbrecher der katholischen Sozialpolitik in Deutschland gilt Freiherr W. E. v. Ketteler, Bischof von Mainz, der in verschiedenen Schriften und Vorträgen, ganz besonders aber in seinem Buche „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) für längere Zeit die Grundlinien des katholisch-sozialen Programms gezeichnet hat. Die jährlichen Katholikenversammlungen befaßten sich seit den sechziger Jahren wiederholt mit der sozialen Frage und gaben manche Anregungen, vorzüglich in der Arbeiterfrage. Ganz besonders übernahm die Zentrumsfraktion die Führung der Katholiken in der sozialen Frage. Auch in anderen Ländern (Frankreich, Italien, Spanien usw.) haben sich hervorragende Katholiken eifrig um die Sozialpolitik bemüht. Leider gelang es ihnen nie, einen durchschlagenden Einfluß auf die öffentliche Gesetzgebung zu erlangen, weil es ihnen an einer einheitlichen geschlossenen Partei in den Parlamenten fehlte.

Ein einheitliches zielbewußtes Vorangehen der Katholiken aller Kulturländer — wenigstens in den Hauptpunkten — datiert aber erst seit der Enzyklika Leos XIII. über die Lage der Arbeiter, die mit Meisterhand die Grundlinien einer katholischen Sozialpolitik entwirft[1].

Wenn wir im folgenden die Grundzüge einer Sozialpolitik vom katholischen Standpunkt entwerfen, so wollen wir damit keineswegs be-

[1] Für Deutschland und Österreich beklagen wir in wirtschaftlicher Beziehung die Revolution von 1918 sehr. Die sozialpolitische Gesetzgebung, besonders der deutsche Arbeiterschutz, hatte schon große Erfolge erzielt und namentlich die Lage der Lohnarbeiter hatte sich bedeutend gehoben. Hätte sich eine ruhige Weiterentwicklung in derselben Richtung vollziehen können, so wären wir heute, soweit die wirtschaftliche Seite der sozialen Frage in Betracht kommt, wahrscheinlich weit fortgeschritten. Leider hat der Weltkrieg und die darauf folgende Revolution die Entwicklung unterbrochen und uns in ein ungesundes sozialpolitisches Geleise geworfen. Von den augenblicklichen trostlosen Zuständen in Deutschland müssen wir im folgenden absehen.

haupten, alle von uns dargelegten Ansichten seien allgemein angenommen; wir behaupten bloß, dieselben seien die naturgemäßen Folgerungen aus den von uns aufgestellten Grundsätzen. Sie schließen sich auch eng an die von Leo XIII. in seinen Rundschreiben dargelegten Gesichtspunkte an und werden, wie wir glauben, von der großen Mehrheit aller katholischen Sozialpolitiker geteilt.

## § 3. Grundlinien einer Sozialpolitik vom katholischen Standpunkt.

### I. Allgemeine Grundsätze.

1. Ausgangspunkt und Grundlage jeder gesunden Sozialpolitik bildet die Überzeugung, daß die Ordnung der menschlichen Gesellschaft nicht völlig dem Belieben der Menschen überlassen ist, sondern daß Gott selber durch Vernunft und Offenbarung den Zweck und die Grundzüge der Gesellschaft gezeichnet hat. Sowohl Kirche als Staat und Familie sind von Gott gewollte Anstalten und haben einen bestimmten ihnen von Gott zugewiesenen Wirkungskreis mit den dazu erforderlichen Rechten und Pflichten. Wir können nicht annehmen, Gott habe das Verhältnis dieser Anstalten zueinander dem Zufall oder der physischen Übermacht überlassen und so von vornherein den Samen der Zwietracht in die Gesellschaft gelegt. Seine Weisheit zwingt uns zur Annahme, daß es ein objektives, von ihm gewolltes Verhältnis gibt, in welchem diese Anstalten einträchtig und harmonisch zu den ihnen gesteckten Zielen zusammen arbeiten sollen. Dieses Verhältnis nimmt die katholische Sozialpolitik zum Ausgangspunkt, in der Überzeugung, daß nur auf dieser Grundlage die menschliche Gesellschaft wahrhaft glücklich werden kann. Zugleich lehnt sie von vornherein alle überspannten Forderungen ab, die nur auf Erweckung unerfüllbarer Hoffnungen zielen. Es ist den Menschen nicht verwehrt, mit Unterordnung unter ihr ewiges Ziel nach irdischem Glücke zu streben. Aber ein absolut idealer, paradiesischer Zustand wird sich nie erreichen lassen. Infolge der Erbsünde bringt uns die Erde Disteln und Dornen hervor, und auf dem Wege der Buße und Entsagung müssen wir den Himmel gewinnen. Die Erde ist nicht unsere bleibende Wohnstätte, sondern der Ort unserer Pilgerschaft, und weise hat Gott alles so eingerichtet, daß unser Herz hier auf Erden nie seine volle Befriedigung finden kann.

2. Von dieser Grundlage aus ergeben sich von selbst die leitenden Grundsätze der katholischen Sozialpolitik. Dieselbe verwirft mit aller Entschiedenheit den Sozialismus, der den völligen Umsturz der heutigen Gesellschaftsordnung bezweckt. Namentlich fordert sie die Er-

haltung der Unauflöslichkeit der Ehe (S. 423 ff.) und damit der ganzen Familie. Die Erziehung der Kinder ist an erster Stelle der Familie anvertraut und soll ihr gewahrt bleiben (S. 602). Sie fordert ferner die Erhaltung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und der Privatproduktion, deren Beseitigung notwendig eine allgemeine Sklaverei zur Folge hätte und den nötigen Antrieb zur Arbeit beseitigen würde (S. 289 ff.). Weiterhin verlangt sie den Unterschied der Stände, wie sehr sie auch den schroffen Gegensatz beklagt, in den heute die Volksklassen zueinander getreten sind. Die Forderung absoluter Gleichberechtigung auf politischem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiete steht in Widerspruch mit der menschlichen Natur und ist auf die Dauer undurchführbar (S. 184 ff.)[1].

3. Mit derselben Entschiedenheit, mit der die katholische Sozialpolitik den Sozialismus ablehnt, tritt sie auch dem liberalen Individualismus entgegen, der die Staatsgewalt auf den Rechtsschutz einschränken, alles übrige dem unbeschränkten Wettbewerb der Individuen, dem freien Spiel der wirtschaftlichen Kräfte überlassen will (S. 518 ff.). Der Staat soll nicht bloß das Recht schützen, sondern das Gesamtwohl positiv fördern, den wirtschaftlich Schwächeren tunlichst beistehen und überhaupt durch seine Tätigkeit die Übel beseitigen, an denen die Gesellschaft krankt.

4. Mit dem Staate müssen auch die übrigen gesellschaftlichen Faktoren zur Lösung der sozialen Frage zusammenwirken: die Reichen und Arbeitgeber sowohl als die Arbeiter und Handwerker, sowohl einzeln als in Genossenschaften und Verbänden vereint. Denn die freie Privattätigkeit wird immer das Erste und Unerläßlichste sein, wenn man die Gesellschaft reformieren will. Außerdem ist auch die Kirche berufen, an der Hebung der Gesellschaft mitzuhelfen[2]. Die tiefste Quelle der Übel, an denen

[1] Mit Recht sagt Leo XIII. (Rundschreiben Rerum novarum): „Vor allem ist (bei Lösung der sozialen Frage) von der einmal gegebenen unabänderlichen Ordnung der Dinge auszugehen, wonach in der bürgerlichen Gesellschaft eine Gleichmachung von hoch und niedrig, von arm und reich schlechthin nicht möglich ist. Es mögen die Sozialisten solche Träume zu verwirklichen suchen, aber man kämpft umsonst gegen die Naturordnung an. Es werden immerdar der Menschheit die größten und tiefgreifendsten Ungleichheiten aufgedrückt sein. Ungleich sind Anlagen, Fleiß, Gesundheit und Kräfte, und hiervon ist unzertrennlich die Ungleichheit in der Lebensstellung, im Besitze. Dieser Zustand ist aber ein sehr zweckmäßiger sowohl für den einzelnen als die Gesellschaft. Das gesellschaftliche Leben fordert eine Verschiedenheit von Kräften und eine Mannigfaltigkeit von Leistungen, und zu diesen verschiedenen Leistungen werden die Menschen hauptsächlich durch jene Ungleichheit in der Lebensstellung angetrieben."

[2] Kurz und treffend kennzeichneten den Standpunkt der deutschen Katholiken in der sozialen Frage die berufenen Sprecher derselben, die deutschen Bischöfe, in ihrem schönen Hirtenschreiben von Fulda (1. Okt. 1890): „Möge vor allem durch

die heutige Gesellschaft krankt, ist die zügellose Selbstsucht, welche der Geist der Diesseitigkeit notwendig entfesselt. Das menschliche Herz strebt mit allen Fasern nach voller Befriedigung. Ein großer Teil des heutigen Geschlechts hat aber den Gottesglauben und damit jede Jenseitshoffnung verloren. Kein Wunder, daß er sich mit Ungestüm auf die Güter und Genüsse dieser Welt stürzt. Die Habsucht, der Geist des Mammonismus und die zügellose Genußsucht entfesseln einen Krieg aller gegen alle, in dem man sich ohne Scheu über die Gebote der Moral hinwegsetzt. Bloße Staatsgesetze und Polizeimaßregeln können hier nicht helfen. Warum ist der stolze Bau des Deutschen Reiches nach dem Weltkrieg so jäh zusammengebrochen? Trotz aller musterhaften Organisation, trotz aller Machtentfaltung und Heeresdisziplin war es innerlich morsch geworden. Die religiösen und sittlichen Faktoren wurden allzusehr mißachtet. So kam überraschend plötzlich der Ruin. Hier kann nur die Kirche helfen. Man glaube doch nicht, mit einigen Gesetzesparagraphen ein glaubensloses, begehrliches, anmaßendes Geschlecht, das seinen Himmel auf Erden sucht, in Zucht, Ordnung und Zufriedenheit erhalten zu können. Ohne Christus und seine Kirche ist keine dauernde Besserung zu erwarten. Es gibt in keinem andern Namen Heil für die Welt.

### II. Besondere gesetzliche Maßregeln.

Weil wir hier die soziale Frage nur insoweit behandeln, als sie zur Lehre vom Staat in Beziehung steht, so werden wir im folgenden die Tätigkeit der Kirche auf sozialem Gebiete nicht näher berühren[1]. Auch

Gerechtigkeit und Wohlwollen dieses so notwendige Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche erstarken und alles, was die Eintracht stört, ferngehalten werden. Möge auch die einseitige Auffassung ein für allemal ausgeschlossen bleiben, es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder es solle der Staat allein ohne die Kirche die soziale Frage zu lösen suchen; und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe diese Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privattätigkeit, dem freien Spiel der Kräfte oder gar dem ‚Kampfe ums Dasein' zu überlassen."

[1] Für weitere Ausführungen vgl. unsern Artikel: „Soziale Frage" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2]. Vor allem aber sind die herrlichen Rundschreiben Leos XIII., besonders das über die Arbeiterfrage, zu berücksichtigen. Von andern Schriften seien noch erwähnt: Scheicher, Der Klerus und die soziale Frage[2] (1897); Alex Schäfer, Klerus und soziale Frage (1892); H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christl. Gesellschaftsordnung[2]; derſ., Die soziale Befähigung der Kirche[3] (1911); Fr. Walter, Sozialpolitik und Moral (1899); Biederlack, Die soziale Frage[8] (1913); Retzbach, Leitfaden für soziale Praxis (1920); Fr. X. Eberle, Katholische Wirtschaftsmoral, 1921. Selbstverständlich dürfen auch die größeren nationalökonomischen Werke von Devas-Kämpfe, Ratzinger, Hitze, Alb. M. Weiß (Soziale Frage und soziale Ordnung[3]) und besonders H. Pesch (Lehrbuch der Nationalökonomie) nicht übersehen werden.

von den Pflichten, welche die soziale Frage der freien Privattätigkeit auferlegt, wird nur gelegentlich die Rede sein.

Wenn wir sodann nur von wirtschaftlichen Maßregeln reden, so ist das nicht so zu verstehen, als ob wir glaubten, der Staat habe nur auf wirtschaftlichem Gebiete sich an der Lösung der sozialen Frage zu beteiligen. Er hat auch Pflichten in bezug auf Sittlichkeit, Religion und Bildungswesen. Allein die hierauf bezüglichen Aufgaben ergeben sich leicht aus dem, was wir über das Verhältnis des Staates zur Sittlichkeit (S. 572), zur Religion (S. 574 ff.) und zur Schule (S. 601) gesagt haben. Auch die Ausführungen über die gesetzliche Regelung des Erbrechtes (S. 344), über die Stellung des Staates zu den Arbeitseinstellungen (S. 381), zu den Aktiengesellschaften (S. 386) usw. dürfen nicht übersehen werden.

Die wichtigsten Teile der sozialen Frage für den Staat sind die Arbeiter-, die Handwerker- und die Bauernfrage.

I. Die Arbeiterfrage[1], d. h. die Frage, wie den gerechten Klagen der gewerblichen Lohnarbeiter, besonders in der Großindustrie (Bergwerken, Hütten, Fabriken), abzuhelfen und ein dauerndes Einvernehmen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern herzustellen sei, ist ohne Zweifel der brennendste Teil der sozialen Frage. Die Lösung derselben kann nicht darin gesucht werden, daß man auf die unleugbaren Vorteile der modernen Technik verzichtet und die patriarchalischen Zustände vergangener Zeiten wieder herbeiführt, sondern darin, daß man dem Arbeiter auf dem Boden der modernen Industrie ein menschenwürdiges Dasein verschafft. Auch der letzte Arbeiter muß ein anständiges Familienleben führen und den seiner Arbeit entsprechenden Anteil an den Gütern der modernen Kultur genießen können. Hierzu muß ihm die staatliche Gesetzgebung verhelfen. Die individualistischen Volkswirtschaftslehrer wehren sich gegen dieses staatliche Eingreifen. Das ganze Erwerbsleben soll nach ihnen durch Privatverträge geregelt werden. Die Staatsgewalt soll nur die Einhaltung dieser Verträge gewährleisten, alles übrige aber der Privattätigkeit überlassen.

Allein es ist erstens nicht richtig, daß jeder Vertrag völlig in das Belieben der Kontrahenten gestellt sei. Der Vertrag muß den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes, namentlich den Anforderungen der Gerechtigkeit entsprechen. Das gilt besonders vom Arbeitsvertrage. Die Arbeit ist allerdings insofern auch eine Ware, als sie einen in Geld abschätzbaren Wert hat und bis zu einem gewissen Grade dem Gesetz von Angebot und Nachfrage

[1] Vgl. Hitze, Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung (1904); Herkner, Die Arbeiterfrage[6] (1908); Meyer, Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Prinzipien[3]; Engel, Grundriß der Sozialreform, 152 ff.; Netzbach, Leitfaden für soziale Praxis, 1920, S. 39 f.; Biederlack, Die soziale Frage[9], 206 ff.; H. Pesch, Der richtige Weg zur Lösung der sozialen Frage (Soziale Arbeit in Deutschland; Festschrift zum 70. Geburtstage von Franz Hitze), 1921, S. 38 ff.

unterliegt. Aber sie ist nicht eine bloße Ware; sie hängt unzertrennlich mit der Person des Arbeiters zusammen. Und wie der Mensch überhaupt nicht Herr seiner selbst ist oder das Eigentumsrecht über seine Person, sein Leben, seine Glieder und Fähigkeiten besitzt, so hat er auch nicht das Eigentumsrecht an seiner Arbeitskraft, sondern bloß das Nutznießungsrecht, das einem vernünftigen Verwalter fremden Eigentums zusteht. Er darf also nicht beliebig sein Leben und seine Gesundheit der Gefahr aussetzen, am allerwenigsten, wenn er als Vater für eine Familie zu sorgen hat.

Sodann ist die Vertragsfreiheit von seiten des Arbeiters in sehr vielen Fällen nur eine scheinbare, keine wirkliche. Die Not zwingt viele, unter harten, ja manchmal ungerechten Bedingungen Verträge einzugehen, und in dieser Not kann und soll ihnen die Staatsgewalt zu Hilfe kommen. Wir durchgehen im folgenden die wichtigsten Maßregeln, durch die der Staat zur Lösung der Arbeiterfrage beitragen soll. Zu diesem Zwecke müssen wir uns zuerst die Lage vergegenwärtigen, in welcher die Arbeiter bis in das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts unter der Herrschaft des liberalen Ökonomismus sich befanden.

Schnöde Gewinnsucht ließ die Unternehmer in der Einrichtung der Fabriken, Hütten und Bergwerke oft alle Rücksichten auf das Wohl der Arbeiter übersehen. Möglichst viel aus dem Arbeiter herauszuschlagen, war das Losungswort, nach dem man vielfach praktisch handelte. Gerade hierdurch hat man den Sozialisten mächtig vorgearbeitet. Ihnen war es vorbehalten, zuerst auf die haarsträubenden Zustände der Arbeiterbevölkerung hinzuweisen. Die Schilderungen, welche Engels, Marx u. a. von dem Arbeiterelend, besonders in England, entwarfen, und zwar auf Grund zuverlässiger statistischer Untersuchungen, haben weiten Kreisen die Augen geöffnet. Während die reich gewordenen Kapitalisten dem unsinnigsten Luxus huldigten, hatten die Arbeiter bei schwerster Arbeit oft kaum das Nötigste zum Leben. Bis dahin hatte man nur von den großen Erfolgen der modernen Industrie geträumt, von den ungeahnten Vorteilen, welche sie der Menschheit gebracht. Die „Bildung" werde, so hoffte man, das Glück in die letzte Hütte hineintragen. Erst der von Haß und Erbitterung erfüllte Schrei aus der Tiefe öffnete vielen die Augen über die wahre Lage. Häufig mußten die Arbeiter (unter ihnen Kinder von 8—10 Jahren) 12—14 Stunden in schmutzigen, feuchten, mit Staub und schädlichen Stoffen geschwängerten Räumen arbeiten, so daß sie in wenigen Jahren dem Siechtum anheimfielen. Selbst die notwendige Nacht- und Sonntagsruhe wurde ihnen verkümmert, so daß sie in Wahrheit des Lebens nie froh werden konnten. Die sittlichen Zustände waren grauenvolle, der Lohn war oft unzureichend und wurde zuweilen noch durch willkürliche Strafen gekürzt. Durch Ausbezahlung in Naturalien (Truckſystem) suchte man außerdem die Arbeiter in völlige Abhängigkeit zu bringen. Auch die Behandlung der Arbeiter war eine rücksichtslose. Die lästigsten Fabrikordnungen wurden willkürlich erlassen und nach Laune verschärft, die Arbeiter bei der geringsten Widersetzlichkeit gemaßregelt oder entlassen. Bei Wahlen wurden sie als „Stimmvieh" benutzt, und wagte es ein Arbeiter, eine eigene Meinung zu haben, so wurde er fortgeschickt. Traf den Arbeiter

ein Unfall, was bei der Mangelhaftigkeit der Schutzvorrichtungen oft der Fall war, oder wurde er krank oder altersschwach, so wurde er einfach verabschiedet und mit den Seinigen dem Elend preisgegeben.

Es ist zwar heute die Lage der Arbeiter um vieles besser geworden, aber die meisten Reformen wurden den Industriellen nach schwerem Kampfe und mit Hilfe der staatlichen Gesetzgebung abgerungen. Nicht Gerechtigkeit und Nächstenliebe, sondern Angst vor der Sozialdemokratie hat viele Kapitalisten bewogen, ihren Widerstand gegen die gesetzlichen Reformen aufzugeben. Daneben hat es allerdings, was lobend anerkannt werden muß, auch manche Industrielle gegeben, die aus freien Stücken und christlichem Wohlwollen viel zum Wohl ihrer Arbeiter getan haben, aber sie bildeten die Minderzahl. Man begreift, daß solche Zustände eine tiefgehende Erbitterung erzeugen mußten, besonders da die fortschreitende Bildung den Arbeitern das Unwürdige ihrer Lage lebhafter zum Bewußtsein brachte. Es sammelte sich eine ungeheure Masse leichtentzündlichen Brennstoffes, in die man nur einen Funken zu werfen brauchte, um einen gewaltigen Brand zu entfachen.

1. Arbeiterschutz[1]. Die nötigen Reformen müssen vor allem den gesunden Arbeiter in seinen persönlichen Gütern schützen, und zwar zunächst a) in bezug auf Leben und Gesundheit. Mit Recht verpflichtet die deutsche Gewerbeordnung vom Jahre 1891 die Unternehmer, die Arbeitsräume, Betriebseinrichtungen, Maschinen usw. so zu regeln, daß die Arbeiter gegen Gefahren für Leben und Gesundheit so weit geschützt sind, als es die Natur des Betriebes gestattet. Insbesondere sollen sie für genügendes Licht, ausreichenden Luftraum und Luftwechsel, Beseitigung des entstehenden Staubes, der sich entwickelnden Dünste und Gase, der Abfälle usw. sorgen.

b) Auch für die Aufrechterhaltung der Sittlichkeit hat der Unternehmer zu sorgen. Nach der deutschen Gewerbeordnung soll bei der Arbeit nach Möglichkeit die Trennung der Geschlechter durchgeführt werden, nach Geschlechtern getrennte Ankleide- und Waschräume sollen vorhanden sein, die Bedürfnisanstalten müssen so eingerichtet sein, daß sie den Anforderungen der Gesundheit und des Anstandes entsprechen.

c) Jugendliche Arbeiter bedürfen noch eines besondern Schutzes. In Deutschland dürfen Kinder unter 14 Jahren nicht in Gewerbebetrieben, einschließlich des Handelsbetriebs beschäftigt werden, welche in der Regel mindestens zehn Arbeiter beschäftigen. Früher bezog sich der Arbeiterschutz

[1] Seit dem Kriege sind unter sozialistischem Einfluß eine Unsumme von Gesetzen und Verordnungen zugunsten der Arbeiter erlassen worden, die vielfach keinen rechten Zusammenhang untereinander haben. Diese Gesetze und Verordnungen finden sich zusammengestellt bei Walter Kaskel, Das neue Arbeitsrecht, Berlin 1920. Kaskel sagt, durch die vielen sich überstürzenden Gelegenheitsverordnungen, die vielfach in wenigen Wochen abgeändert, ergänzt, erläutert, wieder aufgehoben wurden, „ist allmählich ein rechtliches Chaos entstanden, das ein Nichtfachmann schlechterdings nicht mehr übersehen kann, und dessen Einzelheiten überhaupt niemand mehr beherrscht". Wir geben hier nur Andeutungen über das, was uns recht und billig erscheint und zum Teil schon in der deutschen Gewerbeordnung von 1891 und ihren späteren Ergänzungen verwirklicht war.

auf Fabriken, Bergwerke usw. Da der Begriff „Fabrik" sehr strittig ist und es in vielen Fällen schwer hält, die Fabriken von andern Betrieben abzugrenzen, hat man diesen Begriff fallen lassen und dafür den Ausdruck „Betriebe, welche in der Regel mindestens zehn Arbeiter beschäftigen", gewählt. Jungen Leuten von 14—18 Jahren ist die Nachtarbeit untersagt.

d) Mit Rücksicht auf Gesundheit, Sittlichkeit und Familienleben müssen für die Arbeiterinnen besondere Bestimmungen getroffen werden. Die deutsche Gewerbeordnung verbot ihnen mit Recht die Nachtarbeit in Großbetrieben, ebenso die Arbeit unter Tag (in Bergwerken). Die Arbeitszeit der Arbeiterinnen darf seit dem 1. Januar 1910 höchstens zehn Stunden mit einer ununterbrochenen Nachtruhe, welche in die Zeit von 8 Uhr abends bis 6 Uhr morgens fallen muß, betragen. An den Vorabenden von Sonn- und Festtagen darf ihre Arbeitszeit nur acht Stunden betragen und muß nachmittags um 5 Uhr schließen. — Wöchnerinnen dürfen vier Wochen nach ihrer Niederkunft überhaupt nicht und während der folgenden zwei Wochen nur beschäftigt werden, wenn das Zeugnis des Arztes dies für zulässig erklärt.

e) Die Forderung der Sonntagsruhe muß im Interesse der Arbeiter unbedingt erhoben werden. Schon die Gesundheit fordert diese Ruhe. Wie die Erfahrung längst bewiesen hat, ist nach sechs Tagen redlicher Arbeit ein voller Ruhetag ein dringendes Bedürfnis für den Arbeiter, der nicht allzu früh seine Kräfte aufreiben will. Auch für das geistige Leben ist ein solcher Ruhetag notwendig. Die vielfach rein mechanische, monotone Arbeit stumpft den Geist auf die Dauer ab. Nicht umsonst redet man von „geisttötender Arbeit". Es muß deshalb der Arbeiter wenigstens einen Tag der Woche sich von der Maschine losreißen und auf sich selbst besinnen können. Ganz besonders aber ist die Sonntagsruhe notwendig, damit der Mensch seinen religiösen Pflichten nachkommen und Gott geben könne, was Gottes ist. Wenn er sechs Tage fast nur seinen irdischen Interessen gelebt, ist es dann nicht billig, daß er wenigstens einen Tag seinen ewigen Interessen widme? Ist die Seele nicht mehr wert als der Leib? Auch nur in wahrer Religiosität wird der Mensch genügenden Halt für sein sittliches Betragen und Kraft und Trost in allen Beschwernissen und Mißgeschicken dieses Lebens finden. Ein Arbeiter, der die Hoffnung auf das Jenseits verloren, trägt sein Joch nicht mehr mit Geduld, sondern fordert mit der Faust seinen Himmel auf Erden. Und wer könnte ihm das vom religionslosen Standpunkt verargen? Endlich vergesse man auch nicht die Rücksicht auf die Familie, die der Sonntagsruhe bedarf. Wie kann wahres Familienleben, echter Familiensinn erblühen, wenn die Eltern den ganzen Tag von der Familie abwesend sind, wenn sie nie geselligen, fröhlichen Verkehr miteinander pflegen?

So notwendig aber auch die Sonntagsruhe ist, so begegnet doch ihre praktische Durchführung nicht geringer Schwierigkeit. Verboten ist in Deutschland die Beschäftigung von Arbeitern an Sonn- und Feiertagen in Berg- und Hüttenwerken, Fabriken, Werkstätten, Bauten usw.; im Handelsgewerbe ist die Arbeitszeit auf fünf Stunden beschränkt. Im Eisenbahn- und sonstigem Verkehrsbetrieb aber sind die Anforderungen des Publikums gerade an

Sonn- und Feiertagen am höchsten. Dasselbe gilt für die Wirtschaften, für den Kleinhandel. Doch sollte immerhin den in diesen Gewerben Angestellten ein voller Ruhetag wöchentlich gewährt und außerdem am Sonntag Gelegenheit geboten werden, ihren religiösen Pflichten nachzukommen.

f) Soweit notwendig und durchführbar ist das Gesetz auch berechtigt, durch Bestimmung einer *Maximalarbeitszeit* übermäßig langer Arbeitsdauer eine Schranke zu setzen. In den deutschen Bergwerken bestand schon vor dem Krieg die Achtstundenschicht. Auch in Hütten, Fabriken und andern schweren und gesundheitsschädlichen Arbeiten ist der Achtstundentag am Platze. Damit sind aber die Sozialdemokraten, die ihren Anhängern möglichst hohe Löhne bei möglichst kurzer Arbeitszeit versprechen, noch nicht zufrieden. Ihren Bemühungen ist es zuzuschreiben, daß durch Verordnungen aus den Jahren 1918 und 1919 der Maximalarbeitstag von acht Stunden für alle gewerblichen Arbeiter und Angestellten eingeführt wurde. Dazu gehören auch alle Arbeiter und Angestellten im Eisenbahn- und Postbetrieb, in Kaufläden, Gasthäusern, Apotheken usw. Mit Recht macht sich schon in ganz Deutschland eine entschiedene Opposition gegen diese Anordnung geltend, die alles nach einer Schablone behandelt, für manche Gewerbe und Betriebe unnütz ist, ja schädlich wirkt und auch für die Arbeiter und Angestellten selbst von zweifelhaftem Nutzen ist.

g) Die gesetzlichen Bestimmungen zugunsten der Arbeiter müssen aber nicht bloß erlassen, sondern auch durchgeführt werden. Dazu bedarf es der staatlichen Kontrolle. Diese wird im Deutschen Reich durch die Gewerbeaufsichtsbeamten (Fabrikinspektoren) ausgeübt. Die Erfahrung hat gezeigt, wie notwendig diese Kontrolle ist, um die Unternehmer zur Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften anzuhalten.

2. *Regelung des Arbeitsvertrags.* Besonders wichtig für den Arbeiter ist das Recht, sich mit andern seinesgleichen *vereinigen* und *organisieren* zu können. Die meisten Bestimmungen über das Verhältnis zwischen Unternehmer und Arbeiter werden immer durch *Vertrag* festgesetzt. Eine genaue Regelung dieses Verhältnisses durch Staatsgesetz ist unmöglich. Steht nun der Arbeiter allein dem Unternehmer gegenüber, so ist er nahezu machtlos. Sobald er sich aber mit andern zusammenschließt, wird er eine Macht, mit der der Unternehmer rechnen muß. Deshalb muß man für den Arbeiter das freie Koalitionsrecht fordern. Er muß sich zu allen erlaubten Zwecken mit seinesgleichen verbinden können. In England haben die Gewerkvereine (Trade-Unions) sehr viel zur Hebung der Arbeiter beigetragen. Daß in Deutschland die Gewerkvereine bis heute großem Mißtrauen begegnen, hat darin seinen Grund, daß sie von der sozialdemokratischen Partei ausgingen und noch heute der großen Mehrzahl nach (die sog. „freien" Gewerkschaften) sozialdemokratischen Charakter haben.

Um ein friedliches Zusammenarbeiten zwischen Arbeitgebern und Arbeitern anzubahnen, wurden schon vor dem Weltkrieg von manchen Arbeitgebern *Arbeiterausschüsse* eingerichtet, welche die Arbeiter dem Arbeitgeber gegenüber vertreten, ihm deren Beschwerden vortragen, die Arbeits-

einrichtungen mit ihm besprechen sollten. Es wurde sogar im Reichstag die gesetzliche Errichtung solcher Ausschüsse beantragt, aber ohne Erfolg. Jetzt hat man in Deutschland dafür das Betriebsrätegesetz vom 4. Febr. 1920.

Das Gesetz teilt die Arbeitnehmer in zwei Klassen: die Angestellten und die Arbeiter. Für die Wahrnehmung der gemeinschaftlichen Interessen beider Klassen muß in allen Betrieben mit wenigstens 20 Arbeitnehmern ein Betriebsrat eingerichtet werden. In Betrieben von weniger als 20 und wenigstens 5 wahlfähigen Arbeitnehmern muß ein Betriebsobmann gewählt werden. Daneben müssen noch für die besonderen Interessen der Arbeiter und der Angestellten Arbeiterräte und Angestelltenräte eingerichtet werden. Die Betriebsräte haben nach § 66 die Aufgabe, die Interessen der Arbeitnehmer gegenüber dem Arbeitgeber zu vertreten, über die Ausführung der Tarifverträge und anderer Vereinbarungen zu wachen, die Arbeitsordnung mit der Betriebsleitung zu besprechen, die Beschwerden der Arbeitnehmer vorzutragen, in Fällen von Streitigkeiten den Schlichtungsausschuß oder eine vereinbarte Schiedsstelle anzurufen. Die Sozialdemokraten wollten den Arbeitnehmern auch einen Anteil an der Betriebsleitung verschaffen, doch wurde dieser Antrag abgelehnt. Außer der Interessenvertretung der Arbeitnehmer haben die Betriebsräte auch die Aufgabe, die Betriebsleitung durch Rat zu unterstützen, um für einen hohen Stand und für möglichste Wirtschaftlichkeit der Betriebsleistungen zu sorgen und in der Einführung neuer Arbeitsmethoden fördernd mitzuwirken! Aber an der Lösung dieser Aufgabe haben die Arbeitnehmer kein persönliches Interesse und meistens wird ihnen auch die Befähigung dazu fehlen.

Um den Betriebsräten ihre Aufgabe zu erleichtern, gibt ihnen das Gesetz das Recht, ein oder zwei Betriebsratsmitglieder in den Aufsichtsrat zu entsenden zur Vertretung der Interessen der Arbeitnehmer in der Organisation des Betriebes. Ferner müssen ihnen nicht nur die Lohnbücher, sondern auch die zur Durchführung der bestehenden Tarifverträge erforderlichen Grundlagen vorgelegt werden. Endlich muß ihnen vierteljährlich ein Bericht über die Lage und den Gang des Betriebes und den zu erwartenden Arbeitsbedarf erstattet werden, und in den Betrieben, deren Unternehmer zur Führung von Handelsbüchern verpflichtet sind und die mindestens 300 Arbeitnehmer oder 50 Angestellte beschäftigen, eine Betriebsbilanz und eine Betriebs-Gewinn- und Verlustrechnung für das verflossene Geschäftsjahr zur Einsichtnahme vorgelegt und erläutert werden. Sie sind aber verpflichtet über die ihnen gemachten vertraulichen Angaben Stillschweigen zu bewahren.

Wird das Betriebsgesetz den Frieden zwischen Unternehmern und Arbeitern bringen? Gewiß, wenn beide Teile aufrichtig von den Gesinnungen der Gerechtigkeit und Verträglichkeit durchdrungen wären, ließe sich das hoffen. Wäre das Gesetz vor 30 Jahren erlassen worden, hätte es wahrscheinlich gut gewirkt, wäre es jedenfalls von den Arbeitern mit Freuden aufgenommen worden. Heute ist es wohl zu spät. Die Arbeiter sind vielfach so verhetzt, daß sie diese Zugeständnisse nur als eine Abschlagszahlung ansehen. Die Sozialdemokratie insbesondere betrachtet dieses Gesetz nur als einen ersten Schritt zur

Demokratisierung und schließlichen Sozialisierung der Betriebe. Das Gesetz ist ein Experiment und die Zukunft muß uns über seine Wirkung belehren[1].

Wichtig für die Beförderung des Friedens zwischen Arbeitern und Unternehmern wäre eine bessere Einrichtung des Schiedsgerichtswesens. Hoffentlich kommt in Deutschland bald das schon wiederholt angekündigte Schiedsgerichtsgesetz. Seit November 1912 besitzt England ein solches Gesetz, das ein ständiges Schiedsgericht für Zwiste zwischen zwei Parteien vorsieht. Der Arbeitsminister wird ermächtigt, bei allen Zwisten einen unparteilichen Bericht festzustellen und zu veröffentlichen. Allen Zwisten müssen Verhandlungen vorangehen, mißlingen diese, muß das Schiedsgericht in London angerufen werden, das auch an anderen Orten Zweigstellen errichten darf.

Eine Hauptfrage für den Arbeiter ist ohne Zweifel die Lohnfrage. Augenblicklich sind durch den Krieg und die nachfolgenden Wirren die Lohnforderungen der Arbeiter so gesteigert worden, daß viele Unternehmungen den Betrieb einstellen mußten, weil sie nicht imstande waren die geforderten Löhne zu bezahlen. Freilich muß man die kolossale Verteuerung des Lebensunterhaltes in Betracht ziehen. Doch das sind hoffentlich bald vorübergehende Zustände. Aber auch in normalen Zeiten muß es Aufgabe der Sozialpolitik sein, den Lohn auch des letzten Arbeiters nach Möglichkeit auf die Höhe zu bringen, die zu seinem und seiner Familie anständigem Unterhalt erfordert wird[2]. Soweit es notwendig ist, um den Arbeiter vor ungerechter Übervorteilung zu schützen, hat die Obrigkeit, rein theoretisch betrachtet, das Recht, die unterste Grenze der Lohnhöhe zu bestimmen. Eine solche Bestimmung ist nur eine Art Taxe, wie sie z. B. bei den öffentlichen Führern oder Droschkenkutschern noch heute im Gebrauch ist. Die älteren Theologen erkennen mit dem hl. Thomas[3] der Obrigkeit das Recht zu, für die notwendigen Unterhaltsmittel (Brot, Salz usw.) Preistaxen festzusetzen. Ein ähnliches gilt von der Arbeit, welche die einzige Subsistenzquelle für so viele ist. Indessen praktisch erweist sich heute eine solche Durchführung von Arbeitstaxen als unmöglich. Die Arbeits- und Unterhaltsbedingungen sind viel zu ungleich und zu sehr von der ausländischen Konkurrenz abhängig, als daß sich die Lohnhöhe gesetzlich fixieren ließe. Es ist aber auch nicht nötig. Eine Weiterentwicklung der Arbeiterorganisationen und der Tarifverträge wird allmählich einen Ausgleich zwischen den Interessen der Unternehmer und Arbeiter herbeiführen. In England sind die Tarifverträge vielfach nach der sog. gleitenden Skala (sliding scale) eingerichtet, d. h. der Lohn der Arbeiter steigt oder sinkt mit der Höhe des Reinertrags des Unternehmens.

3. Damit der Arbeiter ein menschenwürdiges Dasein führen könne, muß man ihm ein glückliches Familienleben ermöglichen. Das ist auch eine Forderung der guten Kindererziehung und des Gesamtwohls der Gesellschaft. Bei den Zuständen, wie sie noch heute mancherorts angetroffen werden, ist

[1] Über die richtigen Gedanken im Rätesystem vgl. Const. Noppel S. J., „Der deutsche Rätegedanke und dessen Durchführung", Freiburg 1919. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit".)

[2] Über den gerechten Lohn s. oben S. 377.

[3] S. th. 2, 2, q. 77, a. 2 ad 2.

ein geordnetes, glückliches Familienleben vielfach den Arbeitern unmöglich gemacht. Mann und Frau wandern früh des Morgens in die Fabrik und kommen vielleicht erst spät abends müde nach Hause. Dort liegt alles ungeordnet durcheinander, wie man es am Morgen verlassen. Die Wohnung ist unreinlich und kalt, das Essen wird von der ermüdeten Frau hastig und schlecht zubereitet. So ist kein Wunder, daß es dem Arbeiter zu Hause nie recht wohl und behaglich wird und er in einem Schanklokale seine Erholung sucht. An diesem Punkte vor allem muß die Sozialreform einsetzen. Die Familie ist die Urzelle des Gesellschaftsorganismus, die Quelle, aus der ihr immer neues Leben und neuer Geist zuströmen muß. Alle sozialen Reformen nützen schließlich wenig, wenn es nicht gelingt, in den Arbeiterkreisen ein glückliches Familienleben wiederherzustellen.

a) Dazu ist an erster Stelle erfordert, daß *die Frau der Familie wiedergegeben werde*. Die verheiratete Frau gehört in die Familie. Dort ist der ihr von Gott zugewiesene Wirkungskreis. Ohne beständige Anwesenheit der Frau im Hause wird daselbst nie die Ordnung, Reinlichkeit und Behaglichkeit einkehren, welche die Voraussetzung eines glücklichen Familienlebens bildet. Man wird einwenden, der gänzliche Ausschluß der Frau aus der Fabrik entziehe der Familie einen Teil des notwendigen Einkommens. Wir geben zu, daß nach den dermaligen Lohnverhältnissen in vielen Erwerbszweigen die Familie des Miterwerbs der Frau kaum zu entbehren vermag, aber die Lohnverhältnisse lassen sich noch bessern, und außerdem wird man sich Mühe geben müssen, der Frau durch Heimarbeiten einen kleinen Nebenverdienst zu ermöglichen. Jedenfalls läßt sich schon heute die Arbeitszeit der *verheirateten* Frauen bedeutend einschränken, um ihr Zeit und Gelegenheit zu verschaffen, sich in ausgedehnterem Maße der Familie zu widmen.

b) Es genügt aber nicht, die verheiratete Frau der Familie wiederzugeben; sie muß schon in ihrer Jugend für ihren künftigen Beruf als Gattin und Mutter *vorgebildet und erzogen* werden. An dieser Vorbildung gebricht es heute fast ganz. Bis zum vollendeten 14. Jahre gehen die Mädchen in die Schule und lernen dort alles andere, nur das nicht, was ihnen in ihrem zukünftigen Stand am notwendigsten wäre: nähen, waschen, stricken, kochen usw. Aus der Schule entlassen, gehen sie in die Fabrik. Auch dort lernen sie nichts von dem, was sie später in der Familie brauchen. Zudem ist das Fabrikleben mit vielen sittlichen Gefahren für sie verbunden und führt sie vielfach in den Ehestand in einem Alter, wo sie selbst noch fast Kinder sind und der Erziehung bedürftig wären. Es geht nicht an, die Mädchen ganz aus der Fabrik auszuschließen, wohl aber sollte man ihre Arbeitszeit in derselben wenigstens bis zum vollendeten 18. Jahre bedeutend einschränken. Dadurch würde ihnen Zeit und Gelegenheit gegeben, daheim der Mutter bei den häuslichen Verrichtungen an die Hand zu gehen und sich unter ihrer Leitung praktisch auf ihren zukünftigen Beruf vorzubereiten. Die Arbeiterinnenhospize, in denen man heute die jungen Fabrikarbeiterinnen in freien Stunden in den häuslichen Verrichtungen zu unterweisen sucht, sind gewiß aller Anerkennung wert. Aber sie sind doch ein Notbehelf, der ersetzen soll, was die Familie nicht leistet. Die erste und beste Erziehungsanstalt ist die von Gott selbst eingesetzte: die Familie.

Gelingt es, die Frau der Familie wiederzugeben, so wird es auch nicht mehr nötig sein, die Kinder zu Hause ohne Aufsicht zu lassen oder sie Kinderheimen oder Kindergärten anzuvertrauen.

c) Zu einem glücklichen Familienleben gehört wesentlich eine passende, behagliche Wohnung. Es ist zwar schon manches geschehen, um die schreiendsten Mißstände in den Arbeiterwohnungen zu beseitigen. Aber das reicht noch bei weitem nicht aus. Noch im Jahre 1895 zählte man in Berlin 27 471 Wohnungen mit einem Zimmer und sechs und mehr Bewohnern. Ähnlich sieht es in andern Großstädten aus[1]. Die Wohnungsverhältnisse der städtischen Arbeiter spotten noch vielfach jeder Beschreibung. Die Industrie zieht große Arbeitermassen an demselben Orte zusammen, und so sehen sich die Arbeiter genötigt, um nicht einen zu großen Teil ihres Lohnes auf die Miete zu verwenden, elende Schlupfwinkel aufzusuchen, die durch ihre Lage (im Keller oder unter dem Dach), durch ihre armselige Beschaffenheit (Niedrigkeit, Mangelhaftigkeit des Bodens, der Fenster und Türen), ihre Dunkelheit und Enge oft mehr Höhlen als menschlichen Wohnungen gleichen. Oft muß derselbe enge Raum einer ganzen Familie als Wohn-, Eß- und Schlafzimmer, als Küche und Vorratskammer dienen. Wie kann in diesen mit Rauch erfüllten, verpesteten Räumen Gesundheit, Gemütlichkeit und Frohsinn gedeihen? Müssen sich nicht fast notwendig ansteckende Krankheiten entwickeln? Wie soll ferner die Sittlichkeit in diesen Räumen bestehen können, wo Personen beiderlei Geschlechts auf den verschiedensten Altersstufen in unmittelbarer Nähe miteinander verkehren, essen und schlafen? Ganz besonders werden solche enge, überfüllte Wohnungen das Grab der Sittlichkeit, wenn die Familie sich genötigt sieht, zur leichteren Beschaffung des Mietzinses fremde Kost- oder Schlafgänger aufzunehmen. In solchen Verhältnissen schamhaft und keusch zu bleiben, erfordert fast ein Wunder. Hier muß notwendig Wandel geschafft werden. Billig wäre es, daß die Arbeitgeber selbst für passende Wohnungen sorgten, dieselben zu niedrigen Preisen an die Arbeiter vermieteten. Von manchen Arbeitgebern ist in dieser Beziehung schon recht Anerkennenswertes geleistet worden. Von vielen wird mit Recht empfohlen, daß man dem Arbeiter die Möglichkeit gebe, durch allmähliche Amortisation Eigentümer seiner Wohnung zu werden. Sobald der Mensch etwas Wertvolles sein Eigen nennt, wird er ein Verteidiger der bestehenden Ordnung. — Gegen diese Möglichkeit des Eigentumserwerbs wird von seiten der Arbeitgeber geltend gemacht, daß der Arbeiter, sobald er Eigentümer seines Häuschens geworden ist, nicht selten aufhört zu arbeiten und eine Schankwirtschaft errichtet oder auch das Häuschen verkauft. Vielleicht läßt sich aber diesen Übelständen durch bestimmte Bedingungen vorbeugen, die in den Miet- oder Kaufvertrag aufgenommen werden. — Von seiten der Arbeiter wird gegen die Mietswohnungen der Arbeitgeber die Einwendung erhoben, daß sich der Mietvertrag leicht mißbrauchen läßt, um den Arbeiter in ungebührliche Abhängigkeit zu bringen, be-

[1] Vgl. Herkner, Die Arbeiterfrage[5], 38 ff. Seit dem Kriege ist die Wohnungsnot in fast allen größeren Städten ins Ungeheure gestiegen, aber es handelt sich um ganz anormale Verhältnisse, die hoffentlich in einigen Jahren verschwinden werden.

sonders wenn die Lösung des Arbeitsvertrags auch die Lösung des Mietvertrags zur Folge hat.

Deshalb hat man anderswo die Wohnungsfrage durch Gründung von Arbeiter-Bauvereinen (Gesellschaften mit beschränkter Haft) zu lösen gesucht. Arbeiter treten zu einer Genossenschaft zusammen und gründen mit ihren Ersparnissen eine Vereinskasse. Die Genossenschaft baut Häuser und behält das Eigentumsrecht, vermietet aber dieselben an Genossenschaftsmitglieder. Ein solcher Bauverein wurde z. B. in Hannover 1885 von 70 unbemittelten Arbeitern gegründet und hatte am 1. Oktober 1894 40 große Häuser mit 325 Wohnungen. Die Mitgliederzahl belief sich am 1. Februar 1894 auf 2307 und das Vermögen betrug im Jahre 1893 schon 958 271 Mark. Solche Genossenschaften haben auch eine nicht zu unterschätzende erziehliche Wirkung auf den Arbeiter.

Indessen an vielen Orten reicht die Privattätigkeit nicht aus. Hier ist nun zunächst die Gemeinde berufen, nachhelfend einzugreifen, sei es, daß sie den Arbeitern leichte und wohlfeile Fahrgelegenheit in umliegende Orte besorgt oder daß sie selbst Arbeiterwohnungen errichtet und zu niedrigen Preisen an die Arbeiter vermietet. Wenn die Gemeinden so viel tun für Theater, Museen u. dgl. sieht man nicht ein, warum sie nicht einiges für Beschaffung gesunder, freundlicher Arbeiterwohnungen tun könnten. Doch dürfen solche Wohnungen keine Mietskasernen sein, in denen große Menschenmassen durch dieselbe Türe aus- und eingehen müssen.

4. Bisher haben wir den gesunden, beschäftigten Arbeiter betrachtet. Es muß aber auch zur Zeit der *Arbeitsunfähigkeit* und *Arbeitslosigkeit* für ihn gesorgt werden. Bei *Unfällen*, die den Arbeiter im Betriebe treffen, ist ein doppelter Weg der Fürsorge möglich. Entweder faßt man die Pflicht des Arbeitgebers als eine *Entschädigungspflicht* auf, die er gegen den vom Unfall betroffenen Arbeiter hat und der er sich durch den Nachweis entziehen kann, daß der Unfall durch die Schuld des Arbeiters eingetroffen. Oder man faßt die Pflicht als eine vom Staat aus Gründen des Gemeinwohls dem Arbeitgeber auferlegte Fürsorge für den Arbeiter. Diesen letzteren Weg hat man in Deutschland (Gesetz vom 6. Juni 1884) betreten. Wir sagten: dem Arbeitgeber, weil dieser auch den Gewinn aus dem Arbeiter zieht. Erst dann läßt sich die Heranziehung der Steuerzahler zur Versicherung in etwa rechtfertigen, wenn ein ganzer wichtiger Industriezweig die Versicherungssumme allein nicht aufzubringen vermag, ohne vernichtet zu werden. Auch für die Zeit der *Krankheit*, der *Invalidität* und des *Alters* muß dem Arbeiter eine Unterstützung sicher sein. Die Altersunterstützung sollte aber vom 60. Jahre an bezahlt werden. Daß der Arbeiter selbst zu den Kranken- und Altersunterstützungskassen in gesunden Tagen beitrage, befördert die Sparsamkeit und nimmt der Unterstützung den demütigenden Charakter des bloßen Almosens[1].

[1] Im Deutschen Reich haben die *Arbeitgeber* für die Sozialversicherung in der Zeit von 1885—1911 aufgebracht an Krankenversicherungsbeiträgen 2885 Millionen, Unfallversicherung 2592 Millionen, Invalidenversicherung 5688 Millionen, das sind zusammen rund 11 165 Millionen Mark. Dazu kommen

Endlich muß auch für die Zeit unverschuldeter Arbeitslosigkeit der Arbeiter das zum Dasein für sich und die Seinen Notwendige haben. Einer der tiefsten Schäden der heutigen Ordnung ist, wie schon früher bemerkt wurde, das Gefühl der Unsicherheit seiner Existenz, das den Arbeiter beständig drückt. Der einzelne Industrielle kann diese Unsicherheit sehr oft nicht beseitigen, da er selbst beständig den Schwankungen des Weltmarktes ausgesetzt ist. Um dem Arbeiter eine sichere Grundlage für sein Dasein zu geben, hat man ihm ein Recht auf Arbeit zugeschrieben. Indessen ein allgemeines und eigentliches Recht auf Arbeit gibt es nicht. Es lassen sich keine stichhaltigen Gründe dafür vorbringen. Entweder hat der Arbeiter bloß ein Recht auf irgendwelche Arbeit, gleichviel welcher Art sie sei, oder er hat ein Recht auf eine bestimmte Art von Arbeit, die seiner Vorbildung und seinem Berufe entspricht. Das letztere ist unmöglich, weil solche Arbeit oft überhaupt nicht vorhanden ist. Wenn die Schlosser keine Arbeit finden, kann doch weder der Staat noch die Gemeinde noch sonst jemand die Pflicht haben, aufs Geratewohl Schlosserarbeiten machen zu lassen. Mit einem Recht auf Arbeit im allgemeinen wäre aber den meisten Arbeitern wenig gedient. Ein Uhrmacher oder Konfektionär würde schwerlich mit Freude an das Steineklopfen oder das Ausgraben bei Kanalbauten gehen. Wohl aber hat unter Umständen die Gesellschaft (Gemeinde oder Staat) im Interesse der Selbsterhaltung die Pflicht, den Arbeitern nach Möglichkeit lohnende Arbeit zu verschaffen. Denn in der äußersten Not hat jeder das Recht, sich das zum Leben Notwendige zu nehmen, wo er es findet. Das gilt auch vom Arbeiter. Und wer will es ihm wehren, sich zu diesem Zweck mit andern zu verbinden, die in derselben Not sind? Aus einer solchen Sachlage würden sich leicht die schwersten Übel für die Gesamtheit ergeben. Deshalb hat die Obrigkeit die Pflicht, derselben auf irgendeine Weise zuvorzukommen. Der richtige Weg zu diesem Ziele ist aber nicht das Almosen, sondern die Gewährung lohnender Arbeit. Oft ist solche Arbeit vorhanden, aber der Arbeiter weiß es nicht. Es ist deshalb zu begrüßen, daß man Bureaus für den Arbeitsnachweis errichtet. Diese können als eine Art Arbeitsbörse fortlaufend Angebot und Nachfrage statistisch festsetzen und so leicht den Arbeitern Beschäftigung verschaffen. Leider wurden sie bisher vielfach als Kampfmittel zwischen Arbeitgebern und Arbeitern mißbraucht[1]. Deshalb wurden 1918 paritätische Arbeitsnachweise eingerichtet, deren Regelung und Verwaltung gleichmäßig den Arbeitgebern und den Arbeitern (Gewerkschaften) untersteht. Daneben be-

693 Millionen Beiträge des Reiches an die Invalidenversicherung. Diese riesigen Summen kamen zugleich mit ihren eigenen Beiträgen den Arbeitern zugute in Form ärztlicher Behandlung, Arzneien, Heilmitteln, Krankenpflege, Wöchnerinnenunterstützung, Sterbegeld für Ehefrauen und Kinder, Verletztenrente und Hinterbliebenenrente usw. usw. „Auch der ärmste Arbeiter", schreibt Dr. Hitze (Die Arbeiter-Sozialpolitik in Deutschland unter Kaiser Wilhelm II., Berlin 1914, II, S. 402), „erfreut sich heute sofortiger Hilfe. Er braucht sich keine Sorge um die Bezahlung von Arzt und Apotheke zu machen. Die sorgsamste Heilbehandlung durch Spezialärzte, in Spezialanstalten, Bädern, Lungenheilanstalten, Walderholungsheimen usw. ist kein Privileg der Besitzenden mehr."

[1] Vgl. Ad. Weber, Der Kampf zwischen Kapital u. Arbeit, 1920, S. 316 ff.

stehen noch Gemeindebureaus für Arbeitsnachweise[1]. Mancherorts übernehmen die Gewerkvereine auch die Arbeiterversicherung. Gegen bestimmte Beiträge verpflichtet sich die Gewerkschaft, ihren Angehörigen entweder Arbeit zu verschaffen oder für die Zeit unverschuldeter Arbeitslosigkeit eine Unterstützung zu gewähren. Ist auf andere Weise keine Arbeit zu beschaffen, so sollen die Gemeinden oder der Staat gemeinnützige Arbeiten ausführen lassen (Bau von Straßen, Kanälen, Urbarmachung von Ödland u. dgl.). Zur Hebung des Wohlstandes der Arbeiter empfehlen viele die Gewinnbeteiligung der Arbeiter an den Unternehmen, sei es daß man ihnen Aktien verschafft oder das Recht auf eine bestimmte Quote des Gewinns je nach dem Stand des Unternehmens verleiht. Merkwürdigerweise sind gerade die freien Gewerkschaften scharfe Gegner dieser Gewinnbeteiligung, weil sie fürchten, der Arbeiter verliere dadurch seine Unabhängigkeit und werde sich weniger willig den Anordnungen der Gewerkschaftsführer unterwerfen.

II. Handwerkerfrage. Ein Hauptaugenmerk der Sozialreform muß auf die Erhaltung und Stärkung der Mittelstände gerichtet sein. Diejenigen Staaten sind immer die glücklichsten gewesen, in denen die soliden Mittelstände überwogen. Sowohl übermäßiger Reichtum als übergroße Armut sind eine reiche Quelle sittlichen Verderbens. Daß die Mittelstände, wie sie bisher existierten, gefährdet und teilweise schon in der Auflösung begriffen sind, wird von fast allen zugegeben. Von liberaler Seite wird große Hoffnung gesetzt auf einen neuen Mittelstand, der den früheren ersetzen soll und aus den Kapitalisten besteht, welche von den Zinsen ihrer in Banken, Sparkassen oder Aktiengesellschaften angelegten kleinen Kapitalien leben. Daß es eine zahlreiche Klasse solcher Kleinkapitalisten gibt und ihre Zahl in manchen Ländern im Wachstum begriffen ist, läßt sich nicht leugnen. Aber dieser neue Mittelstand ist nicht derjenige, dessen die Gesellschaft benötigt. Der echte und rechte Mittelstand ist derjenige, bei dem Kapital und Arbeit innig miteinander verbunden sind und der außerdem selbständig ist, wie dies beim Bauern- und Handwerkerstand zutrifft. Bei ihm gedeihen die kernigen Bürgertugenden am besten, weil er zu beständiger redlicher Arbeit gezwungen ist, die ihn vor dem schädlichen Müßiggang bewahrt, ihn an Leib und Seele gesund erhält und ihm als Lohn zwar keinen übermäßigen Reichtum, wohl aber einen mäßigen Wohlstand in Aussicht stellt. Der Hebung des sittlichen Lebens und der Bildung eines wetterfesten Charakters ist nichts förderlicher als das Bewußtsein einer selbständigen Existenz, zu deren Sicherstellung man nichts braucht als eigene redliche Arbeit und den Segen des Himmels. Dieses Bewußtsein kann der Kleinkapitalist nicht haben, da ihn über Nacht wirtschaftliche Krisen, gewagte Spekulation oder Betrug um sein ganzes Einkommen bringen kann. Nur der Bauer und Handwerker kann dieses Bewußtsein

[1] Aus den veröffentlichten Statistiken (vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich, 1912, 408) geht hervor, daß die Vermittlungstätigkeit der mit kommunaler oder staatlicher Unterstützung betriebenen allgemeinen Arbeitsnachweise schon heute eine ganz bedeutende ist.

haben, und zwar ohne die Gefahr der Selbstüberhebung und Genußsucht, die sonst wie ein Schatten dem Reichtum folgen.

Das Handwerk war im Mittelalter in Innungen oder Zünften organisiert. Von Ausnahmen abgesehen durften nur Innungsmitglieder das Handwerk ausüben, und dieselben mußten den vorgeschriebenen Bildungsgang als Lehrlinge und Gesellen durchgemacht und durch die Meisterprüfung ihre Befähigung nachgewiesen haben. So konnte das Handwerk nur von wohlgeschulten Fachleuten ausgeübt werden. Auch als Meister blieb der Handwerker dem Innungsvorstande unterworfen, dem in Angelegenheiten des Handwerks die unmittelbare Gerichtsbarkeit über die Zunftgenossen zustand und der nach außen hin die Interessen der Zunft zu vertreten hatte. Auf diese Weise gelangte das Handwerk zu hoher Blüte, und unter den Handwerkern bildete sich ein stolzes Standesbewußtsein, das sowohl in wirtschaftlicher als sittlicher und religiöser Beziehung eine mächtige Schutzwehr für das Wohlverhalten der Zunftgenossen bildete. Auch war dafür gesorgt, daß kein Meister die andern durch seine Konkurrenz erdrücken und brotlos machen konnte. Die französische Revolution begnügte sich nicht damit, die Mißbräuche, die sich allmählich in das Zunftwesen eingeschlichen, abzustellen, sondern vernichtete mit einem Schlage die Organisation, an der fast ein Jahrtausend gearbeitet hatte. Von Frankreich aus zogen die liberalen Ideen durch ganz Europa. Unbeschränkte Gewerbefreiheit und Freizügigkeit ward das Losungswort. Jeder Pfuscher konnte nun sein Glück im Handwerk versuchen. Hierzu kam aber noch ein schlimmerer Feind des Handwerks: die Maschine, und im Bunde mit ihr das Warenlager, in dem die Handwerksprodukte von Kapitalisten feilgeboten werden. Das Handwerk ist infolge davon in seinem Dasein bedroht, und es ist erklärlich, daß sich eine große Mißstimmung der Handwerker bemächtigt hat und dieselben immer lauter um Hilfe rufen.

Ist aber dem Handwerk noch zu helfen? Die Sozialdemokraten prophezeien ihm in allen Tonarten den sichern Untergang. Auch viele liberale Volkswirtschaftslehrer sind der Ansicht, die Zeit des Handwerks sei für immer vorüber. Das wäre gewiß höchst zu bedauern. Freilich, wer das Produzieren als das einzige oder höchste Ziel des Wirtschaftslebens ansieht, dem kann der Untergang des Handwerks gleichgültig sein, mag auch noch so viel Glück und Tugend damit zugrunde gehen. Aber dieser Standpunkt ist falsch. Glücklicherweise sind auch die Bestrebungen, dem Handwerk wieder aufzuhelfen, keineswegs so aussichtslos, als viele glauben[1]. Wir verkennen allerdings die Schwie-

[1] Vgl. oben S. 172. Daß das Handwerk noch keineswegs hoffnungslos ist, beweist auch seine Entwicklung seit Beginn dieses Jahrhunderts. In den Bezirken der preußischen Handelskammern bestanden:

| | Ende 1904 | am 1. Sept. 1907 | am 1. Sept. 1911 | am 1. Sept. 1919 | am 1. Sept. 1921 |
|---|---|---|---|---|---|
| Freie Innungen . . . . | 5805 | 5857 | 5803 | 5145 | 4598 |
| Zwangsinnungen . . . | 2367 | 2537 | 3005 | 3951 | 4884 |

In den Zahlen von 1921 sind die Innungen der abgetretenen Gebiete nicht mehr enthalten. In einem vergleichenden Rückblick auf die Entwicklung des Handwerks nach

rigkeiten nicht, die sich der Organisation des Handwerks entgegenstellen. Schon die Begriffsbestimmung des Handwerks ist nicht leicht. Ob jemand mehr oder weniger Gesellen habe, macht keinen wesentlichen Unterschied, ebensowenig die Verwendung von Maschinen, da manche Handwerker schon heute Maschinen gebrauchen. Viele betrachten als ausschlaggebendes Zeichen des Handwerks das Überwiegen der persönlichen Leistung über die Tätigkeit der Maschine. Beim Fabrikbetrieb dient die menschliche Arbeit der Maschine, beim Handwerk hingegen unterstützt die Maschine die menschliche Arbeit. Andere gehen von der Arbeitsteilung aus und sehen als Handwerk jene Arbeit an, bei welcher der einzelne Arbeiter das ganze Produkt herstellt, während beim Fabrikbetrieb der einzelne Arbeiter immer nur einen bestimmten Teil des Produktes anfertigt. Retzbach definiert das Handwerk als „dasjenige gewerbliche Betriebssystem, bei welchem der Produzent als Eigentümer sämtlicher Betriebsmittel Tauschwerte für nicht seinem Haushalt angehörige Konsumenten erzeugt und sie direkt an diese Konsumenten absetzt oder kurz: Handwerk ist gewerbliche Kundenproduktion[1]".

Was sodann die Frage angeht, wie dem Handwerk wieder aufzuhelfen sei, so ist vor allem klar, daß die heutige Gewerbefreiheit nicht schrankenlos weiterbestehen darf. Schon jetzt besteht der sog. kleine Befähigungsnachweis, d. h. nur derjenige darf Lehrlinge halten und ausbilden, der die Befähigung dazu durch die Gesellenprüfung bewiesen hat. Den Meistertitel darf nur führen, wer die Befugnis zur Anleitung von Lehrlingen erworben und außerdem die Meisterprüfung bestanden. Es wäre schon ein Fortschritt, wenn man nur demjenigen das Halten von Lehrlingen gestattete, der die Meisterprüfung (nicht bloß die Gesellenprüfung) bestanden hat. Doch damit begnügen sich viele Handwerker nicht. Sie verlangen den großen oder strengen Befähigungsnachweis, d. h. nur der soll ein Handwerk ausüben dürfen, der die Befähigung dazu durch die Meisterprüfung bewiesen. Durch diese Maßregel würde selbstverständlich die Konkurrenz bedeutend beschränkt, die Pfuscher würden ferngehalten und der Handwerkerstand technisch und moralisch gehoben. Ob sie sich aber durchführen läßt, ist nicht so leicht zu sagen. Schon die scharfe Unterscheidung zwischen Handwerk und Fabrik ist schwer, noch schwerer die Scheidung der Handwerke voneinander (Schlosser — Schmied, Bäcker — Konditor usw.). Auch würde der strenge Befähigungsnachweis den Übergang von einem Handwerk

---

den Berufszählungen von 1882, 1895 und 1907 kommt Conrad (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge, XXXIX, 78) zu dem Schluß: „Eine Verdrängung des Handwerks in irgendeiner bedenklichen Weise tritt nirgends hervor; die Reduktion der Alleinbetriebe war nur mäßig, sicher den Verhältnissen entsprechend und ohne wirtschaftlichen Schaden. Der Klein- und Mittelbetrieb erlitt nur unbedeutende Einbuße, und nur da, wo der Großbetrieb anderes oder mehr zu leisten vermochte als jener. Eine Unterstützung des bisherigen Pessimismus in der Mittelstandsfrage hat die neueste Erhebung unzweifelhaft nicht geboten. Weder ist für die Auffassung der Sozialdemokratie ein Anhalt geboten, daß das Handwerk nicht zu halten sei, noch auch für die Mittelstandspolitiker, in extremer Weise Zwangsmaßregeln zur Erhaltung des Handwerks für notwendig zu halten."

[1] Leitfaden für die soziale Praxis, 1920, 153.

zum andern sehr erschweren. Viele Handwerker selbst lehnen deshalb diese Maßregel ab. — Wichtig ist für die Handwerker der Zusammenschluß in Innungen. Diese haben sich, wie aus den mitgeteilten Zahlen (S. 653, A.) ergibt, seit Erlaß des Handwerkergesetzes vom Jahre 1897 kräftig entwickelt. Es ist Pflicht der Regierung, diese Innungen nach Kräften zu unterstützen. Sollte das Handwerk zugrunde gehen, so wäre das ein weiterer verhängnisvoller Schritt auf dem Wege der Proletarisierung der Gesellschaft.

Eine wertvolle Einrichtung für die Förderung des Handwerks sind die Handwerkerkammern. Diese sind eine Vertretung des Handwerks, und zwar zunächst gegenüber der Regierung durch Gutachten, Anregung von Maßregeln usw., sodann den Handwerkern gegenüber durch nähere Regelung des Lehrlingswesens und Durchführung der gesetzlichen Bestimmungen über dasselbe, Bildung von Prüfungsausschüssen zur Abnahme der Gesellenprüfung usw. Ihre Mitglieder werden auf sechs Jahre von den Innungen und Gewerbevereinen, deren Mitglieder mindestens zur Hälfte aus Handwerkern bestehen, gewählt.

Sehr viele Handwerker verlangen auch die Einschränkung des Hausierhandels, die Beseitigung der Zwischenlager für Erzeugnisse des Handwerks, Regelung des Submissionswesens zugunsten des Handwerks, Beseitigung der Konkurrenz durch die Gefängnisarbeit und unlautern Wettbewerb. — Das wichtigste Mittel wird aber immer die Selbsthilfe bleiben. Die Innungen, gut organisiert, können Genossenschaften bilden zur gemeinsamen Beschaffung von Maschinen und Rohstoffen, gemeinsame Warenlager für die Handwerksprodukte errichten u. dgl.[1].

III. Agrarfrage. In noch höherem Grade als der Handwerkerstand bildet der Bauernstand eine feste Grundlage der Gesellschaft. Er ist noch heute einer der zahlreichsten Erwerbsstände. Von 100 Erwerbstätigen waren im Deutschen Reich beschäftigt in Land- und Forstwirtschaft und Fischerei im Jahre 1907 35,2, für Österreich war die betreffende Zahl (1900) 60,9, für Frankreich (1901) 41,8, für Italien (1901) 59,4, für die Schweiz (1900) 30,9, England und Wales (1901) 8,8[2]. Kein Stand ist ferner durchschnittlich so kerngesund an Leib und Seele, hält so fest an Religion und angestammter Sitte, widersteht so allen Umsturzbestrebungen wie der Bauernstand. Es muß deshalb alles aufgeboten werden, um ihn lebenskräftig zu erhalten. Daß er sich in einer Notlage befindet, wird allgemein anerkannt. Dies scheint schon daraus zu folgen, daß eine beständige Abwanderung der Bevölkerung vom Lande in die Städte erfolgt. Es ergibt sich auch aus der hohen Verschuldung. War doch vor dem Krieg nach ungefährer Schätzung der Grundbesitz in Deutschland fast bis zur Hälfte seines Wertes verschuldet (vgl. oben S. 266). Seit dem Krieg scheint hierin eine Besserung eingetreten zu sein.

---

[1] Für weitere Ausführungen über das Handwerk verweisen wir auf Hitze, Schutz dem Handwerk (1884); H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung, 545 ff., 668 ff.; Retzbach, Leitfaden für die soziale Praxis, 153 ff.; Biederlack, Die soziale Frage[8] (1913), 301 ff.

[2] Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich, 1912, Anhang (Internationale Übersichten), 14*.

Wie ist nun der Landwirtschaft zu helfen? Manche Agrarier haben die Verstaatlichung des Getreidehandels mit dem Auslande vorgeschlagen, damit der Staat die Getreidepreise auf der für die Rentabilität der Landwirtschaft nötigen Höhe halte. Aber eine solche Maßregel ließe sich nur im äußersten Notfall rechtfertigen, wenn auf andere Weise der Bauernstand nicht mehr zu retten wäre. Abgesehen von einem solchen Notfall ist diese Maßregel sozialistisch. Man nimmt den einen, um den andern zu geben. Mit demselben Recht könnten die Handwerker, kleinen Kaufleute usw. ähnliche Maßregeln zu ihren Gunsten fordern.

Ein Radikal- oder Universalmittel, um der Landwirtschaft zu helfen, gibt es wohl nicht. Ein wirksames und leichtes Mittel ist allerdings ein hoher Einfuhrzoll auf Getreide und andere Produkte der heimischen Landwirtschaft. Aber dieser Schutzzoll bedeutet für die städtische Bevölkerung, besonders für die Industriearbeiter eine schwere Belastung. Trotzdem ist man in Deutschland vor diesem Mittel nicht zurückgeschreckt. Durch die Klagen der Landwirte bewogen, hat der Bundesrat mit Einwilligung des Reichstages im Jahre 1902 die Getreidezölle bedeutend erhöht. Tatsächlich sind seit dieser Zeit die Klagen der Landwirte immer mehr verstummt, ja viele von ihnen haben ausdrücklich eine beträchtliche Besserung ihrer Lage anerkannt.

Ein wichtiges Mittel, der Landwirtschaft zu helfen, ist ein passendes Erbrecht, das es dem Bauern *ermöglicht*, sein Gut ohne übermäßige Belastung einem Sohne (Anerben) zu übergeben und so in der Familie und damit auch die Familie selbst zu erhalten. Ganz besonders für den Bauernstand ist die Zwangsgleichteilung ein Unheil (S. 346 f.). Viele verlangen im Interesse der Bauerngüter die Festsetzung einer *Verschuldungsgrenze*, doch begegnet diese Maßregel in der praktischen Durchführung großen Schwierigkeiten. Wichtiger ist eine Regelung des Kreditwesens, die es dem Bauern ermöglicht, zu niedrigen Zinsen das nötige Kapital zu erlangen ohne Wucherern in die Hände zu fallen. Um dem Wucher vorzubeugen, ist der Staat berechtigt, *Wucherverbote* zu erlassen oder auch den Maximalzins (Zinstaxe) festzusetzen. Dies gilt zwar für alle Stände, ganz besonders aber für den Bauernstand. Die Landwirte sind in der Not oft gezwungen, Anleihen zu machen, und zwar um jeden Preis, so daß es der Darleiher in der Gewalt hat, sich auf ihre Kosten ungerecht zu bereichern. Dazu wird noch oft von verschmitzten Wucherern — selbst mit Zuhilfenahme von Lug und Betrug — auf die Einfalt und Unerfahrenheit der schlichten Leute spekuliert.

*Wucherverbote* sind übrigens nicht identisch mit *Zinstaxen*. Gesetzlich die Zinshöhe festzulegen, möchte heute sehr schwierig, wenn nicht praktisch unmöglich sein. Aber auch wo keine Zinstaxen bestehen, können Wucherverbote erlassen werden[1]. Übrigens glauben wir, daß man durch eine

[1] So erklärt z. B. eine Novelle zu § 302 des deutschen Strafgesetzbuches die Ausbeutung der Not, des Leichtsinns, der Unerfahrenheit eines Darlehensnehmers mittels Stipulierung von Vermögensvorteilen, welche durch Überschreitung des „üblichen Zinsfußes" zur Leistung des Kreditgebers in auffälligem Mißverhältnis stehen, als „Wucher" für strafbar. Noch mehr wird gewerbsmäßiger Wucher unter

richtige Organisation des Kreditwesens, besonders durch Gründung von Darlehenskassen, bei denen die Landwirte zu niedrigen Zinsen ein Darlehen erhalten können, noch wirksamer dem Wucher entgegenzuarbeiten vermag als durch bloße Wucherverbote. Auch hier kann die freie Privattätigkeit viel leisten, wie z. B. der großartige Erfolg der Raiffeisenschen Darlehenskassen beweist. Soweit die bloße Privattätigkeit nicht ausreicht, steht nichts im Wege, daß die Staatsgewalt in etwa aus öffentlichen Mitteln nachhelfe. Wenn man Dampferlinien einer Privatgesellschaft im öffentlichen Interesse subventionieren kann, warum sollte eine Unterstützung anderer gemeinnütziger Anstalten nicht zulässig sein? Neben dem Staat können auch Gemeinden oder Provinzen nachhelfend eingreifen.

Als letztes Mittel, die Landwirtschaft zu heben, dürfen wir auch die *Selbsthilfe* nicht unerwähnt lassen. Viel können die Bauern selbst zur Besserung ihrer Lage tun durch Fleiß und Sparsamkeit, ferner durch technische und praktische Ausbildung des Bauernstandes, um die Ertragsfähigkeit der Landwirtschaft zu steigern, endlich durch eifrige Ausnutzung der neuen technischen Erfindungen, ganz besonders aber durch gegenseitige Vereinigung. Tatsächlich leisten die „Bauernvereine" schon sehr viel und können noch mehr leisten, wenn sie allgemeiner werden und ihre Tätigkeit erweitern durch Übernahme der Versicherung auf Gegenseitigkeit, Gründung von Darlehenskassen für Vereinsmitglieder, durch gemeinsame Beschaffung von Maschinen oder Dungmitteln, durch Belehrung, durch Vertretung der Interessen der Landwirtschaft gegenüber der Gesetzgebung. Die eigene Tätigkeit der Bauern wird immer das erste und wichtigste bleiben. Zu wünschen wäre es, daß man dem Bauernstand wie dem Handwerkerstand eine eigene offizielle Vertretung gäbe.

Es darf jedoch — und diese Bemerkung gilt nicht bloß von dem Bauernstand — die Vertretung der Standesinteressen nie *einseitig* betrieben werden. Es liegt in der Natur der Sache, daß jeder Stand alle öffentlichen Fragen von seinem besondern Gesichtswinkel aus betrachtet. Das ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt, ja notwendig. Aber es darf doch nie in eine einseitige, ausschließliche Interessenvertretung für einen besondern Stand ausarten, die auf andere Stände keine Rücksicht mehr nimmt. Infolge der Solidarität der gesellschaftlichen Stände untereinander ist die gesetzliche Begünstigung eines Standes stets gleichzeitig eine Belastung anderer Stände. Der Schutzzoll erhöht die Getreidepreise, bringt also dem Landwirte Vorteil, aber er verteuert auch die Brotpreise, belastet also die übrigen Volksklassen. So verhält es sich mit fast allen Regierungsmaßregeln. Deshalb ist nichts verderblicher für die Gesamtheit als *einseitige Interessenpolitik*.

IV. Es bleiben uns jetzt noch *zwei Fragen* zu lösen, welche die Berechtigung des staatlichen Eingreifens auf dem volkswirtschaftlichen Gebiete betreffen.

1. Die *erste* Frage ist: Soll der Staat prinzipiell *sich direkt an der Güterhervorbringung beteiligen*, indem er selbst als

Strafe gestellt. Sind die Verträge als wucherisch erkannt, so werden sie für ungültig erklärt, und der Wucherer muß die erhaltenen Vermögensvorteile zurückerstatten und mittlerweile verzinsen usw.

Produzent auftritt, um das wirtschaftliche Leben im Interesse der Gesamtheit zu beeinflussen und zu beherrschen?

a) Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Staat auch Eigentum, sowohl bewegliches als unbewegliches, besitzen *kann*. Er bedarf der Mittel zur Erfüllung seiner Aufgaben, vor allem eines bestimmten Einkommens, und es steht nichts im Wege, daß er einen Teil dieses Einkommens aus Staatseigentum beziehe. Er kann also auf demselben Wege wie Private Güter erwerben und selbst verwalten oder verpachten. In den meisten Ländern haben die Regierungen ausgedehnte *Waldungen* als Staatseigentum erworben, und dieselben eignen sich auch in besonderer Weise zum Staatseigentum, nicht nur weil Private nur unter Voraussetzung sehr großen Eigentums aus dem Ertrag von Waldungen leben können, sondern auch weil die Erhaltung der Wälder wegen ihres Einflusses auf die klimatischen Verhältnisse ein sehr wichtiges öffentliches Interesse bildet.

b) Es gibt ferner Erwerbszweige von öffentlichem Interesse, welche ohne Beeinträchtigung und Gefährdung der Gesamtheit kaum einzelnen überlassen werden könnten. Unzweifelhaft ist das *Münzwesen* Sache der Staatsgewalt und wurde auch von jeher als Staatsregal behandelt; nur auf diesem Wege kann das Münzwesen die genügende Sicherheit bieten und wirksam dem Betrug durch Falschmünzerei vorgebeugt werden. Eine natürliche Folge des Münzregals ist auch, daß die Gold- und Silberbergwerke, deren Ertrag vorwiegend dem Geldbedarf dient, am füglichsten vom Staate selbst ausgebeutet werden. Auch das *Post- und Telegraphenwesen* wird am besten vom Staate selbst verwaltet, weil es in den Händen von Privaten weder die erforderliche Sicherheit noch Einheit und Raschheit besäße. Die Staatsgewalt soll dort eingreifen oder nachhelfen, wo die Privattätigkeit für das öffentliche Bedürfnis nicht ausreicht. Aus demselben Grunde verlangen viele die Verstaatlichung sämtlicher *Eisenbahnen*. Vom bloßen Rechtsstandpunkt läßt sich nichts dagegen einwenden, daß der Staat die schon bestehenden Privateisenbahnen ankaufe und den Bau von neuen Eisenbahnen sich selbst vorbehalte; das letztere schon deshalb, weil nur die Staatsgewalt die Vollmacht zu den beim Bau von Eisenbahnen fast regelmäßig nötigen Zwangsenteignungen (Expropriationen) geben kann. Schon bestehende Privateisenbahnen kann er aber nicht gegen den Willen ihrer Besitzer verstaatlichen, solange diese nicht ihr Recht in sträflicher Weise zum Schaden des Gesamtwohls mißbrauchen und auf anderem Wege nicht genügend Abhilfe geschafft werden kann.

c) Wir gehen noch einen Schritt weiter und geben zu, daß die Regierung berechtigt sein kann, sich an gewissen Wirtschaftszweigen zu beteiligen, wenn es zur Förderung des Gesamtwohls sehr nützlich ist, daß es Musteranstalten in diesen Zweigen gebe und solche ohne die Obrigkeit nicht zustande kommen.

d) Doch mit all diesen Staatsbetrieben sind nicht nur die eigentlichen Sozialisten, sondern auch manche Staatssozialisten noch nicht zufrieden. Sie verlangen *allgemein und grundsätzlich direkte* Beteiligung des Staates an der Industrie, am Handel und Bergbau, damit er durch seinen übermächtigen Einfluß die Verteilung des Nationaleinkommens regulieren

könne. Die Absichten, aus denen diese Vorschläge hervorgehen, sind gewiß menschenfreundlich, aber sie beruhen auf einer schiefen Auffassung der Aufgaben des Staates. Die Staatsgewalt soll die Bedingungen schaffen, damit alle ihre Untergebenen, soweit dies ausführbar, selbsttätig ihr Glück erreichen. Sie soll also nicht die Privattätigkeit überflüssig machen, sie unnütz verdrängen und alles in die staatliche Zwangsjacke stecken; nur schützend und nachhelfend soll sie sich betätigen und mithin dort eingreifen, wo die Privattätigkeit nicht ausreicht. Geht sie darüber hinaus, tritt sie grundsätzlich als Großindustrieller und Handeltreibender auf, so begibt sie sich auf ein ihr fremdes Gebiet, auf dem sie folgerichtig beim Sozialismus anlangen muß.

2. Die zweite Frage betrifft die Staatsmonopole. Hat die Staatsgewalt das Recht, solche Monopole einzuführen? Man unterscheidet zweierlei Monopole, nach den zwei Arten von Zwecken, denen sie dienen sollen: fiskalische und nichtfiskalische (volkswirtschaftliche). Die ersteren haben den Zweck, der Regierung die nötigen Steuern zu verschaffen; sie können zu den indirekten Steuern gezählt werden, und derartigen fiskalischen Monopolen begegnen wir von jeher in der Geschichte. Sehr häufig wurden sie an Privatpersonen verkauft oder verschenkt, freilich oft zum Nachteile des Gemeinwohls. Ebensogut wie der Staat zur Bestreitung der öffentlichen Auslagen Domänen besitzen darf, kann er ein Monopol zu demselben Zwecke sich vorbehalten, soweit dadurch keine wohlerworbenen Rechte verletzt werden. Doch sollen ohne dringende Not die unentbehrlichsten Lebensmittel nicht zu einem Monopol erhoben werden. Außerdem hat sich das Maß solcher Monopole auf die notwendigen Staatseinkünfte zu beschränken.

Bei nichtfiskalischen Monopolen handelt es sich nicht um Gewinnung der erforderlichen Einkünfte, sondern um direkte Beeinflussung der Volkswirtschaft im Interesse der Gesamtheit, und derartige Monopole können nur berechtigt sein, wenn sie zum Schutz und Wohl der Gesamtheit notwendig sind; namentlich gilt dies, wenn sich auf einem Gebiete schon die Privattätigkeit eingebürgert hat. In diesem Fall ist die Einführung des Monopols nicht nur mit einer Beschränkung der Freiheit, sondern auch mit einer Beschlagnahme von Privateigentum, allerdings gegen Entschädigung, verbunden.

## Zehnter Artikel.

### Exkurs über den Liberalismus.

Wiederholt begegnete uns in unsern Ausführungen über Religion, Schule und wirtschaftliches Leben der Liberalismus, und mancher Leser wird eine Erklärung darüber wünschen, was man unter Liberalismus zu verstehen habe. Wir kommen diesem Verlangen um so lieber nach, als eine Charakteristik des Liberalismus die richtige Auffassung der Aufgaben der Staatsgewalt zu fördern geeignet ist.

1. Was wir im folgenden vom Liberalismus sagen werden, gilt von dem Systemalsolchem oder von der allgemeinen Geistesrichtung, nicht aber von diesem oder jenem Anhänger des Liberalismus. Nicht

wenige Liberale hängen sich diesen Namen um, ohne recht zu wissen, was der Liberalismus eigentlich ist und will[1].

Der Liberalismus ist nicht ein einheitliches, geschlossenes System, sondern eine große geistige Strömung, welche zwar gewisse gemeinsame treibende Ideen hat, im übrigen aber nach Zeit und Ort die verschiedensten Gestalten annimmt und sich namentlich im nächsten Ziel sehr oft verändert. Man muß sich auch hüten, jedes Streben nach Freiheit als Liberalismus zu bezeichnen. Die Freiheit ist ein hohes Gut von wundersamem Zauber auf jedes Menschenherz, und unmöglich kann jedes Streben nach diesem Gute schon eine bestimmte Parteirichtung bezeichnen. Ebensowenig darf man unter Liberalismus jedes Streben nach ungebundener Freiheit verstehen. Der Liberalismus ist nur eine bestimmte Art dieses Strebens, die erst in der neueren Zeit entstanden ist. Wir werden dem richtigen Begriff des Liberalismus leichter auf die Spur kommen, wenn wir einen Blick auf seine Entstehung werfen.

2. Die ersten Anfänge des Liberalismus als einer politischen Partei fallen in die Zeit der Restauration und gehen von Frankreich aus. Als die Revolution niedergeworfen war und die Bourbonen sich mit andern Dynastien in der heiligen Allianz zum Schutz der Monarchie verbanden, sammelten sich die noch vorhandenen Reste der Revolutionspartei in geheimen Verbindungen, um die wichtigsten Forderungen der Revolution aufrechtzuerhalten und durch die Presse sowohl als durch bewaffnete Erhebungen und Straßenaufläufe durchzusetzen[2]. Der Wahlspruch der Revolutionsmänner war: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Aus diesem Wahlspruch entnahm die neue Partei die Forderung der Freiheit und Gleichheit in politischer Beziehung[3]. Alle Staatsangehörigen sollen möglichst frei und vor dem Gesetze gleich sein. In diesem Grundsatz lag enthalten die Forderung der Beseitigung aller bürgerlichen und politischen Privilegien des Adels und der Geistlichkeit; die Forderung, das Volk müsse seinen Anteil an der Gesetzgebung und Überwachung der Regierung haben, ja

---

[1] In England versteht man unter Liberalen die Anhänger der Partei, welche die Volksrechte gegenüber den Kronrechten betont. Darunter finden sich viele, welche den Grundsätzen des kontinentalen Liberalismus völlig fernstehen.

[2] Fl. Rieß, Die moderne Irrlehre oder der Liberalismus, Freiburg 1866, 9.

[3] Wir halten uns im folgenden besonders an das Rundschreiben Leos XIII., Libertas praestantissimum bonum. Man vgl. auch Gruber, Artikel „Liberalismus" im Kirchenlexikon[2]; Knoch, De libertate in societate civili, Lovannii 1895. Als ein typischer Vertreter des Liberalismus in Theorie und Praxis kann Bluntschli in der zweiten Hälfte seines Lebens angesehen werden. Man vgl. besonders seine „Allgemeine Staatslehre" (Die Lehre vom modernen Staat, I[5] [1875], 60 ff.).

im Grunde schon die Forderung des allgemeinen Wahlrechts und des freien Zutritts aller zu den öffentlichen Ämtern. Diesen Grundsätzen entsprechend stellte die neue Partei die Forderung der Repräsentativverfassung an die Spitze ihres Programms.

In einem Gemeinwesen, in welchem Katholiken, Calvinianer, Hugenotten, Lutheraner, Juden und Ungläubige nebeneinander lebten, konnte die Beseitigung aller Vorrechte des Klerus und die völlige Gleichheit aller vor dem Gesetz nur den Sinn haben: das Gesetz nimmt auf die religiösen Unterschiede keinerlei Rücksicht; die Religion ist im Prinzip aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen und soll Privatsache sein.

Sieht man sich die Grundsätze der neuen Partei an, so erkennt man unschwer, daß sie nichts enthalten als die *Anwendung der „Menschenrechte" auf das öffentliche politische Leben*. Es sind die Lehren Rousseaus in einer etwas purgierten Ausgabe. Der Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetz konnte im Munde von Gegnern der absoluten Monarchie nur die *Volkssouveränität* bedeuten.

Weil die neue Partei sich besonders der Presse, der Volksversammlungen und Vereine als Mittel zu ihren Zwecken bediente, so forderte sie grundsätzlich unbeschränkte *Preß- und Vereinsfreiheit*. Jede Regung der Monarchie zur Stärkung ihrer Macht wurde als eine Bedrohung der Volksfreiheit verschrieen und als Vorwand zum Anzetteln von Straßentumulten und Revolutionen benutzt. Im Jahre 1830 gelang es ihr, die legitime Dynastie aus Frankreich zu vertreiben und das Bürgerkönigtum oder Königtum von Volkes Gnaden an die Stelle des Königtums von Gottes Gnaden zu setzen. Ihre Anhänger nannten sich selbst *Liberale*, und dieser Name ist ihnen geblieben. Ihre Gegner wurden bald Reaktionäre bald Konservative genannt. Ähnliche Parteien mit ähnlichen Zielen und Namen entstanden auch in den andern westeuropäischen Ländern.

Wie man aus diesem geschichtlichen Rückblick ersieht, ist der eigentliche Träger des Liberalismus die sogenannte *Bourgeoisie*, d. h. der zu Reichtum und Ansehen gelangte *dritte* Stand der französischen Nationalversammlung mit seinem Haß gegen Klerus und Adel. Das eigentliche *Gebiet* des Liberalismus ist das *öffentliche gesellschaftliche Leben*. Er bedeutet die möglichste *Freiheit und Autonomie des Individuums in den gesellschaftlichen Beziehungen*, und zwar *in gleicher Weise für alle*, unabhängig von Stand und Religion. Obwohl er zunächst ein politisch-soziales System ist, so hat er doch seine tiefsten Wurzeln auf religiösem Gebiet und treibt seine Äste und Zweige in fast alle Gebiete hinein. Je nach der Folgerichtigkeit, mit der alle Folgerungen aus die-

ser Grundanschauung gezogen und ausgesprochen werden, lassen sich verschiedene Abstufungen im Liberalismus unterscheiden.

3. Der vollständig folgerichtige Liberalismus, zu dem sich die fortgeschrittenen Liberalen in Frankreich, Belgien, Italien offen bekennen, und der in der Freimaurerei seine Organisation hat, ist nichts als die auf das bürgerliche und politische Leben angewandte und konsequent durchgeführte Autonomie des Individuums.

Jede höhere, nicht im Individuum selbst wurzelnde Autorität wird geleugnet, und die staatliche Autorität in Rousseauscher Weise aus dem Volke abgeleitet. Das Volk ist der eigentliche unabsetzbare Souverän. Vom bloßen Rationalismus unterscheidet sich der Liberalismus dadurch, daß er den Rationalismus von dem Gebiete des Privatlebens auf das Gesellschaftsleben überträgt. Jeder konsequente Liberale muß Rationalist sein. Der Rationalismus ist ein religiöses oder philosophisches, der Liberalismus aber ein politisches System: er ist das Kind des autonomen Rationalismus. Die Folgerungen, die sich aus dieser Grundanschauung des folgerichtigen Liberalismus ergeben, sind leicht zu erkennen.

In bezug auf die Religion und Moral ist nach liberalen Grundsätzen das Gesellschaftsleben religionslos, atheistisch, d. h. im öffentlichen Leben wird auf Gott und Religion keine Rücksicht genommen. Daher der Grundsatz: Der Staat ist atheistisch (l'état est athée). Aus diesem Grundsatz folgt weiter, daß Staat und Kirche vollständig zu trennen sind, daß jedem absolute Religionsfreiheit zu gewähren und der Schulunterricht als Staatssache rein weltlich, d. h. ohne Rücksicht auf Religion zu erteilen ist[1]. Die Geistlichen sind aus den Schulen zu entfernen, und an die Stelle des religiösen Katechismus tritt

[1] Wie sehr der Liberalismus jeder religiösen Regung im öffentlichen Leben feind ist, hat der Kampf um den Schulgesetzentwurf vom Jahre 1892 gezeigt. Zwar erhob sich in liberalen Kreisen ein wilder Lärm, als der Reichskanzler v. Caprivi im Landtag erklärte: „Es handelt sich um den Gegensatz von Christentum und Atheismus"; aber gerade der Verlauf des Schulkampfes bewies die Wahrheit dieser Worte, und die Liberalen mußten sich aus ihren eigenen Kreisen den Vorwurf gar „zu vorsichtiger Umhüllung ihrer eigentlichen Gedanken und Ziele", d. h. der Unehrlichkeit und Feigheit, gefallen lassen. Derselbe Mann, der diesen Vorwurf erhob, schrieb damals: „Kein schärferer Gegensatz zu den Grundüberzeugungen der modernen Welt ist denkbar als das Wort des Reichskanzlers: ‚Das Wesentliche bei jedem Menschen ist sein Verhältnis zu Gott.' Diesem Satz, welchen man in einer Rede Cromwells oder einer päpstlichen Enzyklika eher zu finden erwartet als bei einem Staatsmann des heutigen Deutschland, muß von seiten des Liberalismus mit dem größten Nachdruck der andere Satz entgegengestellt werden: Was über den wahren Wert des Menschen entscheidet, ist zuerst und zuletzt sein Verhältnis zur Menschheit" (Jodl, Moral, Religion und Schule, Stuttgart 1892, 14).

der Laienkatechismus, in dem die Laienmoral gelehrt wird, d. h. eine Sittenlehre, die sich nicht auf Gottes Gebot stützt und nur von Pflichten gegen Staat und Mitbürger spricht. Nicht minder wird die Ehe durch Einführung der Zwangszivilehe von der Kirche losgerissen und ihres religiösen Charakters entkleidet. Desgleichen sind die Spitäler, Armen- und Waisenhäuser und ähnliche Anstalten der Nächstenliebe zu „laizisieren", d. h. jedem religiösen Einfluß zu entziehen[1]. Um wirksamer die letzte Einwirkung der Kirche auf das öffentliche Leben zu verhindern, hat man in Frankreich schon angefangen, die kirchliche Taufe durch eine „bürgerliche Taufe" zu ersetzen, bei der man dem neuen Weltbürger einen Namen gibt, ihm eine phrygische Mütze aufsetzt, politische Reden und schließlich reichliche Mahlzeit hält.

In der Politik ist der folgerichtige Liberalismus republikanisch oder erstrebt wenigstens die konstitutionelle Monarchie mit ihrem Schattenkönig. In Frankreich und Portugal ist der Liberalismus schon bei der Republik angelangt, und auch in Belgien, Italien und Spanien macht er aus seinen republikanischen Bestrebungen kein Hehl mehr; auch in Deutschland und Österreich haben bei Ausbruch der Revolution von 1918 viele bis dahin als monarchistisch geltende Liberale plötzlich ihr republikanisches Herz entdeckt. Der Grundsatz der Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz müßte schließlich überall zur Demokratie führen; der Grund, warum trotzdem der Liberalismus sich der konsequent durchgeführten Demokratie abgeneigt zeigt, ist die Furcht, die einmal gewonnene Machtstellung zu verlieren. Träger des Liberalismus ist eben die Bourgeoisie, der zu Ansehen gelangte dritte Stand, der sich dem drohend nachdrängenden vierten Stande gegenüber krampfhaft an die konstitutionelle Monarchie oder die plutokratische Republik klammert[2].

Auf dem Gebiete der Volkswirtschaft bekennt sich der folgerichtige Liberalismus zum Manchestertum: man lasse einen jeden machen, was er will, solange er nicht in die Privatrechte eines andern unbefugt eingreift. Dementsprechend weist er dem Staate die Rolle des bloßen Polizisten oder Nachtwächters zu, der nur für die Rechtssicherheit zu sorgen hat (S. 518 ff.). Wenn sich auch einzelne Liberale zu sozialreformatorischen Velleitäten herbeiließen, so hatte das fast nur in der Angst vor den Sozialdemokraten seinen Grund. Dieser volkswirtschaftliche Standpunkt ist es, der den Liberalismus vom Sozialismus

[1] Siehe Deschamps, Der Liberalismus, Mainz 1878.

[2] So erklärt es sich leicht, warum manche Anhänger des Liberalismus die demokratische Tendenz desselben zu bestreiten suchen und namentlich die Rousseausche Volkssouveränität bekämpfen. Es handelt sich eben um eine Machtfrage. Das starke Königtum sollte den sozialistischen Unhold im Zaume halten.

scheidet. In mancher Rücksicht führt letzterer nur die liberalen Anschauungen folgerichtig durch. Auf wirtschaftlichem Gebiete dagegen ist der Sozialismus die Reaktion des zu kurz gekommenen vierten Standes gegen die Kapitalwirtschaft des zur Macht gelangten dritten Standes. Der Liberalismus nahm seinen Ausgangspunkt vom religiösen und politischen Gebiet, der Sozialismus dagegen geht vom volkswirtschaftlichen Gebiet aus; jener schwärmt für die möglichst allseitige Freiheit des Individuums, dieser dagegen für die planmäßige Organisation der Produktion und gerechte Verteilung des gemeinsamen Arbeitsertrages.

Es könnte sonderbar erscheinen, daß der Liberalismus, gegen sein Grundprinzip, im Schul- und Religionswesen heute nach immer größerer staatlicher Bevormundung strebt. Der ältere Liberalismus neigte zu einer Befreiung der Schule und Kirche von den staatlichen Fesseln. Vielleicht waren es mehr taktische Gründe, welche ihn für die volle Freiheit der Schule und Kirche eintreten ließen. Man wollte durch diesen Köder die Katholiken und gläubigen Protestanten mancher Länder für die politischen Forderungen des Liberalismus gewinnen. Tatsächlich aber trat bald nach der Mitte des Jahrhunderts eine Schwenkung ein. Der jüngere Liberalismus wurde in bezug auf Schule und Religion sehr zentralistisch, ohne Zweifel in der Absicht, wirksamer den Einfluß der Kirche auf die Schule und das ganze öffentliche Leben zu brechen. Insoweit ist dieser scheinbare Widerspruch nur eine Folgerung des obersten liberalen Grundprinzips der allseitigen individuellen Autonomie im öffentlichen Leben; denn diese Autonomie besagt wesentlich Unabhängigkeit des Staates von Gott, mithin Losreißung der Schule von der Kirche und staatliche Überwachung jeder öffentlichen Wirksamkeit der Kirche.

Der Liberalismus unterscheidet nämlich zwischen der Freiheit der Kirche und der Freiheit des Individuums; bloß die letztere will er erhalten wissen; das haben die Liberalen im Kulturkampf wiederholt erklärt. Also Freiheit des Individuums und Knechtung der Kirche. Es ist aber ein Widerspruch, dem Katholiken die persönliche Freiheit zu versprechen und ihn doch zugleich zu hindern, nach den Grundsätzen seines Glaubens zu leben; tatsächlich will auch der Liberalismus nur die individuelle, für alle gleiche Freiheit, welche die Unabhängigkeit von Gott und von der Kirche einschließt, und um diese Freiheit allgemein zu verwirklichen, scheut er auch vor Zwang und Zentralisation nicht zurück. Die Kirche mit ihren Ansprüchen auf Beeinflussung des öffentlichen Lebens widerspricht dem innersten Wesen des Liberalismus.

4. Eine zweite, gemäßigtere, aber minder konsequente Richtung des Liberalismus gibt die Notwendigkeit der Abhängigkeit des Menschen von Gott zu, anerkennt auch das natürliche Sittengesetz, soweit es durch die bloße Vernunft erkannt werden kann, leugnet aber die übernatürliche Offenbarung. Sie stellt sich auf

den Standpunkt der rein natürlichen Vernunft und nimmt keinerlei Rücksicht auf das Christentum. Daraus ergibt sich als prinzipielle Folgerung, daß keines von den christlichen oder positiven Bekenntnissen dem andern im öffentlichen Leben vorgezogen werden darf. Folgerichtig ausgebildet müßte dieser Liberalismus zu einer allgemein menschlichen, natürlichen Religion führen, welche in den Schulen gelehrt und überhaupt im öffentlichen Leben anerkannt wird. Der Staat ist wesentlich *nicht christlich*, will aber ebensowenig irreligiös sein.

Dieses System ist eine Halbheit. Ist Gott der Herr des Menschen, so steht es auch bei ihm, zu bestimmen, wie und was er befehlen will. Wer ihm in einem Gebote den Gehorsam verweigert, leugnet damit im Grunde seine Autorität und kann nur durch Inkonsequenz in andern die Pflicht des Gehorsams anerkennen.

5. Eine *dritte*, noch gemäßigtere Richtung will die christliche Offenbarung für das *Privatleben* anerkennen, im *öffentlichen* staatlichen Leben aber von ihr absehen.

Die katholischen Vertreter dieser Richtung sind die sog. *Liberalkatholiken* oder *Katholisch-Liberalen*. Ihr bedeutendster Wortführer war in der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts der Abbé de Lamennais (1782—1860). Im Bunde der Kirche mit dem Absolutismus findet er eine Hauptquelle der religiösen Übel seiner Zeit. Deshalb muß die *Kirche sich gänzlich vom Staate* trennen und auf jede Staatsunterstützung verzichten. Wieder arm und frei geworden und nur auf ihre eigene moralische Kraft vertrauend, wird die Kirche von neuem die Herrschaft über die Gemüter erringen. Im Namen der Menschheit und der Religion fordert er deshalb unbeschränkte *Gewissens-*, *Kultus-*, *Preß-* und *Vereinsfreiheit*. Gestützt auf die „vier großen Freiheiten" soll sich die Kirche mit der Demokratie versöhnen; im freien Wettbewerb mit den andern Religionsbekenntnissen wird sie dann ihre Überlegenheit siegreich beweisen.

Auch wohlgesinnte Katholiken (unter ihnen Lacordaire und Montalembert) ließen sich anfänglich durch die glänzende Beredsamkeit de Lamennais' blenden und bestechen, zogen sich aber später von ihm zurück, als die folgerichtige Durchführung seiner Grundsätze die Ursache seines Zerfalles mit der Kirche wurde.

Die Hauptforderung Lamennais': allgemeine und unbeschränkte Kultus- oder Religionsfreiheit, wurde schon von Gregor XVI. verworfen. Später hat Pius IX. fast alle Irrtümer des „Liberalkatholizismus" verurteilt. Und mit Recht. Denn es handelt sich für denselben nicht darum, ob unter gewissen Voraussetzungen die Kultusfreiheit notwendig sei. Er verlangt vielmehr *grundsätzlich* und *allgemein* Religionsfreiheit als den an und für sich wünschenswerten und berechtigten

Zustand. Diese Forderung steht im Widerspruch mit dem Wesen und den Rechten der Kirche (vgl. S. 593 ff.).

Der liberale Katholizismus muß auch folgerichtig zum vollen Liberalismus führen. Wenn die Kirche im öffentlichen Leben nicht mehr Anerkennung beanspruchen darf als jede beliebige Sekte, warum nicht auch im Privatleben? Ein überzeugungstreuer Katholik muß seinen Glauben auch im öffentlichen Leben betätigen. Er muß dafür sorgen, daß die Kinder katholisch erzogen, die Ehen nach den Vorschriften der Kirche eingegangen werden; er darf die Vorschriften der Kirche über Feiertage, ihr Eigentum und ihre Freiheiten, ihre Rechte an der Erziehung der Jugend und des Klerus usw. nicht nur nicht beeinträchtigen, sondern muß sie schützen und verteidigen. Tut er es nicht, so verleugnet er seine Grundsätze und gerät in Widerspruch mit sich selbst.

Es war auch ein arger Irrtum, zu glauben, unbeschränkte Kultus-, Preß- und Vereinsfreiheit werde der Kirche notwendig zum Siege verhelfen. Die Macht des Bösen ist größer als die des Guten; denn an den inneren Leidenschaften findet die von außen kommende Verlockung mächtige und listige Bundesgenossen. Außerdem stehen den Bösen viele Mittel zu Gebote, deren Gebrauch den Guten das Gewissen verbietet. Es herrscht also keine Gleichheit im Wettkampf zwischen dem Guten und Bösen. Die Erfahrung bestätigt auch, daß der Sieg nur zu oft auf seiten des Bösen ist.

## Fünftes Kapitel.

## Die Funktionen der Staatsgewalt.

### Erster Artikel.

### Begriff und Einteilung der staatlichen Funktionen.

Obwohl die öffentliche Gewalt in einem Staate nur eine sein kann, so umfaßt sie doch mehrere Befugnisse, und diese wollen wir jetzt kennenlernen. Während wir bisher das Ziel und die Gegenstände der Staatsgewalt bestimmten, werden wir jetzt die verschiedenen Rechte untersuchen, die ihr in bezug auf die genannten Gegenstände zustehen. Man pflegt diese verschiedenen Befugnisse Funktionen der Staatsgewalt zu nennen.

Aristoteles unterscheidet in seiner „Politik" drei Teile jeder Staatsverfassung (ἔστι δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν) oder drei öffentliche Funktionen: die beratende (τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν), die regierende oder obrigkeitliche (τὸ περὶ τὰς ἀρχάς), und die richterliche (τὸ δικάζον)[1].

[1] Polit. 5, 14, 1277 b 41.

Augenscheinlich geht er in dieser Einteilung von der atheniischen Verfassung aus, wie er sie zu seiner Zeit vor Augen hatte. Der erste oder beratende Teil bezeichnet die höchste Gewalt der Volksversammlung (*βουλή*) und enthält das Recht der Gesetzgebung, der Entscheidung über Krieg und Frieden, über Abschluß und Auflösung von Bündnissen, über Todesstrafe und Verbannung, endlich das Recht, die Beamten zur Rechenschaft zu ziehen. Der zweite und dritte entsprechen ungefähr unserer Auffassung von der ausführenden und richterlichen Gewalt, nur sind beide viel eingeschränkter, indem einige Befugnisse beider der Volksversammlung vorbehalten sind. Die aristotelische Unterscheidung ist also weniger eine Unterscheidung der staatlichen Funktionen als eine Einteilung der Staatsgewalt nach der Verschiedenheit der Träger der Staatsgewalt. Denn die Volksversammlung hat gesetzgebende und für gewisse Fälle auch richterliche Gewalt, ja sogar einen Teil der Regierungsgewalt in unserem Sinne[1].

Seit Montesquieu[2] pflegt man drei Funktionen der Staatsgewalt zu unterscheiden: die gesetzgebende, richterliche und ausführende. Man kann diese Einteilung beibehalten, nur muß man die ausführende Gewalt in einem weiteren Sinne auffassen, als das Wort anzudeuten scheint. Wörtlich bedeutet die Ausführung nur die Maßregeln, die nötig sind, um dem Gesetz praktische Geltung zu verschaffen. Damit sind aber nicht alle Befugnisse erschöpft, welche der Staatsgewalt außer der gesetzgebenden und richterlichen Funktion zukommen. Innerhalb der bestehenden Gesetze kann sie manches anordnen, was sich keineswegs als eine Ausführung der Gesetze ansehen läßt. Auch das Recht, den Staat nach außen zu vertreten, über Krieg oder Frieden zu entscheiden, Bündnisse abzuschließen, neue Landesgebiete zu erwerben u. dgl., läßt sich kaum unter den Begriff der ausführenden Gewalt im strengen Sinne bringen. Manche wollen deshalb, daß man nicht von ausführender Gewalt, sondern von Regierungsgewalt rede. Doch befriedigt auch dieser Ausdruck nicht ganz. Denn genau gesprochen gehört die Gesetzgebung auch zur Regierung. Indessen kommt schließlich auf den Namen wenig an.

Vielleicht läßt sich auf folgende Weise eine erschöpfende Einteilung der staatlichen Funktionen gewinnen. Die Staatsgewalt umfaßt sämtliche Befugnisse, die dem Leiter des Staates notwendig sind, um diesen wirksam zu seinem Ziele führen können. Dazu gehört vor allem:

1. Die Gesetzgebungsgewalt, d. h. das Recht allgemein verpflichtende Normen für den Staat aufzustellen.

2. Die Regierungsgewalt (Exekutivgewalt im weiteren Sinne), d. h. die Befugnis, innerhalb der gesetzlichen Nor-

[1] Eingehend bespricht die aristotelische Einteilung der staatlichen Funktionen Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft (1896), 84 ff.

[2] Esprit des Lois, XI, 6.

men alles zum Gesamtwohl nach Lage der Umstände Notwendige anzuordnen. Diese Gewalt umfaßt also alle dem Leiter des Staates notwendigen Rechte mit Ausnahme der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt. Zu dieser Regierungsgewalt gehört:

a) die Exekutivgewalt im engeren Sinn, d. h. das Recht, die zur Durchführung der Gesetze nötigen Anstalten zu treffen, die erforderlichen Beamten zu ernennen, den Übertretungen möglichst vorzubeugen (Präventivpolizei);

b) die Gewalt, alles übrige nach Lage der Umstände Erforderliche anzuordnen, z. B. allgemeinen Gefahren von seiten der Elemente: Überschwemmungen, Verbreitung von Krankheiten und Seuchen, Hungersnot u. dgl., zuvorzukommen, oder sie nach Kräften zu beseitigen und den Bedrängten zu Hilfe zu eilen, soweit Privattätigkeit nicht ausreicht. In dieser Gewalt ist auch das Recht enthalten, die Privattätigkeit auf wirtschaftlichem und höherem Kulturgebiete zu fördern (Wohlfahrtspflege). Diese fördernde Tätigkeit läßt sich nach den verschiedenen Gegenständen unterscheiden, auf welche sich die Staatsgewalt bezieht, und von denen wir im vorigen Kapitel gehandelt haben.

c) Zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf die Staatsgewalt der materiellen Mittel. Sie ist deshalb befugt, die notwendigen Mittel von ihren Untertanen als *Steuern* zu verlangen oder öffentliches Eigentum zu besitzen, aus dem sie die allgemeinen Auslagen bestreitet.

3. Die *richterliche Gewalt*, d. h. die Befugnis, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen durch Schlichtung der Rechtsstreitigkeiten und Bestrafung der Rechtsverletzungen.

4. Bisher haben wir den Staat nur *in sich selbst* betrachtet. In seinen Beziehungen *nach außen* bedarf er der doppelten Befugnis: a) seine Rechte gegen fremde Eingriffe zu schützen, und zwar nötigenfalls mit Waffengewalt, und b) seine Interessen im internationalen Verkehr, soweit es ohne Verletzung fremder Rechte geschehen kann, zu vertreten und zu fördern (durch Absendung von Gesandten, Abschließung von Verträgen u. dgl.).

Die drei erstgenannten Funktionen gehören zum *inneren* Staatsrechte, die letztgenannte dagegen, wenigstens vorwiegend zum *Völkerrecht*.

### *Zweiter Artikel.*

### Die gesetzgebende Gewalt.

1. Da wir schon früher (I, 469) eingehend über die Notwendigkeit und wesentlichen Eigenschaften der positiven Gesetze gehandelt haben, so können wir uns an dieser Stelle kurz fassen. Daraus, daß für den Staat

positive Gesetze unumgänglich nötig sind, folgt auch das Recht der Staatsgewalt zum Erlaß solcher Gesetze. Der Gegenstand, auf den sich diese Gewalt erstreckt, ergibt sich zur Genüge aus dem, was wir über die Eigenschaften der positiven Gesetze überhaupt (I, 474) und über den Zweck und Umfang der Staatsgewalt im besonderen (S. 532 ff. u. 567 ff.) gesagt haben.

Wie alle positiven Gesetze, so müssen auch die Staatsgesetze aus den Grundsätzen des natürlichen Sittengesetzes abgeleitet sein, entweder durch Schlußfolgerung oder durch nähere Bestimmung (I, 469). Viele Gesetze ergeben sich schon durch einfache Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz, so z. B. das Gesetz: Du sollst nicht töten, stehlen u. dgl. Derartige Staatsgesetze haben also einen doppelten Grund ihrer Verpflichtung, einmal den Willen des Gesetzgebers im Staat, sodann aber auch das Naturgesetz, in dem sie schon enthalten sind. Diesen Teil der staatlichen Gesetze finden wir bei allen Völkern, er bildet das, was die Römer das ius gentium nannten (I, 603). Andere staatliche Gesetze enthalten nicht Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz, sondern nähere Bestimmungen desselben, und diese bilden das eigentliche positive Recht im strengsten Sinne, das erst durch die Satzung des Staats Recht wird und das sich bei verschiedenen Völkern, ja bei einem und demselben Volke zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgestalten kann. So ist es z. B. eine Forderung des Naturrechts, daß es in einem Staate Richter und eine Gerichtsordnung gebe, daß die Verbrechen gestraft werden; aber welcher Art die Richter seien, wie sie im einzelnen ihres Amtes zu walten und welche konkrete Strafen sie zu verhängen haben, das ist im Naturrecht nicht bestimmt. Dieses muß vielmehr von der Gesetzgebung erst genauer bestimmt werden. Auf diesem Gebiete schafft der Staat selbständig Recht (I, 557 f.).

2. Die Staatsgesetze pflegen mit Rücksicht auf ihren Inhalt eingeteilt zu werden:

a) in Verfassungs- oder Grundgesetze und organische Gesetze. Die ersteren regeln die Grundeinrichtungen des Staates, die letzteren bauen darauf weiter; b) in privatrechtliche und öffentlich-rechtliche, je nachdem sie die Beziehungen der Glieder des Staates zueinander oder zum Gemeinwesen zum Gegenstande haben. Beide Arten pflegen wieder je nach der Verschiedenheit ihres Gegenstandes unterabgeteilt zu werden, z. B. die öffentlich-rechtlichen in Finanz-, Verwaltungs-, Militär-, Strafgesetze usw.

3. Die Entstehung der Gesetze betreffend läßt sich rein philosophisch nichts anderes behaupten, als daß sie von der zuständigen Autorität in der durch Verfassung oder Gewohnheit festgesetzten Weise erlassen werden und den allgemeinen Erfordernissen der positiven Gesetze genügen. Selbstverständlich ist es Gewissenspflicht des Gesetzgebers das zu erlassende Gesetz ernstlich zu prüfen. Denn er trägt die Verantwortung für die voraussichtlichen Folgen desselben, da das

Wohl und Wehe des Staates an erster Stelle von der Weisheit der Gesetze abhängt. Ist eine einzelne Person Gesetzgeber, so hat sie die strenge Pflicht, einsichtige und erfahrene Männer zu Rate zu ziehen. Auch eine gesetzgebende Versammlung hat sich an diese Pflicht zu halten, wenn sie nicht in ihrem eigenen Schoße die erforderliche Zahl von Sachkundigen besitzt. In Anbetracht der Wichtigkeit der Gesetzgebung für das Gedeihen des Staates war es gewiß ein sehr heilsamer Gebrauch, beim Beginne der Beratungen den Spender alles Lichtes um den Segen für die gesetzgeberischen Arbeiten anzuflehen. Nur der hochmütige Unglaube schämt sich dessen.

Die Zahl der Gesetze darf nicht allzu groß sein, damit die Freiheit nicht über Gebühr eingeschränkt und die Gesetzeskenntnis nicht allzu schwer gemacht werde. Die zu Recht bestehenden Gesetze sollen nur aus sehr wichtigen Gründen abgeändert werden (I, 479). Der Gesetzgeber soll sich bei Erlaß der Gesetze nicht von Privat- oder Parteirücksichten, sondern nur vom wahren Wohl der Gesamtheit leiten lassen. Ein von einem bestimmten Bezirke gewähltes Mitglied der gesetzgebenden Versammlung darf den Wünschen seiner Wähler nur so weit Rechnung tragen, als es ohne Beeinträchtigung des Gesamtwohls geschehen kann.

4. Weil die Gesetzgeber eine so wichtige, das Gemeinwohl in so hohem Grade bedingende Aufgabe haben, so ist es Pflicht der Wähler, nur erleuchtete, rechtschaffene und religiös gesinnte Männer in die Gesetzgebung zu schicken, nicht zweifelhafte Existenzen und Abenteurer, welche ihrer Aufgabe nicht gewachsen sind und für die gewissenhafte Erledigung derselben keine Bürgschaft geben. Nur soweit es unter Umständen nicht möglich ist, einen diesen Anforderungen entsprechenden Mann zum Abgeordneten zu wählen, kann es erlaubt bzw. Pflicht sein, für einen weniger guten zu stimmen, wenn dadurch die Wahl eines schlechteren verhindert wird[1].

5. Wie der Erlaß, so ist auch die *Abschaffung*, *Abänderung* und authentische *Auslegung* der Gesetze an erster Stelle Sache des Gesetzgebers (I, 479). Nur in seinem Auftrag oder mit seiner Einwilligung können andere die bestehenden Gesetze abändern oder authentisch auslegen. In den modernen Repräsentativ-Verfassungen wird die gewöhnliche authentische Erklärung oder Interpretation (im Gegensatz zur bloß doktrinären Auslegung der Gelehrten) von den Gerichten ausgeübt, und nur durch ein neues Gesetz kann die Gesetzgebungsgewalt diese gerichtliche Auslegung für die Zukunft ausschließen. Den nordamerikanischen Gerichtshöfen steht sogar grundsätzlich das Recht zu, einem Gesetze die

[1] Für weitere Erörterungen über die Pflichten der Wähler s. *Lehmkuhl* in den Stimmen aus Maria-Laach, XXIX, 105; *Cathrein*, Katholik und katholische Kirche, S. 302 ff.

Anerkennung und Vollziehung zu versagen, wenn es nach ihrer Überzeugung der Verfassung widerspricht.

6. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, *ob der Gesetzgeber seinen eigenen Gesetzen unterworfen sei*. Diese Frage gilt nicht bloß für den staatlichen, sondern auch für jeden menschlichen Gesetzgeber, soweit die von ihm erlassenen positiven Gesetze in Betracht kommen. Wir sagen: *positiven* Gesetze. Wenn nämlich die positiven Gesetze Handlungen vorschreiben oder verbieten, die schon im natürlichen Sittengesetz enthalten sind, so ist selbstverständlich der Gesetzgeber denselben unterworfen.

Diese Frage ist ohne Bedeutung, wenn der Gesetzgeber aus einer Mehrheit besteht. Denn in dieser Voraussetzung sind die einzelnen nicht Gesetzgeber, sondern Untertanen. Ist dagegen der Gesetzgeber eine einzelne Person, so muß zunächst zwischen der bloßen *Gewissenspflicht* und dem gesetzlichen *Zwang* unterschieden werden. Der Monarch kann von niemand mit *Zwang* zur Beobachtung seiner Gesetze angehalten werden. Kein Höherer kann ihn richten und strafen. Wohl aber scheint er im Gewissen verpflichtet zu sein, *diejenigen* Gesetze zu beobachten, welche *allgemeiner* Natur sind (also nicht bloß unmittelbar für einzelne Stände gelten) und ihrem Gegenstand nach den König ebensogut angehen als die Untertanen, z. B. die positiven Gesetze über die Gültigkeit der Verträge u. dgl.

Der Grund dieser Verpflichtung liegt in der hervorragenden Stellung des Monarchen. Hat er eine allgemeine Norm als zum Gemeinwohl ersprießlich vorgeschrieben, so fordert die Vernunft, daß auch er selbst sich daran halte, weil sein Beispiel einen mächtigen Einfluß auf die Untertanen ausübt. Auch scheint es ungeziemend, daß das Haupt mit den Gliedern in solchen Dingen nicht übereinstimme, in denen die Würde des Monarchen keine Ausnahme erheischt. Endlich liegt eine gewisse Unbilligkeit darin, daß der Herrscher den Untertanen Lasten auferlege, sich selbst aber allgemein, auch wo kein besonderer Grund vorliegt, davon befreie. Der Gesetzgeber wird also bloß *indirekt* durch sein eigenes Gesetz verpflichtet, insofern ihm das Naturgesetz vorschreibt, sich an die allgemeinen Gesetze zu halten, die er erläßt.

## Dritter Artikel.

### Die Exekutivgewalt.

Ursprünglich waren wohl überall sämtliche Funktionen der Staatsgewalt in *einer* Person vereinigt. Die Regierungsgewalt in unserem heutigen Sinne hat noch einen Rest dieser Einheit erhalten, indem sie nicht bloß die Gesetze ausführt, sondern auch an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt Anteil hat oder maßgebenden Einfluß auf dieselbe ausübt. Gerade deshalb wohl wird vielfach die Regierung als über den gesetzgebenden Versammlungen und den Gerichten stehend angesehen. Wenn ohne Zustimmung der Regierung kein Gesetz in Kraft treten kann, wenn sie darüber zu wachen hat, ob neue Gesetze notwendig seien, und

mit den dazu nötigen Vorarbeiten und Anträgen betraut ist, so nimmt sie dadurch wesentlichen Anteil an der gesetzgebenden Funktion. Diese ist die wichtigste und höchste von allen staatlichen Funktionen. Außerdem ernennt die Regierung auch die Richter und erhält dadurch einen mächtigen Einfluß auf die Rechtspflege.

## § 1. Das Staatsamt.

1. Unter Amt im allgemeinen versteht man einen bestimmten Wirkungskreis mit einer Summe von Pflichten und Rechten, welcher einer Person zum Nutzen eines Gemeinwesens übertragen wurde. Der Diente und Lohnarbeiter steht im Dienste einer einzelnen Person und erhält seinen Lohn: der Beamte steht im Dienste einer Gesamtheit und wird besoldet.

Je nach der Verschiedenheit der Gemeinschaft, zu deren Nutzen das Amt besteht, unterscheidet man kirchliche und staatliche Ämter, Gemeindeämter usw. Berufsbeamte sind solche, welche aus der Verwaltung gewisser Ämter sich einen Lebensberuf machen. Das Staatsamt wird vom Staat oder dessen Vertretern einer Person zum Nutzen der Gesamtheit übertragen. Der Staatsbeamte steht also nicht im Dienste der Person, welche das Amt verleiht, sondern in dem des Gemeinwesens. Freilich hat er seinem Vorgesetzten zu gehorchen, aber diese dürfen ihm nur befehlen, was zum Nutzen der Gesamtheit erforderlich ist. Weil der Beamte seine Rechte und Pflichten durch Übertragung erhält, so kann der Monarch, welcher seine Gewalt kraft eigenen Rechts ausübt, nicht als Beamter angesehen werden, obwohl ihm die Gewalt nur zum Nutzen der Gesamtheit verliehen ist.

2. Die Übertragung des Amtes geschieht durch Vertrag, aus dem sich für den Beamten die Pflicht der Gerechtigkeit und des Gehorsams ergibt. Aus Gerechtigkeit ist er der Gesamtheit verpflichtet, sein Amt treu zu verwalten, und außerdem liegt ihm die Pflicht des Gehorsams gegen seine Vorgesetzten in Sachen des Amtes ob. Als Entgelt hat er das Recht auf die Besoldung und die Belassung in seinem Amte während der vereinbarten Zeit, wofern er seiner Pflicht treu nachkommt. Es ist also nicht einfachhin richtig, wenn behauptet wird, der Beamte habe wohl Rechte aus dem Amte, aber kein Recht auf das Amt. Vor der Anstellung hat er allerdings kein strenges Recht auf das Amt; ist aber diese rechtmäßig erfolgt, und genügt er seinen Obliegenheiten, so hat er auch das Recht auf den Besitz des Amtes für die ausdrücklich oder stillschweigend vereinbarte Zeit.

3. Pflicht des Staatsoberhauptes ist es, nur würdige Männer in den Staatsdienst aufzunehmen, d. h. solche, die nicht nur den besonderen

Obliegenheiten ihres Amtes gerecht werden, sondern auch rechtschaffen und gewissenhaft sind. Je höher und einflußreicher ein Amt, um so größer die Pflicht, nur wahrhaft würdige Männer damit zu betrauen, weil ihr Beispiel den größten Einfluß ausübt und die Amtsgewalt ihnen so viel Gelegenheit bietet, auf die Haltung ihrer Untergebenen einzuwirken.

Die Berufsbeamten bilden unter sich einen mit bestimmten Rechten und Pflichten ausgestatteten und für das Gesamtwohl wichtigen und einflußreichen *Stand*. Derselbe darf aber nicht in eine Art *Kaste* ausarten, die sich vom Volke engherzig abschließt, alles absolutistisch von oben herab regeln will und schließlich zu einem steifen, schwerfälligen, wie ein Alp auf dem ganzen öffentlichen Leben lastenden Mechanismus ausartet. Das ist der *Bureaukratismus*. Mit diesem Namen bezeichnet man ein Beamtentum, das sich nicht mehr als Mittel zum Zweck sondern als Selbstzweck betrachtet, oder das die Allregiererei durch ein weitverzweigtes, gewerbsmäßiges und mittelmäßiges Beamtenheer als höchstes Ziel verfolgt und selbst das Staatsoberhaupt in seinen Entschließungen lähmt.

Das System der Volksvertretung hat zwar viele Härten des früheren Bureaukratismus glücklich beseitigt; aber eine gewisse Neigung, nach Möglichkeit alles in seinen Kreis zu ziehen und pedantisch, in geistlos mechanischer Weise zu beherrschen, liegt in der Natur eines weitverzweigten und vom Volke unabhängigen Beamtenstandes. Wo die Beamten einen von oben herab ernannten und geleiteten Stand bilden, sind sie darauf angewiesen, ihre Blicke mehr nach oben zu richten als nach unten. Schon um des lieben Brotes willen müssen sie trachten, sich möglichst willenlos an die höhere Behörde hinzugeben, und damit ist eine treffliche Schule für charakterlose Mittelmäßigkeiten geschaffen. „Nach oben wedelnde Dienstbeflissenheit . . . nach unten grimmig gefletschte Zähne!“

## § 2. Verwaltung und Polizei.

1. Die *Verwaltung* im engeren Sinne hat die gesetzlichen Normen auf einzelne Fälle und Verhältnisse anzuwenden und durchzuführen. Sie steht also im Dienste der Gesetzgebung und hat die Gesetze nicht bloß zur Schranke, sondern auch zum Antrieb und zur Richtschnur ihrer Tätigkeit. Sie soll sich in den Geist des Gesetzes hineinleben und dasselbe so zur Ausführung bringen, daß der Zweck des Gesetzgebers möglichst vollkommen erreicht wird.

Um ihre Aufgabe lösen zu können, muß sie befugt sein, allgemeine Verordnungen zu erlassen, nach denen sich die untergeordneten Verwaltungsbeamten bei Ausführung des Gesetzes zu verhalten haben. Außerdem muß ihr bis zu einem gewissen Grade das Recht zustehen, mit

Zwangsmitteln ihre Verordnungen durchzuführen und dem Gesetze Gehorsam zu verschaffen. Vorausgesetzt wird natürlich, daß das Gesetz nicht offenbar ungerecht sei (I, 475 f.).

Der Grundsatz, daß ein Verwaltungsbeamter sich um die Gerechtigkeit des Gesetzes oder der Verordnung nicht kümmern dürfe und bloß das Befohlene blind auszuführen habe, ist in seiner Allgemeinheit verwerflich. Kein Beamter darf offenkundig ungerechte Befehle ausführen. Wir sagen: offenkundig; denn in zweifelhaften Fällen hat — wenigstens im allgemeinen — die höhere Obrigkeit die Vermutung für sich, daß sie nichts Ungerechtes anordne.

2. Der Begriff der Polizei ist sehr schwankend und vielumstritten[1]. In der Wissenschaft pflegt man fast allgemein unter dem Namen Polizei die gesamte Regierungstätigkeit zu verstehen, welche es nicht mit der Ausführung der Gesetze zu tun hat, sondern innerhalb der bestehenden Rechtsordnung selbständig das öffentliche Wohl verfolgt, und zwar nach der doppelten Seite der Rechtssicherheit und der allseitigen Förderung (Sicherheits- und Wohlfahrtspolizei). Die Sicherheitspolizei soll allen aus einem widerrechtlichen Willen entspringenden wahrscheinlichen Verletzungen der bestehenden Rechtsordnung vorbeugen und zu diesem Behufe das in die Öffentlichkeit dringende Verhalten überwachen und unmittelbar einschreiten, wenn Gefahr im Verzuge ist. Die Wohlfahrtspolizei (Wohlfahrtspflege) umfaßt alle übrigen von der Regierung selbständig zum Wohle der Gesamtheit zu ergreifenden Maßregeln, die nicht zur Gesetzgebung und Rechtspflege gehören.

Zu dieser Wohlfahrtspflege gehört die Verhütung von Unglück und Störungen seitens elementarer Gewalten oder widriger Naturereignisse, so z. B. Vorsorge gegen Epidemien, Überschwemmungen, Feuersbrünste, Hungersnot, soweit die Tätigkeit der Privaten und Gemeinden nicht ausreicht. Außerdem begreift sie die fördernde Tätigkeit auf den Gebieten der Religion, der Schule, der Wissenschaften und Künste, des wirtschaftlichen Lebens, soweit dieselben nicht zu den gesetzgebenden oder richterlichen Funktionen gehören.

## § 3. Steuerrecht und Heerwesen.

1. Was sind Steuern? Die übliche Definition lautet: „Steuern sind die zum Zweck kollektiver Bedürfnisse kraft öffentlicher Autorität angeordneten Zahlungen an den Staat und die übrigen öffentlichen Körperschaften[2]". Diese Definition läßt sich aber auch auf Dinge anwenden, die keine Steuern sind, z. B. die Geldstrafen; auch die Gebühren (z. B.

[1] Vgl. Ahrens, Naturrecht, II, 436; R. v. Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaft[2], 281, und desselben „System der Polizeiwissenschaft", Einleitung.

[2] Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Artikel „Steuer".

Postgebühren) sind vom Staate angeordnete Zahlungen zum Zweck kollektiver Bedürfnisse. Deshalb kann man die Steuern besser definieren als diejenigen Zahlungen, zu denen eine öffentliche Korporation ihre Glieder einzig zu dem Zweck verpflichtet, um dadurch die erforderlichen Mittel zur Befriedigung der allgemeinen Bedürfnisse zu erlangen. Diese Definition umfaßt weder die Geldstrafen noch die Gebühren. Der eigentliche und unmittelbare Zweck der Geldstrafe ist die Ahndung eines Vergehens oder Verbrechens, nicht die Erlangung der erforderlichen Mittel für die öffentlichen Bedürfnisse. Die Gebühren sind Bezahlungen, die man für eine entsprechende öffentliche Leistung verlangt. Der unmittelbare Zweck derselben ist nicht die Beschaffung der notwendigen Geldmittel, sondern die Entschädigung für einen von der Gesamtheit geleisteten Dienst. — Nach den verschiedenen öffentlichen Gemeinwesen unterscheidet man Staats-, Gemeinde- und Kirchensteuern. Wir handeln hier nur von den staatlichen Steuern.

Unter den Staatsrechtslehrern wird viel gestritten über den Rechtsgrund, auf den hin der Staat befugt ist, Steuern zu fordern. Einige berufen sich auf den ursprünglichen Staatsvertrag, durch den sich die Glieder zu gewissen Leistungen an die Gesamtheit verpflichten und dafür das Recht auf eine entsprechende Gegenleistung des Staates erhalten. Aber auch wenn man die Entstehung des Staates durch einen Vertrag annehmen wollte, so läßt sich doch die Staatsgewalt mit ihren Rechten nicht von einem Vertrag herleiten. Sie hat Rechte, welche die Untertanen nicht haben und ihr nicht verleihen konnten. — Andere meinen, jeder erhalte vom Staat gewisse Vorteile und schulde ihm dafür eine entsprechende Gegenleistung. Was man dem Staat an Steuern bezahlt, sei ein Entgelt für die Vorteile, die er den einzelnen gewährt. Aber wie ließe sich auch nur annähernd bestimmen, wieviel Vorteile der einzelne vom Staat erhält? Denn die Steuerleistung des einzelnen soll den Vorteilen entsprechen, die er vom Staate erhält. Wollte man nun annehmen, alle erhielten dieselben Vorteile vom Staat, so müßten auch alle zu derselben Steuerleistung verpflichtet sein, mithin auch alle die gleichen Steuern bezahlen, was offenbar ungereimt ist. Nimmt man aber an, verschiedene Glieder des Staates erhielten auch verschiedene Vorteile, das eine mehr, das andere weniger, dann fragt sich, wie sollen diese Vorteile gemessen und bestimmt werden? Erhält ein Beamter mehr Vorteile vom Staat als ein Künstler oder Kaufmann oder Bauer? und wie läßt sich hier das Mehr oder Weniger bemessen? Das ist eine bare Unmöglichkeit. Bis heute ist es auch noch keinem Staatslenker eingefallen, zu Steuerzwecken zu untersuchen, wieviel Vorteile die einzelnen vom Staate erhalten, um darnach die Steuern zu bemessen. Für uns bietet die Begründung des staatlichen Steuerrechts keine Schwierig-

keiten. Dasselbe folgt aus der Natur und dem Zweck des Staates. Der Staat ist eine in der Natur des Menschen begründete Institution. Er hat also auch von Natur aus alle Rechte, die ihm zur Erreichung seines Zweckes notwendig sind[1]. Dazu gehört auch das Recht, von seinen Gliedern die Leistungen zu verlangen, deren er nach Lage der Umstände zur Erfüllung seiner Aufgaben bedarf. Welches diese Aufgaben seien, wurde schon früher dargelegt.

Dieser Zweck des Steuerrechts gibt auch das Maß (die Maximalgrenze) der Steuern an, die der Staat zu fordern befugt ist. Er darf nicht mehr fordern, als ihm zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig ist. Was darüber hinausgeht, verletzt die Gerechtigkeit und bringt die Staatsgewalt in Widerspruch mit ihrer ersten und wichtigsten Aufgabe: dem Rechtsschutz. Wer behauptet, die Staatsgewalt dürfe nach Belieben von den Bürgern Steuern fordern, leugnet im Grunde das Privateigentum. Wie weit nun die Grenzen des Notwendigen gehen, läßt sich nicht mathematisch bestimmen. Nicht zu allen Zeiten und an allen Orten ist dasselbe Maß von Steuern notwendig. So ist jetzt nach dem Kriege in Deutschland ein viel größeres Maß von Steuern notwendig als in gewöhnlichen Zeiten. Die Regierung soll gewissenhaft das Maß des Notwendigen prüfen und eher bestrebt sein, unter demselben zu bleiben, als dasselbe zu überschreiten. Die Gefahr des Zuviel ist hier größer als die des Zuwenig.

Die Verteilung der Steuern soll der austeilenden Gerechtigkeit entsprechen, welche verlangt, daß die Lasten nach Maßgabe der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit verteilt werden. Wer nur so viel Einkommen hat, als er zum Unterhalte seiner Familie notwendig braucht (das sogenannte Existenzminimum), sollte für gewöhnlich steuerfrei sein, weil bei ihm die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit mit Recht gleich null angesehen wird. Wie aber soll in bezug auf die übrigen die Steuerlast verteilt werden? Die einen wollen für alle Gleichmäßigkeit der Steuer, d. h. ein jeder soll eine gleiche Quote von seinem Einkommen entrichten (Proportionalbesteuerung, weil das Verhältnis der Steuern zum Einkommen bei allen dasselbe ist). Die andern aber wollen Progressivbesteuerung, d. h. der Steuerfuß soll für das größere Einkommen stärker steigen. Das letztere dürfte wohl das Gerechtere sein, denn die Steuerlast soll der Leistungsfähigkeit entsprechen. Dies ist aber nicht der Fall, wenn jeder dieselbe Quote seines Einkommens bezahlt. Die Leistungsfähigkeit steigt stärker als das Einkommen, weil eine immer größere Quote nicht vom Subsistenzbedarf genommen wird.

[1] Vgl. S. 567 und 667; ferner Suarez, De Leg. l. 5, c. 15.

Die progressive Besteuerung nach Maßgabe der Leistungsfähigkeit (Steuerkraft) kann aber nur durchgeführt werden, wenn man nicht nur die Höhe, sondern auch die Art des Einkommens der Steuerpflichtigen berücksichtigt. So sollte das aus persönlicher Arbeit fließende Einkommen weniger belastet werden als das arbeitslose. Auch ist es nur billig, daß nicht bloß das (reine) Einkommen, sondern auch das Vermögen selbst zur Steuer herangezogen werde. Sonst könnte es vorkommen, daß ein Besitzer großer Paläste, Parkanlagen, Kunstsammlungen u. dgl., der aus diesen Gütern gar kein oder nur ein sehr geringes Einkommen bezieht, für dieselben beinahe steuerfrei ausginge. Ein mißlicher Umstand sowohl der Einkommen- als der Vermögensteuer ist der, daß beide die Deklarationspflicht fordern und dadurch die Wahrheitsliebe und Redlichkeit auf eine Probe stellen, der viele nicht gewachsen sind. Infolge davon geschieht es leicht, daß die Gewissenhafteren eine größere Steuerlast zu tragen haben als diejenigen, die sich aus Gewissensbedenken wenig machen.

Viele verlangen die Abschaffung aller indirekten Steuern[1]. So sieht z. B. A. Schäffle die allgemeine und ausschließliche Durchführung der direkten Einkommensteuer als das wirtschaftliche Ideal der Besteuerung an. Es ist auch zuzugeben, daß die indirekten Steuern auf die notwendigen Lebensmittel möglichst zu beseitigen sind. Die große Masse der unentbehrlichen Lebensmittel wird von den ärmeren Volksklassen gekauft, welche die zahlreicheren sind. Folglich fällt eine indirekte Steuer auf diese Lebensmittel hauptsächlich ihnen zur Last, nicht den Reichen, was unbillig ist[2].

Eine besondere Erwähnung verdient noch die sog. Wertzuwachssteuer. Wer dem Eigentümer das Recht am sog. Wertzuwachs seiner Sache bestreitet, gefährdet das ganze Privateigentum (s. oben S. 312). Eine andere Frage ist, ob der Staat nicht das Recht habe, den Gewinn, den der Eigentümer von Grund und Boden infolge des Wertzuwachses ohne jede Mühe seinerseits erzielt, relativ höher zu besteuern als anderes Einkommen, bei dem

[1] Die Einteilung der Steuern in direkte und indirekte wird nicht von allen in gleichem Sinne genommen. In Deutschland versteht man meistens unter direkten Steuern jene, welche von dem getragen werden, der sie bezahlt; indirekte Steuern aber sind jene, welche nach der Absicht des Gesetzgebers nicht denjenigen belasten, von dem sie entrichtet werden, sondern andere, auf welche sie dieser abwälzt. In Frankreich dagegen bezeichnet die herrschende Auffassung als direkte Steuern jene, welche nach Namenslisten und nach dauernden Dingen und Zuständen erhoben werden, als indirekte jene, welche gewisse Produkte oder Gegenstände treffen, ohne Rücksicht auf die Person, z. B. Salz-, Bier- oder Hundesteuer. Nach der ersteren Auffassung gehören die Erbschaftssteuern zu den direkten, nach der letzteren zu den indirekten Steuern.

[2] Über die Steuern vgl. die Artikel „Besteuerung" und „Steuern" im Staatslexikon; ferner H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus usw., 144 ff.

der Eigentümer mitwirkt. Man hat diese Wertzuwachssteuer als sozialistisch bezeichnet, sie leugne im Prinzip das Privateigentum. Das scheint uns nicht richtig. Es ist dem Wohle der Gesellschaft zuträglich, daß die Steuern weniger den Vermögenszuwachs treffen, der — zum guten Teil wenigstens — die Frucht der Arbeit ist, als denjenigen, den man völlig mühelos durch die Gunst der gesellschaftlichen Verhältnisse erwirbt. Damit aber die Wertzuwachssteuer gerecht sei, muß sie nur bei der Eigentumsübertragung oder Vermietung erhoben werden. Sonst kann sie zu ungerechten Härten führen. Wenn z. B. eine Familie seit langem an einem Ort wohnt und infolge von Anwachsen der Bevölkerung, Entstehung von Fabriken, Eisenbahnen usw. der Wert der Häuser bedeutend zunimmt, so wäre es unbillig, im Verhältnis zu diesem zunehmenden Wert die Steuern für die Familie zu erhöhen. Denn solange sie in diesem Hause wohnen bleibt, hat sie selbst keinen Vorteil von der Werterhöhung. Erst bei der Eigentums- oder Nutzungsübertragung wird dieser Wert realisiert, und erst jetzt kann die Steuer gerechterweise erhoben werden.

2. Dem Staate drohen innere und äußere Feinde. Er muß deshalb auch das Recht haben, sich mit Gewalt gegen ungerechte Angriffe zu verteidigen. Dazu bedarf er der bewaffneten Macht: der Polizisten und Gendarmen gegen innere und des Heeres gegen äußere Feinde. Der Zweck der Heeresmacht bestimmt auch ihr Maß. Die Militärmacht ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erhaltung des Ganzen. Die öffentliche Gewalt darf nur so weit den Untertanen die schweren persönlichen und vermögensrechtlichen Opfer auflegen, welche das Heer erfordert, als es der Rechtsschutz der Gesamtheit notwendig erheischt.

Weil die Militärlast eine so drückende ist, soll sie in möglichst schonender Weise durchgeführt werden. Deshalb ist das System der stehenden Heere, das seit dem 17. Jahrhundert aufgekommen, nur zu billigen, soweit es durch die Ungunst der Zeitverhältnisse ein notwendiges Übel geworden ist. Die stehenden Heere verdankt Europa der Eroberungssucht ehrgeiziger Herrscher. Ein viel weniger drückendes System des Heerwesens ist die allgemeine Volkswehr, welche, eine kurze jährliche Übungszeit abgerechnet, die waffenfähige Mannschaft nur im Kriegsfalle zu den Waffen ruft. Dieses System paßt allerdings nicht für einen Staat, der auf Eroberungen ausgeht, genügt aber zur Verteidigung des Landes.

Wenn schon das System der stehenden Heere nur durch die Notwendigkeit gerechtfertigt werden kann, so gilt das noch vielmehr von dem System der stehenden Heere in Verbindung mit der allgemeinen persönlichen Wehrpflicht. Diese reißt alle waffenfähigen jungen Männer für mehrere Jahre aus ihren Lebensberufen heraus, um sie zum Kriegshandwerk abzurichten. Der Schaden, den diese allgemeine Wehrpflicht der richtigen Berufswahl und der Ausbildung in dem einmal ergriffenen

Berufe bringt, ist viel größer, als man glaubt. Dabei wollen wir von den sittlichen Folgen des Kasernenlebens gar nicht reden.

Diese allgemeine Wehrpflicht im Bunde mit den stehenden Heeren führt notwendig zu dem sog. Militarismus, welcher den Schwerpunkt des staatlichen Lebens in die beständige Zurüstung zum Kriege verlegt und diesem Zweck die besten Kräfte der Nation zum Opfer bringt. Sie führt zu einem immer weitergehenden Zentralismus, welcher alle Fäden des Gesellschaftslebens in den Händen der Regierung zu vereinigen sucht. Endlich treibt sie die Steuern zu einer fast unerschwinglichen Höhe. Schon vor dem Weltkrieg beliefen sich die Militärbudgets der europäischen Staaten auf viele Milliarden. Im Deutschen Reich allein betrugen die Ausgaben für das Heer und die Marine im Jahre 1902: 928 Millionen, im Jahre 1914: 2244 Millionen. Das sind unhaltbare Zustände[1]. Es ist auch nicht zufällig, daß die großen Umsturzparteien in den stärksten Militärstaaten den meisten Boden gefunden haben.

Augenblicklich ist zwar der Militarismus in Deutschland, einem Hauptherde desselben, infolge der Niederlage zusammengebrochen, aber bei den siegreichen Mächten hat er eine Stärkung erfahren und so wird er leider — dank dem übertriebenen nationalen Chauvinismus — bald wieder die Oberhand gewinnen. Die sogenannte Abrüstungskonferenz in Washington (November 1921) hat gezeigt, daß die siegreichen Mächte keinen ernsten Willen zur Abrüstung haben und sich gegenseitig mit dem größten Mißtrauen gegenüberstehen.

## Vierter Artikel.

### Die richterliche Gewalt.

### § 1. Von der richterlichen Gewalt im allgemeinen.

1. Die richterliche Gewalt hat die Aufgabe, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen; sie beginnt also ihre Tätigkeit erst, wenn eine Störung der Rechtsordnung vorliegt. Die Störung zu verhindern, ist nicht Sache des Richters. Deshalb scheint

[1] „Ein Volk in Waffen", schrieb einst Bischof v. Ketteler, „und zugleich Beibehaltung des Systems der stehenden Heere heißt eigentlich ein ganzes Volk in ein stehendes Heer verwandeln, und noch mehr, ein ganzes Volk in steter Kriegsbereitschaft halten. Das sind aber krankhafte und auf die Dauer unerträgliche Zustände. Was die jetzigen Heere wirklich dem Volke kosten, ist nicht zu berechnen, da der schon an sich enorme Militäretat doch nur einen Teil der Unkosten des Heeres repräsentiert, indem noch viele Leistungen der Einwohner und der Gemeinden nebenhergehen, welche nicht mit in Rechnung kommen. Noch weniger läßt sich berechnen, was in Zukunft solche Heere kosten werden, da ja bezüglich der Rüstungen eine Art Wettrennen unter den großen Nationen Europas stattfindet. Jede Verbesserung einer Waffe macht sofort alle Waffen derselben Art in Europa unbrauchbar. Solche Lasten an Menschen und Geld übersteigen alles, was der Staat von seinen Angehörigen zu fordern berechtigt ist."

der Ausdruck Präventivjustiz, mit dem viele die Sicherheitspolizei bezeichnen, nicht passend, weil das bloße Verhüten einer Störung der Rechtsordnung nicht zur Aufgabe der richterlichen Gewalt gehört.

2. Die Normen, nach denen der Richter die Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden hat, sind die bestehenden Gesetze. Er soll dieselben auf die konkreten Fälle anwenden und danach seine Entscheidung treffen. Notwendige Voraussetzung seiner Tätigkeit ist, daß die von ihm anzuwendenden Gesetze gerecht seien. Offenbar ungerechte Gesetze darf er nicht seinen Entscheidungen zugrunde legen (I, 583). Denn er erklärt nicht bloß, was nach dem Sinne des Gesetzes Recht sei, sondern er urteilt selbständig nach dem Gesetze und erkennt den Parteien Recht oder Unrecht zu. Wenn das Gesetz ungerecht ist, verurteilt und straft er einen Unschuldigen.

3. Das Amt des Richters ist ein erhabenes und wichtiges, von dessen Ausübung das allgemeine Wohl in hohem Grade bedingt ist. Die römischen Richter faßten ihr Amt als eine Art Priestertum der Gerechtigkeit auf (I, 567). Es erfordert deshalb vor allem nicht nur große Klugheit und Umsicht, sondern auch unbestechliche Gerechtigkeit und eine genaue Kenntnis der bestehenden Gesetze. Der Richter soll sich in den Geist der Gesetze hineinleben und so gewissermaßen die Rolle des beseelten Rechts übernehmen.

4. Weil das Urteil, um gerecht zu sein, auf Wahrheit beruhen, d. h. den Tatsachen entsprechen muß, so ist es Pflicht des Richters, sich genau über den Tatbestand zu erkundigen. Er soll deshalb die streitenden Parteien persönlich anhören und ihnen jede vernünftige Möglichkeit zur Vorlegung ihres Beweismaterials gewähren, und sowohl während der Prozeßverhandlungen als bei der endgültigen Entscheidung völlige Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit an den Tag legen. Er verletzt die Gerechtigkeit, wenn er die Gerichtsverhandlungen zugunsten einer Partei zu beeinflussen sucht. Wie die Gerechtigkeit selbst, soll er über den Parteien stehen. Um eine größere Bürgschaft für die Objektivität des Richterspruches zu erlangen, ist es ratsam, daß die Gerichtsverhandlungen, soweit nicht besondere Umstände (z. B. Rücksichten auf die Sittlichkeit) eine Ausnahme fordern, öffentlich geführt werden.

5. Damit der Richter sich in seinen Entscheidungen nicht von Privatinteressen, sondern nur von der Gerechtigkeit leiten lasse, ist ihm ein gewisses Maß von Unabhängigkeit notwendig. Man kann es deshalb nur billigen, daß heute in den meisten Staaten die richterliche Gewalt von den übrigen Funktionen der Staatsgewalt unabhängig gemacht wurde und die Richter unabsetzbar sind. Die Richter werden auf Lebenszeit ernannt und können nur durch Richterspruch aus Gründen, welche das Gesetz vorsieht, ihres Amtes entsetzt werden. Um die Gefahr der Bestechlichkeit wirksamer

auszuschließen, soll er einen so reichlichen Gehalt haben, daß er anderweitiger Unterstützung nicht bedarf.

6. Ein notwendiges Erfordernis der Rechtspflege ist, daß jedem die Möglichkeit geboten sei, vor Gericht sein gutes Recht zu schützen. Niemand darf an der Betretung des Rechtsweges verhindert oder ungehört und unüberwiesen verurteilt werden. Soll aber dieses Recht nicht ein bloßer Schein bleiben, so muß die Rechtspflege so billig sein, daß auch der Unbemittelte seine Klagen vor Gericht anhängig machen kann. Mit der Billigkeit der Rechtspflege hängt auch ihre Raschheit zusammen. Vielfach kommen die hohen Gerichtskosten nur von unnötigen Verschleppungen der Prozesse her.

## § 2. Von der bürgerlichen Rechtspflege.

1. Die bestehende Rechtsordnung kann auf doppelte Weise gestört werden: durch einen Rechtsstreit und durch eine bewußte Rechtsverletzung. Dementsprechend unterscheidet man eine doppelte richterliche Tätigkeit: die streitige oder bürgerliche und die strafende Rechtspflege (Zivil- und Kriminaljustiz). Bei den Störungen der Rechtsordnung durch einen Rechtsstreit tritt, wenigstens unmittelbar, keine verbrecherische Absicht zutage. Die Streitenden halten sich in den Formen des Rechts, so daß es zweifelhaft erscheint, auf wessen Seite sich das Recht befindet. Diese Störungen der Rechtsordnung sind der Gegenstand der bürgerlichen Rechtspflege. Daher wird bei beiden Parteien der gute Glaube an ihr Recht vorausgesetzt. Andere Störungen der Rechtsordnung dagegen geschehen mit dem klar zutage tretenden Bewußtsein ihrer Rechtswidrigkeit; mit diesen befaßt sich die Strafrechtspflege.

2. Die Befugnis, Rechtsstreitigkeiten autoritativ, d. h. so zu entscheiden, daß das richterliche Urteil für die streitenden Parteien in dem konkreten Falle verpflichtende Kraft hat, ist der öffentlichen Gewalt aus einem doppelten Grunde notwendig. In einem politischen Gemeinwesen berühren und durchkreuzen sich die Rechte der Bürger in tausenderlei Weise und werden häufig Streitigkeiten entstehen, bei denen es zweifelhaft erscheint, wer Recht hat. Es muß deshalb eine Gewalt geben, welche derlei Rechtsstreitigkeiten autoritativ und endgültig zu entscheiden befugt ist. Sonst wäre des Streitens kein Ende. Jede Partei glaubt im Rechte zu sein und pflegt ihr Recht mit zäher Hartnäckigkeit zu verfechten. Es wäre bald um Frieden und öffentliche Ruhe geschehen, wenn diesen Streitigkeiten nicht wirksam ein Ende gemacht werden könnte. Auch die freie Bewegung der Untertanen erheischt eine solche richterliche Gewalt. Die Freiheit in der Betätigung setzt den freien Gebrauch der Rechte und des Eigentums voraus. Während der Dauer der Rechtsstreitigkeiten ist aber wenigstens der eine der Streitenden in diesem Gebrauche gehindert.

Würde den Streitigkeiten kein Ende gemacht, so wäre auch die Behinderung der freien Tätigkeit eine fortdauernde.

3. Wie die vorgebrachten Gründe dartun, ist der Spruch des Zivilrichters nicht eine bloß lehrhafte Entscheidung, die auch ein Privatgelehrter geben kann und die aus sich keinerlei rechtliche Wirkung für die streitenden Parteien besitzt; sie ist auch nicht eine bloß logische Funktion, die nur die Folgerung aus den Prämissen zieht; noch endlich bloß ein schiedsrichterlicher Spruch, dem sich die Streitenden aus freier Übereinkunft unterwerfen. Die richterliche Entscheidung ist vielmehr ein Jurisdiktionsakt, der bindende Kraft hat für die streitenden Parteien, und zwar auch gegen ihren Willen. Unter Umständen bewirkt sie eine Rechtsübertragung von einer Person auf die andere oder begründet ganz neue Rechte.

4. Ergibt sich aus den Gerichtsverhandlungen unzweifelhaft, welcher von beiden im Rechte ist, so ist diesem das Recht zuzuerkennen. Bleibt die Entscheidung aber zweifelhaft, so muß sich der Richter an den Grundsatz halten: In dubio melior est condicio possidentis. Denn der tatsächliche Besitz einer Sache oder eines Rechts begründet im allgemeinen die Vermutung, daß der Besitzende auch der berechtigte Besitzer sei. Ist keine von beiden Parteien im tatsächlichen Besitz der Sache, so soll der Richter auf seiten desjenigen treten, der die besseren Gründe vorbringt.

## § 3. Von der Strafrechtspflege im allgemeinen.

### I. Begriff der Strafgewalt.

Unter Strafe versteht man ein physisches Übel, das über jemand wegen eines sittlichen Übels oder einer Schuld verhängt wird. Zum Wesen der Strafe gehört, daß sie gegen den Willen des Gestraften gehe, daß sie ihrer Natur nach dem Menschen schmerzlich sei oder ihm an Leib oder Seele wehe tue, und daß sie der Schuld wegen zugefügt werde[1]. Strafen kann nur ein Vorgesetzter seine Untergebenen; denn nur wer ein besonderes Recht dazu hat, kann andere wegen ihrer Fehler zur Rechenschaft ziehen und ihnen wegen derselben ein Übel zufügen. Da die Strafe ein Übel ist, kann sie auch nie Selbstzweck sein, sie steht immer im Dienste des Guten und richtet sich stets nach dem Zweck der Gewalt, die einem Menschen über andere verliehen ist. Dem Vater ist die Gewalt über die Kinder verliehen zur Erziehung der Kinder und Aufrechterhaltung der Hausordnung, und nur soweit es dieser Zweck erfordert, darf er die Kinder strafen. Von den Strafen, die Gott selbst verhängt, war schon früher (I, 434 ff.) die Rede.

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 46, a. 6 ad 2.

Da die Strafe ein dem Menschen zugefügtes physisches Übel ist, so lassen sich ebenso viele Arten von Strafen unterscheiden, als es Übel gibt, die man ihm antun kann. Diese Übel sind doppelter Art: die einen bestehen in der Entziehung eines äußeren Gutes (äußere Strafen, Strafen des Verlustes, poenae damni), die andern in der positiven Zufügung eines Übels (innere Strafen, poenae sensus). Die ersteren zerfallen wieder, je nach der Art des Gutes, das dem Menschen entzogen wird, in Vermögensstrafen, Ehrenstrafen, Freiheitsstrafen; die letzteren in die Leibesstrafen (Prügelstrafe usw.) und die Todesstrafe.

### II. Verschiedene Ansichten über Zweck und Grund der staatlichen Strafe.

So einig alle Rechtsgelehrten in der Anerkennung der staatlichen Strafgewalt sind, so weit gehen ihre Ansichten auseinander in der Frage nach dem Rechtsgrunde und dem Zweck der Strafe. Woher hat die Staatsgewalt das Recht, Strafen zu verhängen, und welcher Zweck soll durch sie erreicht werden? Beide Fragen hängen innig miteinander zusammen.

Man pflegt die hierauf bezüglichen Ansichten in absolute und relative Theorien einzuteilen[1].

I. Die absoluten Straftheorien betrachten die Strafe als eine notwendige, sich aus dem Verbrechen ergebende Folgerung, bei der es auf die Erreichung eines gesellschaftlichen Zweckes gar nicht ankommt.

1. Nach Kant darf die richterliche Strafe „niemals bloß als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn der Mensch kann niemals bloß als Mittel zu den Absichten eines andern gehandhabt werden. . . . Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde[2]". Das Prinzip, nach dem Art und Grad der Bestrafung bestimmt werden soll, ist das der Wiedervergeltung oder der Gleichheit. Wer gemordet hat, muß sterben. Verbalinjurien sollen nicht durch Geldstrafen ge-

[1] Über diese Theorien handeln Walter, Naturrecht und Politik (1871), n. 411 ff.; Ahrens, Naturrecht, II, 450 ff.; Gutberlet, Ethik und Naturrecht, 202; Berner, Lehrbuch des deutschen Strafrechts [16], 3 ff.; Biederlack, Die modernen Strafrechtstheorien (1898); Berolzheimer, System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. 5: Strafrechtsphilosophie (1907), 3 ff. und besonders das gelehrte Werk von Fr. Hartz, Wesen und Zweckbeziehung der Strafe (1914).

[2] Rechtslehre, § 49, A. E (V, 167). Das Strafrecht definiert Kant als „das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen eines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen"!

ahndet werden, sondern durch Ehrbezeigung, indem der Beleidiger verpflichtet wird, dem Beleidigten Abbitte zu leisten oder ihm etwa die Hand zu küssen. Für den Diebstahl gestattet Kant dem Richter sogar die Versklavung des Schuldigen. Mord eines unehelichen Kindes darf nicht mit dem Tode bestraft werden, weil dasselbe außer dem Gesetz, mithin auch außer dem Schutz desselben geboren wurde. Es hat sich gleichsam in das Gemeinwesen „eingeschlichen", und mithin kann dieses seine Vernichtung ignorieren. Eine sonderbare Beweisführung, aus der folgen würde, der Mord unehelicher Kinder müsse überhaupt straflos bleiben.

2. Hegel sieht die Strafe als eine logische Funktion, als „die Aufhebung des Verbrechens, das sonst gelten würde", als die „Negation der Negation" (des Verbrechens), als die „Wiederherstellung des Rechts" an[1].

3. Herbart leitet, wie das Recht überhaupt, so auch das Strafrecht aus dem Mißfallen am Streit her (I, 595). Das Mißfallen an unvergoltenen Taten wirkt Strafe gegen den Verbrecher[2]. Aber warum mißfällt uns die unvergoltene Tat? Offenbar weil wir Vergeltung fordern, und nun fragt sich: Warum fordern wir Vergeltung? Worauf beruht diese Forderung? Warum hat ferner nicht der einzelne, sondern bloß der Staat das Recht, diesem Mißfallen handgreiflichen Ausdruck zu verleihen? Warum kann er infolge dieses Mißfallens einen Menschen seiner Freiheit, seines Vermögens usw. berauben? Die Herbartsche Ansicht erklärt gar nichts.

4. Zu den absoluten Theorien kann auch die hauptsächlich von Beccaria aufgestellte Vertragstheorie gerechnet werden, welche das Strafrecht aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag herleitet. Alle sollen nach den meisten Anhängern dieser Meinung ein für allemal bei Gründung des Staates das Recht, sie zu strafen, an die Gesellschaft abgetreten haben. Wieder andere setzen voraus, der Verbrecher erkläre durch die Tat selbst: „Wenn ich dieses tue, will ich dieses leiden." Fichte hat diese Theorie im Zusammenhang mit seinem Gesellschaftsvertrag in höchst gekünstelter Weise entwickelt[3].

II. Die relativen Theorien suchen den Rechtsgrund der Strafe in irgendeinem durch sie zu erreichenden notwendigen Gut (Zweck), sei dies nun das Wohl der Gesamtheit oder des Verbrechers selbst. Hier sind aber wieder zwei Kategorien zu unterscheiden. Die einen leugnen jede eigentliche Schuld im hergebrachten Sinne, dementsprechend verliert auch die Strafe den Charakter einer eigentlichen Vergeltung für eine begangene Schuld, sie wird zu einer Vorbeugungsmaßregel gegen künftige Übertretungen. Die andern dagegen halten am Schuld- und Vergeltungsbegriff fest.

1. Zur ersten Kategorie gehören die sogenannten Vorbeugungstheorien. Das Verbrechen ist die notwendige Folge der Eigenart des

[1] Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 97.
[2] WW. VIII: Analytische Beleuchtung des Naturrechts, 315 ff.
[3] Grundlage des Naturrechts, § 20 (WW. III, 360 ff.).

Individuums oder der sozialen Umgebung, und die Strafe ist nicht eine Sühne oder Vergeltung, sondern eine Maßregel, durch die man künftigen Verbrechen vorbeugen will. Hierzu gehören:

a) Die kriminal-anthropologische Schule C. Lombrosos, die auf dem Boden der extremen Entwicklungslehre steht. Der Mensch gilt ihr nur als ein höher entwickeltes Tier und das Verbrechen als das notwendige Produkt mangelhafter Organisation. Der Verbrecher ist ein in seiner physiologischen oder biologischen Entwicklung Zurückgebliebener oder ein auf frühere Stufen der Entwicklung Rückfälliger. Während nämlich die Menschheit voranschreitet, treten immer „Anomalien" oder „Atypien", sozusagen Mißgeburten auf, die einen Rückfall auf frühere Entwicklungsstufen (Atavismus) darstellen. Diese Individuen sind durch ihre ganze leibliche und geistige Eigenart „geborne Verbrecher". Lombroso hat einen „Verbrechertypus" aufgestellt und genau die Merkmale der Schädel- und Hirnbildung usw. angegeben, an denen man den „Verbrecher von Geburt" erkennen könne[1]. Einige Schüler Lombrosos ziehen nur die notwendigen Konsequenzen aus der Theorie ihres Meisters, wenn sie dem Studium des Verbrechens in der Tierwelt und der Tierstrafen[2] die größte Bedeutung für die Wissenschaft des Strafrechts beilegen.

b) Die kriminal-soziologische Schule, gegründet von Fr. v. Liszt, kommt mit der Schule Lombrosos darin überein, daß sie die Willensfreiheit verwirft, sie führt aber das Verbrechen auf zwei Ursachen zurück: 1. auf die „psycho-physiologische Eigenart des Täters", 2. auf „die den Täter umgebenden gesellschaftlichen Verhältnisse" (das milieu social). Die letztere ist Hauptursache. „Denn auch die biologische Eigenart des Verbrechers ist wieder durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, die 1. auf die Erzeuger des Täters, 2. auf diesen in seiner Geburt und 3. auf ihn im Augenblicke der Tat eingewirkt haben[3]."

„Je nach dem Verhältnisse der beiden Gruppen (von Ursachen) zueinander ändert sich Erscheinung und Bedeutung des Verbrechens. Zwei Hauptarten treten scharf erkennbar auseinander. 1. Die äußere Veranlassung überwiegt. In augenblicklicher leidenschaftlicher Erregung oder unter dem Eindruck drückender Notlage wird der bisher unbescholtene Täter zu dem Verbrechen hingerissen, das, seiner dauernden Eigenart fremd, eine vereinzelt bleibende, bitter bereute Episode in seinem Leben bleibt.... 2. Bei geringfügigem äußeren Anlaß erwächst das Verbrechen aus der dauernden Eigenart, der tiefgewurzelten Anlage des Verbrechers, dessen eigenstes Wesen es uns enthüllt[4]."

---

[1] Besonders in seinem Hauptwerk L'uomo delinquente, das fast in alle europäischen Sprachen übersetzt ist.

[2] Vgl. Cathrein, „Tierstrafen" in den Stimmen aus Maria-Laach, LXXV (1908), 290 ff.

[3] Vgl. Fr. v. Liszt, Strafrechtliche Aufsätze u. Vorträge, II, Berlin 1905, 83.

[4] Fr. v. Liszt, Lehrbuch des deutschen Strafrechts $^{12-13}$, 73. Eingehend haben wir die Ansichten v. Liszts und seiner Schule dargelegt in der Schrift: Die Grundbegriffe des Strafrechts, Freiburg 1905. Zu den Anhängern v. Liszts gehört ein großer Teil der Mitglieder der „Internationalen kriminalistischen Vereinigung".

Da der Verbrecher „für uns Menschen unbedingt und uneingeschränkt unfrei, sein Verbrechen die notwendige, unvermeidliche Wirkung der gegebenen Bedingungen" ist, so „entfällt dem Zurechnungsfähigen wie dem Nichtzurechnungsfähigen gegenüber der von der klassischen Schule überlieferte Schuldbegriff und mit ihm der Begriff der Vergeltung. . . . Die deterministische Auffassung führt allerdings zur Beseitigung des Schuldbegriffs". Anderwärts will Liszt am Schuldbegriff festhalten. „Schuld ist die Verantwortlichkeit für die begangene rechtswidrige Handlung[1]." Diese Definition trifft gar nicht das Wesen der Schuld. Die Verantwortlichkeit für eine begangene rechtswidrige Tat ist nur dann vorhanden, wenn diese schuldbar war, sie ist also eine Folge der Schuld, aber nicht die Schuld selbst. Man kann auch nicht sagen, Schuld sei die begangene rechtswidrige Handlung. Denn eine rechtswidrige Handlung ist nur dann eine Schuld, wenn sie frei und mit dem Bewußtsein der Rechtswidrigkeit gesetzt wurde. Konnte jemand eine rechtswidrige Handlung gar nicht unterlassen, hing sie nicht von seinem freien Willen ab, so hat er keine Schuld, und man kann ihn dafür nicht verantwortlich machen. — Ganz unrichtig ist auch die Behauptung v. Liszts, Zurechnungsfähigkeit sei lediglich „normale Determinierbarkeit", wie wir schon (I, 89) gezeigt haben.

Ohne Freiheit gibt es keine wahre Schuld, und wo keine Schuld ist, kann auch von einer Strafe im Sinne einer Vergeltung keine Rede mehr sein. Die Strafe wird zur bloßen Schutzmaßregel, wie man sie auch gegen wilde Tiere oder gegen Irrsinnige anwendet. Liszt hat diese Konsequenzen auf dem Münchener Psychologenkongreß (1896) mit aller Schärfe ausgesprochen. „So komme ich zu dem meiner Meinung nach unabweislichen Ergebnisse: Die Unterscheidung zwischen der Sicherungsstrafe gegen unverbesserliche Verbrecher und der Verwahrung gemeingefährlicher Geisteskranker ist nicht nur praktisch im wesentlichen undurchführbar, sondern auch grundsätzlich zu verwerfen." „Der unverbesserliche Verbrecher ist nicht zurechnungsfähig[2]." „Die Begriffe von ‚Schuld' und ‚Sühne' mögen in den Schöpfungen unserer Dichter weiterleben wie bisher; strenger Kritik der geläuterten wissenschaftlichen Erkenntnis vermögen sie nicht standzuhalten. Damit tritt auch der Begriff der Strafe zurück hinter der heilenden Besserung und der sichernden Verwahrung. Die begriffliche Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn fällt und mit ihr die starre Herrschaft des Begriffs . . . der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit[3]."

2. Zur zweiten Kategorie rechnen wir alle relativen Strafrechtstheorien, die an dem hergebrachten Begriff der Schuld und Vergeltung festhalten.

Hierzu gehören: a) Die Besserungstheorie, welche das Strafrecht herleitet aus der Pflicht der Obrigkeit, die Verbrecher zu bessern und

[1] Fr. v. Liszt, Lehrbuch des deutschen Strafrechts, 158.
[2] Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, XVII, 81. [3] Ebd. 84.

auf den Boden des Rechts, den sie verlassen, zurückzuführen. Als Hauptvertreter dieser Theorie gelten Bentham[1] und Röderer[2].

b) Die Verteidigungstheorie erblickt den Grund des Strafrechts in dem Recht der Gesamtheit, sich gegen die Angriffe der Verbrecher zu verteidigen.

c) Die Abschreckungstheorie bezeichnet als Grund der Strafe die Notwendigkeit von dem Verbrechen zurückzuschrecken. Damit die Strafandrohung wirksam sei, muß die Strafe, wenigstens manchmal, tatsächlich verhängt werden. So Anselm Feuerbach[3].

d) Die Vergeltungs- oder Sühnetheorie will als Grund und Zweck nur die Notwendigkeit der Sühne für die verletzte Rechtsordnung gelten lassen. Durch die verbrecherische Tat ist die Rechtsordnung gestört worden; es muß deshalb eine Reaktion eintreten, um die Rechtsverletzung aufzuheben und die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen. Hauptvertreter dieser Theorie sind K. Birkmeyer[4], J. Kohler[5] und Berolzheimer[6].

e) Die Notwendigkeitstheorie endlich begründet das Strafrecht durch die Notwendigkeit der Strafe zur wirksamen Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung. Diese Theorie faßt das Berechtigte in den meisten andern Theorien zusammen und vermeidet deren Einseitigkeit.

### III. Kritik der Strafrechtstheorien.

1. Die absoluten Strafrechtstheorien scheinen vorauszusetzen, die Strafe sei Selbstzweck. Das ist unrichtig. Die Strafe ist ein physisches Übel, das nie um seiner selbst willen begehrenswert sein kann. Selbst Gott, der unumschränkte Herr des Menschen, kann die Strafe nicht um ihrer selbst wegen, sondern nur als Mittel zu irgendeinem Zweck wollen. Noch viel weniger darf eine irdische Gewalt den Menschen strafen, um ihn zu strafen, oder ihm zwecklos Übles zufügen bloß deshalb, weil er Übles getan hat. Was insbesondere die Ansichten Kants und Hegels betrifft, so hängen sie mit ihren unrichtigen Rechtstheorien zusammen (I, 585 ff. u. 590 ff.).

Die Vertragstheorie geht von der unrichtigen Voraussetzung

---

[1] Théorie des peines et des récompenses (1812).

[2] Die herrschenden Grundlehren von Verbrechen und Strafe (1867).

[3] Revision der Grundsätze des peinlichen Rechts.

[4] Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[2] (1904), 1099.

[5] Lehrbuch der Rechtsphilosophie (1909), 184.

[6] Strafrechtsphilosophie, 205. Bei Fr. Hartz (Wesen und Zweckbeziehung der Strafe) und Berolzheimer findet man reiche Literatur über das Strafrecht. Viele der von Berolzheimer aufgezählten Strafrechtstheorien (Mißbilligungstheorie, Warnungstheorie, Schadenersatztheorie, Persönlichkeitstheorie usw.) sind viel zu unbestimmt und berücksichtigen nur eine Seite der Strafe. Die meisten davon haben nur mehr historisches Interesse.

aus, die Staatsgewalt komme auf dem Vertragswege durch eine Art Zusammenlegung und Übertragung individueller Rechte zustande (S. 483).

2. Die Vorbeugungstheorie der kriminal-anthropologischen und der kriminal-soziologischen Schule steht auf dem deterministischen Standpunkt im Sinne der extremen Entwicklungslehre. Auch hier sieht man wieder, wie sehr die Ethik von der Metaphysik abhängt. Die Schule Lombrosos hat längst ihren Kredit verloren, weil ihre Aufstellungen den Tatsachen widersprechen. Schon auf den kriminal-anthropologischen Kongressen zu Paris (1889) und Brüssel (1892) wurde die Ansicht Lombrosos fast einstimmig als unhaltbar verworfen. Auch R. Virchow hat auf dem medizinischen Kongreß zu Rom (1894) über dieselbe den Stab gebrochen[1].

Die kriminal-soziologische Schule Liszts muß von ihrem Standpunkt die Schuld im eigentlichen Sinne leugnen. Den Ausdrücken: Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit u. dgl. nimmt sie, soweit sie dieselben beibehält, jede wahre Bedeutung. Ebenso geht es mit der Strafe. Diese ist nach Liszt eine bloße Sicherheitsmaßregel gegen neue Verbrechen. Sie steht mithin auf derselben Stufe wie die Züchtigung eines Pferdes. Ein Pferd wird nicht gestraft, weil es eine Schuld auf sich geladen, sondern bloß, um ihm ein Betragen zu verleiden. Wenn einem gewissen Betragen regelmäßig Schläge folgen, so verbindet sich beim Tier die Vorstellung des Betragens mit der Vorstellung der Schläge. Liszt leugnet den Unterschied zwischen Verbrechen und Wahnsinn; die Zuchthäuser müssen den Irrenhäusern Platz machen, und an die Stelle der Strafrichter treten die Irrenärzte. Auch die persönliche Freiheit wird durch die neue Strafrechtsschule ernstlich gefährdet; denn es gibt nach ihr unverbesserliche Verbrecher, d. h. Verbrecher, die sich nicht bessern können, weil sie durch ihre ganze Eigenart zum Verbrechen hinneigen; dieselben müssen alle für ewige Zeiten hinter Schloß und Riegel gebracht werden. Ob aber jemand ein solcher unverbesserlicher Verbrecher sei, darüber entscheidet der Richter.

3. Die Besserungstheorie betont einseitig einen untergeordneten Zweck der Strafe, der unter Umständen ganz unberücksichtigt bleiben kann. Wie alle Befugnisse der Staatsgewalt, so bezweckt auch das ihr verliehene Strafrecht an erster Stelle das öffentliche und nicht das Privatwohl. Das öffentliche Wohl kann eine Strafe erheischen, selbst wo keine Besserung des Sträflings zu hoffen ist. Diese Theorie führt auch zu der unhaltbaren Folgerung, ein völlig unverbesserlicher Böse-wicht könne nicht mehr gestraft werden.

[1] Vgl. Cathrein, Die Grundbegriffe des Strafrechts, a. a. O. 8; A. Koch (Die Frage nach dem geborenen Verbrecher, Ravensburg 1894); Aschaffenburg, Das Verbrechen und seine Bekämpfung (1903), 142.

4. Die Verteidigungstheorie übersieht, daß von einer Verteidigung im eigentlichen Sinne nur so lange die Rede sein kann, als sich ein Angriff oder ein Verbrechen verhindern oder hintertreiben läßt. Die Strafrechtspflege tritt aber erst dann in Tätigkeit, wenn ein Verbrechen schon eine vollendete Tatsache ist und nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Vielleicht verstehen manche Anhänger dieser Theorie unter Verteidigung alles, was zur Erhaltung der Gesamtheit nötig ist. In diesem Sinn ist die Verteidigungstheorie richtig, bedient sich aber eines sehr mißverständlichen Ausdruckes.

5. Die Abschreckungstheorie ist einseitig. Gewiß hat die Strafe auch den Zweck, abzuschrecken; aber außerdem soll sie, soweit tunlich, den Sträfling bessern und ihn unter Umständen unschädlich machen.

6. Die Vergeltungs- oder Sühnetheorie halten wir zwar für richtig, wohl aber in ihrer absoluten Fassung für zu unbestimmt und mißverständlich. Gewiß, in jeder Strafe liegt eine Sühne und eine Wiederherstellung der Ordnung, aber es fragt sich, in welcher Beziehung die Staatsgewalt berechtigt sei, eine Sühne zu verhängen und die Ordnung wiederherzustellen. Absolut hat sie dieses Recht gewiß nicht. Wollte man ihr das Recht zusprechen, die Sünde absolut zu sühnen, so müßte man ihr auch die Befugnis zuerkennen, über jede schwere Sünde den Tod zu verhängen. Denn eine Tat, die den ewigen Tod verdient vor dem Richterstuhl Gottes, dürfte vom menschlichen Richter mindestens mit dem zeitlichen Tode bestraft werden. Die Staatsgewalt hat aber kein Recht, die Sünde, insofern sie eine Auflehnung gegen Gott ist, zu bestrafen, und auch kein Recht, die durch die Sünde verletzte Ordnung des einzelnen Menschen, insofern er eine Privatperson ist, wiederherzustellen; sie hat dieses Recht nur in bezug auf die gesellschaftliche Ordnung. Nur deshalb und nur soweit darf sie die menschlichen Vergehen ahnden, als dies für das geordnete gesellschaftliche Leben erforderlich ist. Die Notwendigkeit für das öffentliche Wohl ist also der Grund, die Norm und das Maß des staatlichen Strafrechts.

Die Sühne- und Vergeltungstheorie geht auch nicht bis auf den letzten Grund des Strafrechts. Warum hat die Staatsgewalt das Recht der Sühne und Vergeltung? Darauf gibt sie keine Antwort. Allein genommen läßt sie sich auch schwer vereinigen mit dem Begnadigungsrecht, das allgemein dem obersten Staatsleiter für gewisse Fälle eingeräumt ist. Endlich hat die Strafandrohung an erster Stelle die Verhütung zukünftiger Verbrechen zum Zwecke. Die Strafe wird angedroht, nicht um das Verbrechen zu sühnen, sondern um es zu verhindern oder demselben zuvorzukommen. Diese vorbeugende

Rücksicht läßt sich aber mit der bloßen Sühne oder Wiederherstellung der Ordnung nur höchst gezwungen in Einklang bringen.

7. Die Notwendigkeitstheorie scheint uns deshalb die einzig richtige und allseitig befriedigende. Auch für den Träger der Staatsgewalt gilt der allgemeine Rechtsgrundsatz: Neminem laede. Wenn sie sich das Recht beilegt, einen Staatsangehörigen seiner Güter zu berauben, so muß sie dieses Recht beweisen. Einen andern Beweis dafür gibt es aber nicht als die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Die Staatsgewalt hat alle jene, aber auch nur jene Rechte, die ihr zum Zweck des öffentlichen Wohles notwendig sind[1]. Nun aber ist ihr das Recht, zu strafen, zur Leitung des Staates notwendig. Zwar wartet aller ungesühnten Vergehen die Strafe im Jenseits. Allein diese Sanktion genügt für die Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit in der menschlichen Gesellschaft nicht. Dieser Zweck muß schon im irdischen Leben erreicht werden. Er würde aber nicht erreicht, wenn die Staatsgewalt nicht befugt wäre, die Verbrechen zu ahnden. Wie die Menschen durchschnittlich sind, wird es in einer größeren Volksmenge immer viele geben, die nur durch Furcht vor Strafen dauernd in den Schranken der Pflicht erhalten werden können. Würden die Verbrecher straflos ausgehen, so wäre es bald um Sicherheit und Frieden geschehen; ungescheut würden Laster und Verbrechen ihr Haupt erheben und die Gewissenlosen die Guten unterdrücken. Also hat die öffentliche Gewalt das Recht, die Gesetzesübertretungen zu strafen, und zwar so weit, aber auch nur so weit, als es dieser Zweck erheischt, nicht mehr und nicht weniger. Natürlich, zu bestimmen, was im einzelnen nach der Verschiedenheit der Verbrechen und der gesellschaftlichen Umstände notwendig sei, ist dem vernünftigen Ermessen des Gesetzgebers anheimgestellt.

Will man also beweisen, die Staatsgewalt habe das Recht, diese oder jene Strafe zu verhängen, so darf man nicht so schließen: Dieses Verbrechen ist so schrecklich, daß es nur durch diese Strafe gesühnt werden kann. Jede Sünde ist im Grunde so schrecklich, daß keine irdische Strafe sie vollkommen zu sühnen vermag. Man muß vielmehr den Beweis aus der Notwendigkeit der Strafe für die Erhaltung der Gesamtheit herleiten. Es ist notwendig, daß die Staatsgewalt dieses oder jenes Verbrechen mit dieser oder jener Strafe bedrohen und ahnden könne; also hat sie dieses Recht. Denn Gott, der Herr aller Geschöpfe, konnte ihr dieses

[1] Papst Leo XIII. schreibt in seiner Enzyklika Rerum novarum: Die Natur habe der Staatsgewalt derart das Wohl der Gesamtheit anvertraut, ut publicae custodia salutis non modo suprema lex, sed tota causa sit ratioque principatus.

Recht verleihen; ist es ihr notwendig, so hat er es ihr auch gegeben'. Wir sagen: ahnden könne. Denn daraus, daß im allgemeinen die Festsetzung und Androhung einer Strafe notwendig ist, folgt keineswegs, daß ihre tatsächliche Verhängung ausnahmslos in jedem Falle eintreten müsse, sondern bloß, daß sie wenigstens so weit verhängt werde, als notwendig ist, damit die Androhung wirksam bleibe.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise darlegen. Die staatlichen Strafen sind wesentlich als eine Sanktion der Staatsgesetze aufzufassen und richten sich deshalb nach den allgemeinen Grundsätzen jeder Sanktion. Die Sanktion ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Aufrechterhaltung der Gesetze. Hierbei ist wieder zu unterscheiden zwischen der Androhung und der Vollziehung der Strafe.

Der Zweck der Strafandrohung ist, die Beobachtung der Gesetze möglichst zu sichern oder, was dasselbe ist, von ihrer Übertretung abzuschrecken. Der Gesetzgeber fügt dem Gesetze gleich eine Strafandrohung bei, um den Versuchungen zur Übertretung ein wirksames Gegengewicht zu schaffen. Verspricht der Diebstahl dem Diebe gewisse Vorteile, so droht ihm der Gesetzgeber mit Zuchthaus oder Gefängnis. Das Übel, das ihn infolge des Diebstahls vielleicht trifft, ist größer als der Vorteil, den er von ihm hoffen kann.

Die Art und das Maß der Strafandrohung muß nach zwei Rücksichten bestimmt werden: erstens nach der Größe des Verbrechens bzw. nach seiner Schädlichkeit und Gefährlichkeit für die öffentliche Rechtssicherheit, zweitens nach dem Hang, der durchschnittlich in einer bestimmten Bevölkerung zu einem Verbrechen besteht. Je gefährlicher und schädlicher ein Verbrechen, je höher die menschlichen Güter, die es bedroht,

[1] Theologen und Kanonisten begründen das Recht der menschlichen Strafgewalt überhaupt und das Recht der Todesstrafe im besondern immer mit der Notwendigkeit dieses Rechts für die Erhaltung des Gemeinwesens. Nur durch Strafen kann das Böse wirksam verhindert und die Ordnung aufrechterhalten werden. So sagt der hl. Thomas (Contra gent. 3, 146): Illud quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est, quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum. Item. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit bonum commune, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate. — Ähnlich sagt Suarez (De leg. l. 2, c. 14, n. 4): Ad providentiam Dei spectat concedere hominibus potestatem moraliter necessariam ad convenientem gubernationem reipublicae; unde ex hoc principio colligimus esse in hominibus potestatem puniendi malefactores, etiam poena mortis, et privandi homines rebus suis, quando causa reipublicae id postulat.

um so notwendiger ist es, durch erhöhte Strafandrohung dasselbe möglichst zu verhindern. Auch für dasselbe Verbrechen kann zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Strafandrohung notwendig sein, je nach dem Hang zu dem Verbrechen, der infolge natürlicher Charakteranlagen, Gewohnheiten und anderer Umstände durchschnittlich in einem Lande vorhanden ist. Je größer der Hang zu einem Verbrechen, um so nötiger wird eine verschärfte Strafandrohung[1].

Die Strafandrohung oder der Erlaß der Strafgesetze ist eine Betätigung der legalen Gerechtigkeit, die unmittelbar das öffentliche Wohl bezweckt (I, 359). Der Strafvollzug dagegen nach begangenem Verbrechen ist ein Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit oder einer andern ihr verwandten Tugend.

Der Zweck des Strafvollzuges ist die Wiederherstellung und Festigung der freventlich durchbrochenen Rechtsordnung. Die Strafverhängung ist eine Art Reaktion der Rechtsordnung gegen den Rechtsbruch, ein feierlicher Protest gegen die ihr angetane Vergewaltigung. Die Rechtsordnung weist jedem die ihm gebührende Aktionssphäre zu; durchbricht jemand diese Rechtsordnung, um die Interessen seines eigenen Ich über die der Gesamtheit zu setzen und auf Kosten fremden Rechts seinen Gelüsten zu frönen, so wird er von der Rechtsordnung mit Gewalt in die ihm gebührende Sphäre zurückgewiesen, und das Unrecht wieder ausgeglichen, indem man ihm von seinen Gütern so viel entzieht, als er gegen fremde Güter gefrevelt hat. So wird der Frevler unter die Rechtsordnung gebeugt, wie der hl. Thomas ausführt[2].

Die Vollziehung der Strafe nach geschehenem Verbrechen ist gerecht, wenn deren Androhung vor demselben gerecht war; ob diese Androhung gerecht sei oder nicht, hängt von der Größe des Verbrechens und auch davon ab, ob sie im allgemeinen zur Aufrechterhaltung der Rechtssicher-

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 105, a. 2 ad 9.

[2] Alle Naturwesen, sagt er (S. th. 1, 2, q. 87, a. 1), wehren sich gegen das, was sie in ihrem Dasein bedroht, und suchen dasselbe zu unterdrücken oder niederzuhalten. Ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente . . . Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quaecunque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis; unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicunque peccat, contra aliquem ordinem agit, et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur, quae depressio poena est.

heit notwendig sei. Hierin ist der Grund zu suchen, warum geringe Vergehen, die sich in Anbetracht der menschlichen Schwäche nicht allgemein verhindern lassen, unbestraft bleiben[1], und warum, wie wir schon bemerkten, ein und dasselbe Verbrechen zu verschiedenen Zeiten, bald schärfer, bald gelinder, gestraft werden kann, je nach der Notwendigkeit zur wirksamen Verhinderung eines Verbrechens und zur Aufrechterhaltung der Ordnung[2]. Ehebruch, Diebstahl und ähnliche Verbrechen wurden früher mit dem Tode bestraft, heute dagegen mit einer geringeren Strafe, obwohl sie nicht geringere Verbrechen sind als früher. Vom Standpunkt der bloßen Sühnetheorie ließe sich das schwer erklären.

### IV. Begnadigungsrecht.

So unzweifelhaft die Staatsgewalt des Strafrechts bedarf, so muß sie doch auch das Recht haben, zu begnadigen, d. h. eine vom Gerichte zuerkannte Strafe ganz oder teilweise zu erlassen oder in eine mildere zu verwandeln. Dieses auch heute noch allgemein dem Souverän zugestandene Begnadigungsrecht beruht auf einem dreifachen Grunde.

1. Das menschliche Gesetz ist, wie jeder tote Buchstabe, starr und unbeugsam, es kann unter Umständen den Richter zu einem Urteile nötigen, das nach dem Sachverhalt zu hart und unbillig ist und deshalb einer Milderung und Abänderung bedarf. Es muß also jemand im Staate die Vollmacht haben, aus wichtigen Gründen die vom Richter verhängte Strafe zu mildern oder selbst ganz nachzulassen.

2. Es kann auch geschehen, daß unter besondern Umständen die starre Durchführung der Strafe große Nachteile für die Gesamtheit nach sich zöge, während die Begnadigung vielleicht Vorteile verspricht oder jedenfalls nur geringen Nachteil bringt.

3. Endlich soll in der Regierung des Staates nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern auch die Liebe zur Geltung kommen. „Und ird'sche Macht kommt göttlicher am nächsten, wenn Gnade bei dem Rechte steht" (Shakespeare). Die Untertanen sollen das Staatsoberhaupt nicht bloß fürchten, sondern auch lieben, dann werden sie leichter und vollkommener

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 96, a. 2.

[2] So sagt Kardinal de Lugo (De iust. et iure disp. 10, sect. 2, n. 58), der Grund des staatlichen Strafrechts sei die strenge Notwendigkeit desselben für den Staat: Non potest esse illicitum id quod necessarium omnino est ad vitam hominum politicam et quietam, qualis est sceleratorum punitio. Omnis enim respublica his duobus polis et cardinibus sustinetur, praemio et supplicio, quo sublato, scelera invalescerent et probi vivere non possent . . . Unde fit, ut fures etiam a republica occidi possint, quando eiusmodi poena necessaria iudicatur ad eorum insolentiam et audaciam coercendam, sicut potest alia delicta simili poena punire.

gehorchen; es muß sie deshalb nicht bloß die strafende Hand des Richters, sondern auch die nachsichtige Milde und Liebe des Vaters fühlen lassen.

4. Mit dem zuletzt vorgebrachten Grunde erledigt sich die Frage, wem das Begnadigungsrecht zustehe. Der Träger desselben kann für gewöhnlich kein anderer sein als der Souverän oder der oberste Staatslenker. Der untergeordnete Richter hat das Gesetz auszuführen, und wenn es in einem Fall zu Unzuträglichkeiten Anlaß gibt, so ist es Sache des Gesetzgebers, dessen Wirksamkeit aufzuheben. Wenigstens gilt dies von schweren Verbrechen, die mit langzeitigen Gefängnisstrafen geahndet werden. Würde die Vollmacht, solche Strafe zu mildern oder nachzulassen, den Richtern anheimgegeben, so könnte leicht die Strafrechtspflege erschlaffen oder von Privatinteressen beeinflußt werden; es könnte auch die nötige Gleichmäßigkeit in der Bestrafung der Verbrechen kaum bestehen bleiben.

Anders dürfte zu urteilen sein, wenn es sich um kurzzeitige Freiheitsstrafen für kleinere Vergehen erstmalig Verurteilter handelt, besonders wenn der Verurteilte noch im jugendlichen Alter steht. Man hat durch die Erfahrung gefunden, daß die Vollstreckung kurzzeitiger Freiheitsstrafen die Bestraften selten bessert, ja oft durch Berührung mit andern Gefangenen noch mehr verdirbt. Außerdem haftet demjenigen, der einmal „gesessen", für immer ein Brandmal an, das ihm ein ehrliches Fortkommen sehr erschwert. Deshalb befürworten viele, man solle bei den erstmalig Verurteilten für kleinere Vergehen den Strafvollzug davon abhängig machen, ob sie sich während eines bestimmten Zeitraumes (2—5 Jahre) gut aufführen. Kommt während der festgesetzten Zeit keine neue Verurteilung vor, so wird dem Deliquenten die Strafe definitiv erlassen; wird er aber zum zweitenmal in dieser Zeit verurteilt, so wird auch die Strafe für die erste Übertretung an ihm vollzogen. Man hofft, daß viele durch die Aussicht auf vollständige Befreiung von der Strafe angetrieben werden, sich vor neuen Fehltritten zu hüten.

Es läßt sich aber dieser Gedanke in doppelter Weise durchführen: entweder wird die Strafaussetzung von der Justizverwaltung (Staatsanwalt und Justizminister) abhängig gemacht oder der Entscheidung des Gerichtes selbst überlassen. In der ersteren Voraussetzung müßte nach erfolgter Verurteilung durch das Gericht der Staatsanwalt, wenn es ihm tunlich scheint, beim Minister den Strafaufschub beantragen, und dieser wäre eine bedingte Begnadigung, also in letzter Instanz ein Gnadenakt des Souveräns. Dieses Verfahren ist aber umständlich und nicht unbedenklich, weil es eine große Macht über die Freiheit der Untertanen der Willkür der unverantwortlichen Justizverwaltung anvertraut.

Es scheint deshalb vorzuziehen, daß man die Strafaussetzung dem Urteil des Gerichts selbst anheimgibt. Die Richter entscheiden darüber, ob der erstmalig Verurteilte es verdiene, daß ihm die Strafe aufgeschoben und schließlich ganz erlassen werde, wenn er sich während der bestimmten Frist vor neuen

Fehltritten hüten. Dieser Strafaufschub[1] besteht in Belgien schon seit 1883 und hat sich dort bewährt. Auch in Deutschland wird er seit Jahren praktisch geübt. In Preußen wurden seit Einführung des bedingten Strafaufschubs im Jahre 1895 bis zum 1. Januar 1918 in 276 672 Fällen der Strafaufschub bewilligt; davon wurden 126 905 durch endgültige Begnadigung erledigt[2]. Es gibt viele Fälle, wo junge Leute aus Leichtsinn oder Unerfahrenheit und Verführung mit dem Strafrichter in Berührung kommen. Wandert der Verurteilte ins Gefängnis, so wird er vielleicht die Bahn des Verbrechens in vielen Fällen nicht mehr verlassen. Dagegen kann ihn die ernstliche Verwarnung vor Gericht und die Aussicht auf Straferlaß zur Einsicht und dauernden Besserung bringen.

Bei Verbrechern, die über das jugendliche Alter hinaus sind, liegen die Verhältnisse allerdings anders, weil hier bloße Unerfahrenheit oder Verführung nicht so leicht vorausgesetzt werden dürfen und es immer etwas Bedenkliches hat, es dem Belieben des Richters anheimzugeben, ob jemand ins Gefängnis wandern soll oder nicht. Objektive, leicht erkennbare Normen lassen sich hier kaum aufstellen; denn allgemein die zum erstenmal Angeklagten bedingt begnadigen, hieße das erste Verbrechen straflos erklären.

## § 4. Von der Todesstrafe im besondern.

Das Strafrecht der Staatsgewalt ist selbstverständlich kein unbegrenztes. Erstreckt es sich auch auf die Todesstrafe? Nicht wenige leugnen es. Der erste, der wissenschaftlich die Zulässigkeit der Todesstrafe bestritt, scheint Beccaria gewesen zu sein[3]. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts waren die Gegner der Todesstrafe so zahlreich und mächtig geworden, daß sie in einer Reihe von Staaten die Abschaffung der Todesstrafe oder wenigstens deren regelmäßige Umwandlung in Gefängnisstrafe durchsetzten. Erst in neuerer Zeit, zum Teil infolge der zahlreichen anarchistischen Attentate, hat sich mancherorts ein Umschwung zugunsten der Todesstrafe bemerklich gemacht. Am 8. Dezember 1908 hat die französische Kammer mit 331 gegen 211 Stimmen die Todesstrafe aufrechterhalten. In den meisten europäischen Staaten hält man noch an ihr fest[4].

[1] Von manchen wird derselbe bedingte Verurteilung genannt, aber dieser Ausdruck ist nicht zutreffend. Die Verurteilung wird vom Gerichte tatsächlich ausgesprochen, nur die Strafvollstreckung wird von einer Bedingung abhängig gemacht.

[2] Vgl. Statistisches Jahrbuch für den preußischen Staat, 1918, S. 286.

[3] In seinem Werke Dei delitti e delle pene (1764). Schon ältere Häretiker verwarfen jede Todesstrafe; vgl. Laurentius, „Todesstrafe" im Kirchenlexikon [2]. Daselbst finden sich auch die Lehren der Heiligen Schrift kurz zusammengestellt.

[4] Die deutsche Sozialdemokratie verwirft zwar in ihren Programmen grundsätzlich die Todesstrafe, das hat sie aber nicht gehindert, in der Revolutionszeit seit 1918 wiederholt das Standrecht zu verhängen und jeden niederschießen zu lassen, der bewaffnet den Regierungstruppen entgegentrat.

### I. Rechtmäßigkeit der Todesstrafe[1].

1. Für die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe fällt schon der übereinstimmende Gebrauch der Völker schwer in die Wagschale. Hat überhaupt in allen praktischen Fragen die Übereinstimmung aller Völker ein großes Gewicht, so gilt das besonders in unserer Frage, wo das höchste zeitliche Gut des Menschen in Betracht kommt. Nie hätte man allgemein der Staatsgewalt das Recht der Todesstrafe zuerkannt, wenn dasselbe nicht eine notwendige Vernunftforderung wäre.

2. Nach dem, was wir über Rechtsgrund und Zweck der Strafe überhaupt gesagt haben (S. 690 ff.), läuft die Streitfrage über die Todesstrafe darauf hinaus, ob der Staatsgewalt zur wirksamen Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit das Recht notwendig sei, für gewisse enorme Verbrechen die Todesstrafe anzudrohen und gegebenenfalls auszuführen.

Die Tötung eines Menschen ist nur dann sittlich verwerflich, wenn sie ungerecht ist. Gott, der höchste Herr über Leben und Tod, kann dem Menschen das Leben ohne Ungerechtigkeit nehmen, wann und wie er es nach seiner Weisheit will. Er konnte also auch der Staatsgewalt das Recht der Todesstrafe für gewisse Fälle verleihen, wenn er wollte. Hat er es getan? Die Frage hängt davon ab, ob dieses Recht der Staatsgewalt notwendig ist oder nicht. Läßt sich beweisen, daß sie dieses Rechts benötigt, so hat sie es. Denn Gott hat ihr alle Vollmachten verliehen, die zur Erhaltung des Staates notwendig sind.

Nun ist aber der Staatsgewalt das Recht, die Todesstrafe anzudrohen und gegebenenfalls zu vollziehen, zur Aufrechterhaltung der Sicherheit und Ordnung notwendig, wenigstens wenn es sich um das Verbrechen des Mordes handelt. Wir beschränken unsere Betrachtung auf den Fall des Mordes, weil er allein praktisch in Frage kommt. Wir leugnen also nicht, daß unter Umständen die Todesstrafe auch für andere schwere Verbrechen notwendig sein kann. Aber diese Notwendigkeit ist keine allgemeine. In bezug auf die bewußte und vorsätzliche Tötung aber halten wir die Todesstrafe durchschnittlich für notwendig in Anbetracht der Menschen, wie sie tatsächlich allzeit und überall sind. Der Mord unterscheidet sich dadurch von andern Verbrechen, daß er jede Möglichkeit einer Genugtuung für das Opfer ausschließt. Es ist eine vollständige Vernichtung des irdischen Daseins mit allen seinen Gütern, Hoffnungen und Aussichten. Hierzu kommt, daß die Hand des Mörders ihr Opfer unversehens erfaßt und unvorbereitet vor den Richterstuhl Gottes bringt, wo über seine Ewigkeit entschieden wird. Es ist gewiß eine Grundforderung der öffentlichen Sicherheit, daß dieses scheußliche

[1] Vgl. Meyer, Institut. iuris nat. II, n. 593 ff.

Verbrechen möglichst wirksam verhindert werde, und zu diesem Zweck ist der öffentlichen Gewalt das Recht zur Verhängung der Todesstrafe notwendig, weil diese allein wirksam genug den Mord verhindert.

Keine andere Strafe schafft den wildempörten Leidenschaften ein so wirksames Gegengewicht und schreckt so vom Morde zurück wie die Todesstrafe, keine andere Strafe stellt auch die Gesellschaft gegen den Mörder für die Zukunft so sicher wie die Todesstrafe. Deshalb ist die Staatsgewalt berechtigt, ja unter Umständen verpflichtet, sich ihrer zur Sicherung des Lebens ihrer Untertanen zu bedienen. Bloße lebenslängliche Zuchthausstrafe oder Deportation schrecken nicht genügend ab, weil sie dem Menschen nicht nur das Leben, sondern auch die Hoffnung auf Befreiung lassen. Aus demselben Grunde gewähren sie der Gesellschaft nicht genügende Bürgschaft für die Zukunft. Wer einmal vorsätzlich die Hand in das Blut des Nebenmenschen getaucht, wird in den meisten Fällen die Verbrecherlaufbahn nicht mehr verlassen, wenn es ihm gelingt, zu entkommen. Und diese Möglichkeit bleibt immer vorhanden. Oder ist es denn etwas Unerhörtes, daß die Gefängnisse zur Zeit öffentlicher Unruhen und Umwälzungen ihre Insassen der Freiheit und dem Verbrechen wiedergeben? Die Geschichte weiß genug von Mördern zu berichten, die aus dem Gefängnis entkamen und bald zu neuen Mordtaten schritten[1].

Man hat sich viele Mühe gegeben, zu beweisen, lebenslängliche Gefängnishaft und ein elendes Leben im Zuchthaus sei ein härteres Los als ein schneller und verhältnismäßig schmerzloser Tod. Aber diese Mühe wird an eine unhaltbare Sache verschwendet. Eine Strafe ist um so größer, je wertvoller das Gut ist, dessen sie uns beraubt. Gewiß, die Güter der sittlichen Ordnung sind wertvoller als das Leben: „Der Güter

[1] Der hl. Thomas leitet ebenfalls überall die Berechtigung der Todesstrafe aus ihrer Notwendigkeit für die Erhaltung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit her. Gleichwie man, führt er wiederholt aus (z. B. S. th. 2, 2, q. 64, a. 2), ein Glied vom menschlichen Leibe entfernt, wenn diese Lostrennung zur Erhaltung des ganzen Leibes erfordert wird, so kann auch ein Glied vom Leibe der Gesellschaft durch Hinrichtung entfernt werden, wenn dies für die Erhaltung der Gesellschaft notwendig ist. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. Man vgl. ebd. a. 2: Occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis; a. 7: Occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune. Ähnlich an unzähligen andern Stellen, z. B. 2, 2, q. 65, a. 1 c et ad 2; q. 25, a. 6 ad 2; q. 108, a. 3 ad 1; De malo q. 1, a. 5 ad 12; Summa contra gent. 3, 146. Mit dem hl. Thomas stimmen die Theologen allgemein überein. Hierauf bezügliche Stellen von Suarez und de Lugo haben wir schon oben (S. 673 f.) angeführt. Man vgl. noch Dom. Soto, De iust. et iure l. 5, q. 1, a. 2.

höchstes ist das Leben nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld." Aber unter den Gütern der physischen Ordnung steht das Leben obenan, es ist die Grundlage und Voraussetzung aller andern. Deshalb ist auch der Tod nach der Schuld das größte irdische Übel, vor dem sich der Mensch am meisten entsetzt[1].

Selbst Fr. v. Holtzendorff, der bedeutendste Gegner der Todesstrafe, sieht sich genötigt, in dieser Frage seinen Gesinnungsgenossen entgegenzutreten. „Ebensowenig ist der Satz zu bestreiten, daß schwerere Übel überall mehr gefürchtet werden als minder bedeutende, und daß nach der allgemein herrschenden Meinung der Tod das denkbar größte Übel für den Menschen darstellt. Die Todesstrafe ist also mit Recht als die schwerste Strafe zu bezeichnen. Es wäre vergeblich, dies bestreiten zu wollen . . . Am wenigsten ist zu bezweifeln, daß nach der Würdigung des Verbrechers, von seltenen Ausnahmen abgesehen, der Tod als schwerste Strafe angesehen wird. Mögen ihn auf dem Richtplatze Philosophen und Geistliche zu überzeugen suchen, daß lebenslängliche Freiheitsberaubung nach ihrer Ansicht das schrecklichste Leiden bedeute: seine Meinung wird fast immer die sein, daß er die Begnadigung zu lebenslänglicher Zuchthausstrafe vorzieht. In dem Augenblick, da er sterben soll, scheint ihm das Leben an sich den Vorrang zu haben. Und dieses Leben, das er sich zu erhalten wünscht, ist nicht einmal hoffnungslos in seinen Augen. Aus der lebenslänglichen Haft vermag eine nachmalige Begnadigung ihn der Freiheit wiederzugeben. Wer die Todesstrafe damit zu bekämpfen glaubt, daß er versichert, lebenslängliche Freiheitsentziehung sei ein schwereres Strafübel und werde mehr gefürchtet werden als Lebensverlust, darf nicht darauf zählen, für seine Ansicht eine größere Anzahl von Anhängern zu gewinnen. Die Delinquenten auf dem Richtplatz und in den Gefängnissen widerlegen ihn. Die Scheu vor dem Tode, dem nächsten Selbsterhaltungstrieb entstammend, ist eine natürliche, menschliche und darum unwiderlegliche Tatsache, welche der Gesetzgeber unbedingt als feststehend anzunehmen hat[2]."

Mögen sich also die Bekämpfer der Todesstrafe noch so viel Mühe geben, die Hinrichtung als minder schrecklich denn lebenslängliche Kerkerhaft hinzustellen: den gesunden Menschenverstand werden sie immer zum Gegner haben. Ist es nicht eine unleugbare Tatsache, daß die Umänderung der Todesstrafe in lebenslängliches Gefängnis oft als eine „Begnadigung" erbeten wird? Ist es nicht ebenso unleugbar, daß die Verbrecher erblassen und nicht selten in Ohnmacht fallen, wenn ihnen das Todesurteil verkündet wird? Es mag ja ausnahmsweise einmal Menschen geben, denen der Tod erwünschter erscheint als lebenslängliches

[1] Arist., Ethic. Nic. 3, 6, 1115, a. 26: *Φοβερώτατον ὁ θάνατος· πέρας γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι.*

[2] Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe (1875), 16—17.

Gefängnis. Aber das sind und bleiben Ausnahmen, und der Gesetzgeber muß bei Aufstellung der allgemeinen Gesetze sein Augenmerk nicht auf Ausnahmen, sondern nur auf den Durchschnitt richten[1].

Um das Schreckliche der Todesstrafe abzuschwächen, weist man darauf hin, daß das Gesetz ein Übel androhe, welches nach den unabänderlichen Gesetzen der Natur für jeden Menschen ohne Rücksicht auf guten oder bösen Lebenswandel eintreten muß und in jedem Augenblick unerwartet eintreten kann. Als ob der natürliche Tod und der Tod durch Henkershand dasselbe wäre! Wer gewaltsam unter dem Beil stirbt, verliert nicht nur einen vielleicht beträchtlichen Teil seines Lebens, auf den er im natürlichen Verlauf gegründete Hoffnung hätte, was schon an sich ein großes Übel ist, sondern er muß auch sein Leben auf die schimpflichste und entehrendste Weise verlieren. Wie ein mit moralischem Aussatz Behafteter, der für die andern eine schwere Gefahr ist, wird er von dem Leibe der Gesellschaft abgeschnitten und ausgestoßen. Er ist das Opfer seiner eigenen Missetaten. Deshalb ist es auch keine so seltene Erscheinung, daß die zum Tode Verurteilten im Gefängnis Hand an sich selbst legen. Sie wollen dem tief Demütigenden, Erniedrigenden entgehen, welches darin liegt, daß sie wie ein Opfer gebunden zur Richtstätte geführt und dort gegen ihren Willen durch Henkershand des Lebens beraubt werden[2].

Aber gibt es nicht waghalsige Verbrecher und Abenteurer, die mit ihrem Leben spielen und für die der Tod längst allen Schrecken verloren hat? Was vermag gegen solche verwegene Menschen die Androhung der Todesstrafe? Wird nicht lebenslängliche Zuchthausstrafe sie wirksamer vom Verbrechen zurückschrecken? Keineswegs. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Aufsuchen der Todesgefahr in waghalsigen Unternehmungen mit ihren eigentüm-

[1] Nach der Ermordung des Königs Humbert beantragte der italienische Senator Pessina in einem Rundschreiben die Wiedereinführung der Todesstrafe für Italien. Auch liberale Staatsmänner können sich der Einsicht nicht verschließen, daß die Todesstrafe ein wirksamerer Schutz gegen Mord sei als das bloße lebenslängliche Gefängnis.

[2] Als der Berliner Mörder Grothe sich im Gefängnis lebensgefährlich am Halse verwundete, um seinem Leben ein Ende zu machen, ward er mit Mühe wiederhergestellt und dann hingerichtet. Dazu macht Holtzendorff (Das Verbrechen des Mordes usw., 359) die Bemerkung: „Dieser Kontrast der Humanität, welche rettet mit der berechnenden Überlegung, welche das Opfer pflegt, um es bequem töten zu können, ist fürchterlich!" Wenn hier etwas fürchterlich ist, so ist es die Begriffsverwirrung. Der Selbstmord ist ein grausiges Verbrechen, das dem Menschen nicht bloß das zeitliche, sondern auch das ewige Leben raubt. Es ist gewiß Pflicht der öffentlichen Gewalt, dasselbe nach Möglichkeit zu verhindern, besonders wenn der Selbstmörder sich dadurch dem strafenden Arm der Gerechtigkeit entziehen will. In der gerechten Hinrichtung eines Verbrechers dagegen erfüllt die Obrigkeit nur ihre Pflicht gegen die Gesamtheit. Der Hinzurichtende selbst aber kann, wenn er in Reue und Demut zur Sühne für seine Verbrechen den Tod über sich ergehen läßt, das zeitliche Unglück zu seinem ewigen Heile wenden. Tut er es nicht, so ist das nicht die Schuld der Obrigkeit, die an ihm ihre Pflicht erfüllt, sondern seine eigene Schuld. Nur keine falsche Sentimentalität in dieser wichtigen Rechtsfrage!

lichen Reizen und dem Erdulden des schimpflichen Todes durch Henkershand. Die Tatkräftigsten und Entschlossensten werden vielleicht am ehesten erzittern, wenn der Tod in der Gestalt des Scharfrichters die Gefängnistüre öffnet, um ihnen ein ehrloses Ende zu bereiten. Gerade das Schimpfliche und Demütigende, das in der Todesstrafe liegt, diese physische und moralische Herabminderung des Menschen, gehört zum Bittersten an der Hinrichtung. Außerdem ist es etwas anderes, sich in den heißen Kampf zu stürzen und in wilder Betäubung dem Tode zu trotzen, als im stillen Gefängnis und in banger Erwartung der Ankunft des Henkers entgegenzusehen.

3. Gegen die meisten Gegner der Todesstrafe können wir uns noch auf ein argumentum ad hominem berufen. Für das Heer und die Marine wollen sie die Todesstrafe beibehalten, besonders zur Zeit des Krieges, ebenso für den Fall einer Empörung oder Revolution u. dgl. Damit werden zunächst alle ihre prinzipiellen „Bedenken" gegen die Todesstrafe hinfällig, denn sobald man diese Strafe für gewisse Fälle zuläßt, gibt man zu, daß sie in sich nicht verwerflich sei. Sodann geben sie durch diese Zugeständnisse zu, was sie sonst zu leugnen versuchen, nämlich, daß die Todesstrafe ein wirksameres Mittel zur Verhinderung schwerer Verbrechen sei als die andern Strafen.

Fürst Bismarck selbst hat dieses Argument den liberalen Gegnern der Todesstrafe vorgehalten. Am 1. März 1870 sagte er im Norddeutschen Reichstag: „Daß die Gegner der Todesstrafe selbst doch nicht an der Wirksamkeit, an dem Eindruck, den sie für den Schutz des friedlichen Bürgers macht, durchaus zweifeln, das geht schon daraus hervor, daß sie für solche Fälle, wo es absolut darauf ankommt, wirksamen und hinreichenden Schutz der Sicherheit herzustellen, die Todesstrafe beibehalten wollen. Was ist denn der Grund, weshalb Sie im Belagerungszustande und, wie ich nicht zweifle, im Heere, auf der Marine, da wo es Ihnen darauf ankommt, daß Ruhe, Ordnung und Gehorsam gegen das Gesetz unbedingt sichergestellt werden, auch Sie die Todesstrafe beibehalten wollen? Doch wohl, weil Sie dieser Strafart eine noch energischere Wirkung zuschreiben als der Aussicht auf eine Einsperrung mit möglicher Begnadigung oder Befreiung? Wenn Sie das aber zugeben, daß nur um eines Haares Breite mehr Schutz für den friedlichen Bürger darin liegt, dann sind Sie dem friedlichen Bürger schuldig, daß Sie ihm dieses Mehr von Schutz, welches die Gesetzgebung gegen Räuber und Mörder geben kann, auch geben. Zum Schutz des Eigentums wollen Sie die Tötung zulassen. Arbeiter, die in einem Aufstand ein Kontor oder einen Bäckerladen stürmen, auf die darf geschossen werden; ob es aber einen Schuldigen trifft, weiß man nicht einmal; also um das Eigentum eines Bäckers zu schützen, um ein Kontor zu schützen, darf der Staat töten, und um den friedlichen Bürger in stärkerer Weise gegen den Fall zu schützen, daß sich bei ihm der Raubmörder einschleicht und Familien halbdutzendweise umbringt, da wollen Sie dem Staat das Recht zu töten nehmen! Sie müssen der Obrigkeit das Recht zu töten

entweder ganz nehmen oder Sie müssen es ihr auch im Falle der Repression und nicht bloß für Durchführung von Präventivmaßregeln lassen, und Sie müssen den Schutz des Eigentums wenigstens in der Theorie nicht höher stellen als den des Lebens."

### II. Einwendungen.

Die meisten Einwendungen gegen die Todesstrafe sind durch unsere Ausführungen schon erledigt.

1. Viele verwerfen die Todesstrafe, weil sie dem wesentlichen Zwecke jeder Strafe, der Besserung der Schuldigen, widerspreche. Allein der erste Zweck der staatlichen Strafe ist nicht die Besserung des Schuldigen, sondern die Erhaltung des Gesamtwohls[1]. Übrigens ist auch die Besserung des Delinquenten durch die Todesstrafe keineswegs ausgeschlossen. Lebenslängliches Gefängnis bessert die Menschen vielleicht seltener als die Todesstrafe. Tatsache ist, daß viele Missetäter angesichts des sichern Todes reuig in sich gehen und innerlich umgewandelt vor den Richterstuhl des Ewigen treten[2].

2. Die Einrede Beccarias[3], Schleiermachers u. a. — der Staat habe nur jene Rechte, welche ihm die Bürger abtreten konnten, diese aber hätten ihm das Recht auf ihr Leben weder abtreten können noch wollen — geht von der unrichtigen Vertragstheorie aus (S. 684 u. 687). Die Staatsgewalt an sich kommt unmittelbar von Gott (S. 487).

3. Holtzendorff wendet gegen die Todesstrafe ein, daß sie ihren Hauptzweck, die Abschreckung, nicht erreiche, im Gegenteil zu den Verbrechen anlocke. In vielen Fällen soll erst die Hinrichtung zu solchen Verbrechen den Anreiz gegeben haben, um derentwillen sie stattfand. „Die Hinrichtung des Verbrechers sei die Wiederbelebung seines bereits in der Erinnerung der Zeitgenossen absterbenden Verbrechens[4]." Allein hier wird offenbar das Verbrechen und die Bestrafung desselben verwechselt.

[1] Kurz und bündig sagt der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 87, a. 3 ad 2): Latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant.

[2] Vgl. S. Thom., Contra gent. 3, 146 in fine. Ein altes italienisches Sprichwort sagt: Di cento uccisi novanta nove salvati.

[3] Beccaria müßte nach seiner Theorie die Todesstrafe unbedingt verwerfen; gleichwohl gibt er die Berechtigung der Todesstrafe für zwei Fälle zu: erstens, wenn das längere Dasein eines Verbrechers für die Existenz des Staates gefährlich wird, und zweitens, wenn dessen Tod das wirksamste Mittel ist, andere vom Verbrechen abzuhalten (Abhandlung über Verbrechen und Strafe, übersetzt von Bergk, Tl. 1, § 16, S. 172). Mit diesem Zugeständnis stößt er seine Beweise über den Haufen. Dasselbe läßt sich von den meisten Gegnern der Todesstrafe sagen, z. B. von Holtzendorff u. a., die wenigstens für das Standrecht und Seerecht die Todesstrafe als zulässig anerkennen.

[4] Das Verbrechen des Mordes usw., 122 ff.

Das Beispiel des Verbrechens lockt allerdings zu ähnlichen Taten. Aber die Bestrafung desselben bildet ein wirksames Gegengewicht. Wenn man von Missetätern berichtet, welche erst beim Anblick der Hinrichtung den Entschluß zu ihrem Verbrechen faßten, so wäre die Richtigkeit dieser Tatsache erst zu beweisen. Daß die Hinrichtung selbst sie zur verbrecherischen Tat bestimmt, ist zu absurd, um geglaubt zu werden. Die Hinrichtung ruft allerdings das Verbrechen von neuem ins Gedächtnis, allein zugleich zeigt sie dessen Folgen und hebt so die Macht des Beispiels bei vernünftigen Menschen mehr als auf. Und dann: würde nicht auch die Einkerkerung des Verbrechers, seine beständige Gegenwart und vielleicht seine Freilassung das Verbrechen ins Gedächtnis zurückrufen?

4. Manche bekämpfen die Todesstrafe, weil es verkehrt sei, den Menschen oder sein Leben zu einem ihm fremden Zweck zu mißbrauchen. Das widerspreche der Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit.

Antwort: Der Mensch ist allerdings nicht bloßes Mittel für die Gesellschaft, aber er ist doch ein Glied derselben, und sein zeitliches Privatwohl ist dem Gesamtwohl der Gesellschaft untergeordnet. Wenn deshalb durch seine Schuld das Gesamtwohl mit seinem Dasein nicht mehr zusammen bestehen kann, so hat die Gesellschaft das Recht, sich seiner zu entledigen. Man kann die Hinrichtung des Verbrechers als eine Art Notwehr im weiteren Sinne auffassen; der Übermut der Verbrecher würde Ordnung und Sicherheit beständig bedrohen, ja zerstören, wenn er nicht durch energische Strafen gebrochen würde[1]. Die Würde des Menschen ist so lange unantastbar, als er sie selbst in sich wahrt. Wenn er aber, seine eigene Würde mißachtend, der Sklave der blinden Leidenschaften wird und Frieden und Sicherheit der Mitbürger bedroht, so hat die Gesellschaft das Recht, ihn mit Gewalt unter die Rechtsordnung zu beugen und im Notfall als gemeinschädliches Glied aus ihrer Mitte zu entfernen[2].

5. A. Geyer[3] macht gegen die Todesstrafe geltend, daß sie als

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 10, sect. 2, n. 58: Si respublica non posset se a sceleratis debito modo defendere eos puniendo et, quando necesse est, occidendo, gravissime ab iis vexaretur.

[2] Diesen Gedanken hebt sehr gut der hl. Thomas hervor (S. th. 2, 2, q. 64, a. 2 ad 3): Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout sc. homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut sc. de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis secundum illud Psalmi 48, 21: Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis . . . Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior est enim malus homo quam bestia et plus nocet.

[3] In Holtzendorffs Enzyklopädie des Rechts[2], 903.

absolute Strafe, welche keine Mehrung oder Minderung zulasse, keine gerechte Vergeltung sein könne. Denn es gebe keine Verbrechensart, welche in allen Fällen eine sich gleichbleibende Größe der Verschuldung und des Übels zeige. Diese Einwendung mag vielleicht denen Schwierigkeiten machen, welche sich zu einseitig an den Begriff der Sühne klammern. Erblickt man aber Grund und Zweck der Strafe *in der Notwendigkeit für die öffentliche Ordnung*, so bietet sie keine Schwierigkeit. Die menschliche Gerechtigkeit verlangt bloß, daß niemand über sein Verdienst gestraft, und daß nach Möglichkeit das größere Verbrechen auch schwerer geahndet werde, keineswegs aber, daß ein Verbrechen ungestraft bleibe, wenn keine irdische Strafe dasselbe vollkommen zu sühnen vermag. Gewisse Verbrechen verdienen die Todesstrafe. Wenn es nun noch größere Verbrechen gibt und diese auch nur mit dem Tode bestraft werden können, ist das kein Verstoß gegen die Gerechtigkeit[1]. Das menschliche Gericht tut, was es kann, und überläßt das übrige dem ewigen Richter, der jedem nach seinem Verdienste vergilt.

Wenn Geyer vor dem Todesurteil warnt, weil man über dessen Tragweite keine Auskunft geben könne — denn „wer weiß es, was sich hinter der Pforte zum Jenseits verbirgt, die man dem Verbrecher öffnet" —, so verrät dieser Ausspruch den Zweifler, der das Jenseits als ein unbekanntes X betrachtet. Anders spricht die gesunde Philosophie und noch mehr die christliche Offenbarung. Oder meint Geyer, der Verbrecher wisse nicht, welcher Richterspruch seiner harrt? Nun, das weiß kein Mensch mit voller Sicherheit, mag ihn nun der Tod auf dem Bette oder auf dem Schafott ereilen. Es folgt daraus nur für den Verurteilten die Pflicht aufrichtiger Buße, um Gnade bei dem zu finden, der auch den reuigen Schächer voll Barmherzigkeit aufzunehmen bereit ist; für den menschlichen Richter die Obliegenheit, dem Sträfling die Hilfe und den Trost der Religion sowohl im Gefängnis als auf seinem letzten Gange zu verschaffen.

Allerdings, vom Standpunkte des Naturalismus, der alles Unsterbliche am Menschen leugnet, hat die Todesstrafe etwas Furchtbares. Sie ist von diesem Standpunkte die völlige physische und moralische *Vernichtung* des Menschen, ein ehrloses Ende ohne Trost und Hoffnung. Wohl begreiflich deshalb, daß seine Anhänger mit solcher Entschiedenheit die Todesstrafe bekämpfen[2], und daß der im Unglauben verharrende

[1] Auf diesem Grundsatz der schärferen Bestrafung beruht die Rechtspraxis, welche der Todesstrafe noch leibliche und Ehrenstrafen hinzufügt.

[2] Die Bewegung gegen die Todesstrafe ging von der sog. Aufklärung des 18. Jahrhunderts, besonders von den „*Enzyklopädisten*" aus. *Beccaria* selbst schreibt darüber in einem Briefe an A. Morellet, der sein Werk über die Ver-

Verbrecher mit stumpfer Verzweiflung dem Tode entgegensieht oder vor Wut knirschend und tobend um sich schlägt.

6. Daß die Todesstrafe die Möglichkeit der Wiedergutmachung völlig abschneidet, ist nach Holtzendorff, Geyer[1] u. a. ein geradezu „ausschlaggebender Vorwurf" gegen dieselbe. „Es ist einleuchtend", meint der letztere, „daß eine Strafe, welche ein ganz unbestimmbares (?) Übel ohne die Möglichkeit einer Rückgängigmachung über einen Menschen und möglicherweise über einen Unschuldigen verhängt, etwas so Unheimliches und Grauenhaftes an sich trägt, daß von ihr die Göttin der Gerechtigkeit (!) sich unwillig abwendet."

Es ist nicht zu leugnen, daß möglicherweise ein Unschuldiger zum Tode verurteilt und ihm so ein nicht wieder gutzumachender Schaden zugefügt werden kann. Die Geschichte weiß von derartigen Fällen zu berichten, und die Gegner der Todesstrafe suchen sie mit peinlicher Genauigkeit zu registrieren. Soll ja doch die Bewegung gegen die Todesstrafe durch die Hinrichtung des unschuldigen Jean Calas zu Toulouse im Jahre 1762 veranlaßt worden sein. Und Holtzendorff bezeichnet solche Verurteilungen Unschuldiger als Justizmorde, begangen „im heiligen Namen des Rechts, durch die Obrigkeit, die ihr Schwert von Gott haben will".

Aber dieses mögliche Übel der Verurteilung eines Unschuldigen ist viel geringer als die großen Übel, die sich ergäben, wenn man nur in den Fällen strafen dürfte, wo ein Irrtum absolut unmöglich ist; denn

---

brechen und Strafen ins Französische übersetzt hatte. „Mit Dankbarkeit und Beschämung habe ich die verbindlichen Sachen angenommen, die Sie mir von seiten berühmter Männer sagen, welche der Menschheit, Europa und Ihrer Nation so viel Ehre machen. D'Alembert, Diderot, Helvetius, Buffon, Hume, berühmte Namen, die man nie ohne die innigste Bewegung hören kann, eure unsterblichen Werke sind meine stete Lektüre, der Gegenstand meiner Beschäftigung bei Tage und meines Nachdenkens in dem Schweigen der Nacht. Voll von den Wahrheiten, die ihr lehrt, wie könnte ich angebeteten Irrtümern räuchern und mich bis dahin erniedrigen, die Nachwelt zu belügen? . . . Sagen Sie dem Baron Holbach, wie sehr ich ihn verehre, und wie begierig ich bin, mich seiner Freundschaft würdig zu machen . . . Seit fünf Jahren her schreibt sich meine Bekehrung zur Philosophie (d. h. zur Aufklärung!), und ich verdanke sie der Lektüre der Persischen Briefe. Das zweite Werk, das die Revolution in meinem Geiste vollendete, ist das Buch des Helvetius vom Geiste usw." Der charakteristische Brief findet sich in der deutschen Übersetzung des Beccariaschen Werkes von Bergk, I (1798), 1 ff. Die Enzyklopädisten sorgten für rasche Verbreitung der Schrift Beccarias. Eines der Häupter der Enzyklopädisten, Diderot, versah dieselbe mit erläuternden Anmerkungen. — Wir bemerken noch, daß in Goethes Dissertation (1771) These 53 lautet: Poenae capitales non abrogandae. Siehe Meisner, Goethe als Jurist (1885), 17.

[1] Holtzendorffs Enzyklopädie des Rechts, 904.

eine solche Verurteilung kann doch in einer wohlgeordneten Rechtspflege nur äußerst selten vorkommen, ist also ein verhältnismäßig geringes Übel. Dagegen würde die Gesellschaft beständig den größten Übeln ausgesetzt sein, wenn sich die Strafgerechtigkeit erst in den Fällen betätigen dürfte, wo die Möglichkeit eines Irrtums absolut ausgeschlossen ist; diese würde ihren Zweck nicht mehr erreichen. Eine solche Gewißheit ist eben selten vorhanden. Das liegt in der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis.

Auch der Umstand, daß sich das zugefügte Übel nicht mehr gutmachen läßt, ändert hieran nichts. Das ist auch bei andern Strafen der Fall. Kann es denn nicht ebensogut vorkommen, daß ein Unschuldiger für Lebenszeit zu Zuchthausstrafe verurteilt wird und erst nach seinem Tode die Unschuld an den Tag kommt? Kann hier von einer Wiedergutmachung die Rede sein? Ja selbst wenn wir annehmen, jemand sei bloß für zehn Jahre unschuldig zum Gefängnis verurteilt gewesen, er habe diese Zeit ferne von seiner Familie verbüßen müssen, das Herzeleid und die Schmach und das Ungemach des Kerkers habe seine Gesundheit untergraben und seine Haare gebleicht: läßt sich dieser Schaden wieder gutmachen? Kann man dem Unglücklichen die zehn Jahre seines Lebens, die Gesundheit und Kraft, die verlorenen Freuden seines Familienlebens wiedergeben? Also, wenn der Einwand einen Wert hat, muß man auch die Gefängnisstrafe aufheben. Der unschuldig Verurteilte hat es übrigens in seiner Gewalt, das von der Vorsehung zugelassene harte Mißgeschick in unvergängliche Kronen zu verwandeln, wenn er es in geduldiger Ergebung über sich ergehen läßt. Es gibt unzähliges Mißgeschick hier unter der Sonne, daß sich nicht abwenden läßt und deshalb mit Geduld ertragen werden muß.

### III. Schlußfolgerung.

Ist die Todesstrafe für besonders schwere Verbrechen notwendig, so ist es auch unvernünftig, sie aus dem Strafgesetzbuche zu entfernen. Die öffentliche Gewalt ist verpflichtet, von ihren Rechten Gebrauch zu machen, soweit es das allgemeine Wohl erheischt. Dementsprechend muß die Todesstrafe wenigstens so weit praktisch zur Anwendung kommen, als erforderlich ist, um dem Gesetze seine Wirksamkeit zu sichern. Es ist unvernünftig, die Todesstrafe gesetzlich für bestimmte Verbrechen anzuordnen und sie dann regelmäßig in lebenslängliche Kerkerhaft oder Deportation zu verwandeln. So besteht ein beständiger Widerspruch zwischen Gesetz und Praxis, und besser wäre es, den toten Buchstaben des Gesetzes zu beseitigen, als den Gesetzgeber beständig Lügen zu strafen. Ein Gesetz, das nicht ausgeführt wird, schwächt das Ansehen aller Gesetze.

Was die Art und Weiſe der Hinrichtung angeht, ſo beſteht heute meiſt ſchon das ſog. Intramuranſyſtem; die Todesſtrafe wird in geſchloſſenen Räumen vor wenigen Zeugen vollzogen. Man braucht die Beſeitigung der Öffentlichkeit bei der Hinrichtung nicht zu bedauern. Nur verſchone man uns mit den Witzeleien über die früheren „Henkerprozeſſionen". Wir glauben, daß auch hier die Scheu und das Entſetzen vor dem Tode, die den Naturalismus kennzeichnen, weſentlich mitgewirkt hat. Wenn man den Tod als des Menſchen „allerletztes Ende" auffaßt, dann iſt leicht erklärlich, warum die Hinrichtung den Schein des einfachen Abſchlachtens bekommt, und warum ſich dann der Menſch mit Entſetzen von dieſem Schauſpiele abwendet. Ganz anders wird derjenige urteilen, der in der Hinrichtung einen Akt der Gerechtigkeit, ſozuſagen einen ernſten und feierlichen Proteſt der verletzten Rechtsordnung ſieht und den Verurteilten mit dem Wunſche und der Hoffnung zur Richtſtätte begleitet, er werde für dieſe irdiſche Sühne einen gnädigen Richter im Jenſeits finden.

## Sechſtes Kapitel.

## Erwerb und Verluſt der Staatsgewalt.

### Erſter Artikel.

### Von dem Erwerb der öffentlichen Gewalt.

Wie jedes Recht, ſo fordert auch die Staatsgewalt einen konkreten *Träger*, mag derſelbe nun eine phyſiſche oder moraliſche Perſon ſein. Die Bezeichnung dieſes Trägers kann nur durch poſitive Tatſachen erfolgen, da niemand durch die bloße Natur zum Herrſcher über andere berufen iſt. Welches ſind nun dieſe Tatſachen oder Erwerbstitel?

Bei dieſer Frage handelt es ſich nicht um die *untergeordneten Staatsbeamten*, die ihre Gewalt durch Vertrag oder Ernennung erhalten, ſondern um den *oberſten Träger* der Staatsgewalt, den *Souverän*. Wir fragen auch nicht mehr nach dem *urſprünglichen Erwerbstitel*, da wir hiervon ſchon früher (S. 513 ff.) ausführlich gehandelt haben. Es bleiben uns alſo bloß die *abgeleiteten* Erwerbstitel zu erörtern, und von dieſen kann nur in der *Monarchie* die Rede ſein, da in den Demokratien und Ariſtokratien ein Wechſel im Inhaber der höchſten Gewalt nicht ſtattfindet.

### § 1. Erbfolge, Wahl, Sieg und Vertrag.

1. *Erbfolge*. In den Monarchien geſchieht die Übertragung der öffentlichen Gewalt meiſtens durch *Erbfolge*, indem beim Ableben des Fürſten ein Glied ſeiner Familie nach einer beſtimmten Reihe an ſeine Stelle tritt. Dieſer Erwerbstitel der öffentlichen Gewalt ſetzt ſchon einen beſtimmten Träger derſelben voraus und iſt ebendeshalb ein ab-

geleiteter. In den heutigen Erbmonarchien ist die Thronfolge grundgesetzlich geregelt, und da diese Regelungen tatsächlich wohl überall auf einer Vereinbarung zwischen einer bestimmten Person (Dynastie) und den Ständen oder Vertretern eines Landes beruht, so hat der Monarch kein Recht, einseitig die Thronfolge zu ändern. Fehlen alle gesetzlich bestimmten Kronerben und ist auf andere Weise nicht für die Regelung der Thronfolge gesorgt, so hat die Gesamtheit der vollberechtigten Bürger das Recht, ein neues Herrscherhaus zu wählen oder auch die Monarchie in eine Republik umzugestalten oder umgekehrt.

2. In der Wahlmonarchie wird der Thronfolger durch W a h l, sei es des ganzen Volkes oder der durch Herkommen oder Verfassung dazu Berechtigten, bezeichnet. Selbstverständlich darf nur ein wahrhaft fähiger und würdiger zum Monarchen erkoren werden. Wenn schon bei Anstellung der Beamten darauf zu sehen ist, daß die Wahl nur auf fähige und gewissenhafte Männer fällt, so gilt dies in unvergleichlich höherem Grade vom Monarchen, durch den das Wohl und Wehe eines ganzen Landes so wesentlich bedingt ist. Obwohl der Monarch eines Wahlreiches ähnlich wie der Präsident einer Republik gewählt wird, so besteht doch zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied, und zwar nicht bloß deshalb, weil der eine auf Lebenszeit gewählt wird, der andere nicht — denn an und für sich ließe sich auch ein Präsident auf Lebenszeit wählen —, sondern vor allem, weil der Gewählte in der Monarchie Souverän, Inhaber der höchsten Gewalt wird, was beim Präsidenten nicht der Fall ist. In der Republik bleibt immer das Volk oder die Aristokratie der eigentliche Souverän; der Präsident (Konsul, Doge, Suffete usw.) ist nur der erste Beamte.

Vergleicht man die Erb- mit der Wahlmonarchie, so verdient erstere unstreitig den Vorzug. Das beweist die Geschichte und ist in der Natur der Sache begründet. Der Regentenwechsel ist immer für ein Volk ein entscheidender Augenblick, aber für die Wahlmonarchie in ungleich höherem Grade, weil er den Ehrgeiz durch die verlockendsten Aussichten aufstachelt und das ganze Land durch Parteiintriguen und Unruhen unterwühlt. Der daraus entstehende Nachteil für den sittlichen Charakter eines Volkes ist sehr groß. Hierzu kommt, daß der Prätendent sich den Thron meistens durch Zugeständnisse und Versprechen erkaufen muß, die seine Regierung von vornherein in Abhängigkeit bringen. Durch die Parteifehden wird das Ansehen der Nation geschwächt und den Nachbarstaaten Gelegenheit zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Landes geboten. Polen ist an den Königswahlen zugrunde gegangen, und auch das Deutsche Reich hat an denselben schwer zu tragen gehabt.

Allerdings hat auch die Erbmonarchie ihre Schattenseiten. So kann kraft des Erbrechts ein Herrscher den Thron besteigen, dessen Begabung

und Charakter keineswegs auf der Höhe seines Berufes stehen. Diese Nachteile werden jedoch von Vorteilen überwogen. Die Erblichkeit bildet eine feste Stütze des Thrones, weil sie dem Ehrgeiz einen viel geringeren Spielraum läßt, den Fürsten mit einem größeren Glanze umgibt und inniger mit dem Volke verknüpft. In der Erbmonarchie umschlingt ein Band gemeinsamer Interessen die Herrscherfamilie und das Volk. Schon durch ihre Stellung ist die herrschende Dynastie darauf hingewiesen, die Interessen des Landes zu den eigenen zu machen. Das Volk hinwiederum hängt an einer Herrscherfamilie, deren Schicksale mit der Geschichte und dem Lose seines Landes seit langem innig verknüpft sind. Willig folgt es ihr und schützt nicht selten ihren Thron mit den äußersten Opfern. Auch für die Erziehung zum Herrscherberuf kann in der Erbmonarchie besser gesorgt werden als in einem Wahlreich.

3. Die Souveränität kann auch erworben werden durch einen *gerechten, siegreichen Krieg*. Der Sieg allein gibt zwar an sich noch kein Recht, ein fremdes Volk seiner Unabhängigkeit zu berauben; wenn aber ein Staat einen anderen in einem gerechten Krieg überwunden hat und für seine eigene Sicherheit gegen neue Angriffe nicht anders genügend sorgen kann als durch Unterjochung, so ist er dazu berechtigt. Mit Recht unterwarf sich Karl der Große die Sachsen, die durch beständige Einfälle sein Reich verheerten und auf andere Weise nicht wirksam an ihren Raubzügen gehindert werden konnten. Heute können übrigens solche Fälle kaum mehr vorkommen.

4. Die Erlangung der Souveränität auf dem Wege des *Vertrages* (Kauf, Umtausch) vollzog sich in früheren Zeiten sehr häufig; auch in unseren Tagen noch fehlt es nicht an Beispielen. Man denke nur an die Gebietsabtretungen, an den Umtausch gewisser Provinzen zum Zweck der „Abrundung" oder an die „Grenzregulierungen" nach dem Weltkrieg. Die Erlangung der Oberhoheit über ein neues Land verleiht natürlich kein Recht, sich über dessen wohlerworbene Rechte hinwegzusetzen.

## § 2. *Usurpation und Verjährung.*

Die Geschichte bis in die neueste Zeit herein beweist, daß die Frage, ob ein *Usurpator*, d. h. ein Monarch, der widerrechtlich die Regierung eines Landes an sich gerissen hat, im Laufe der Zeit ohne andere Rechtstitel rechtmäßiger Fürst werden könne, keine bloß theoretische ist.

Die *Legitimisten*[1] verneinen diese Frage unbedingt. Nach ihnen kann nur der vom Gesetze Bezeichnete (Legitime) oder durch Erbfolge zum

[1] Der Name *Legitimist* ist in Frankreich entstanden und bezeichnete dort ursprünglich die Anhänger der Bourbonen, die auch nach der Vertreibung Karls X. ihrer Dynastie als der *legitimen* treu blieben. Seit dem Tode des Grafen

Throne Berufene rechtmäßiger Fürst sein, und dieses Recht kann ihm durch Volksabstimmung oder Plebiszit nicht genommen werden. Der Usurpator und seine Nachkommen bleiben Eindringlinge, welche die Regierung des Landes an die rechtmäßige Dynastie abzutreten verpflichtet sind. Diese behält auch in der Verbannung ihr Recht auf die Krone und ist bei günstigen Aussichten auf Erfolg befugt, die Untertanen gegen den Usurpator zu den Waffen zu rufen oder auch sonst mit Heeresmacht ihr Recht zu erzwingen.

Darin stimmen alle mit den Legitimisten überein, daß der rechtmäßige Herrscher sich gegen den Eindringling mit Gewalt zur Wehr setzen und die Untertanen verpflichten darf, ihn in der Verteidigung zu unterstützen. Obwohl der eigentliche Zweck der öffentlichen Gewalt das Gemeinwohl ist, so hat doch die legitime Herrscherfamilie ein Recht auf den *Besitz* dieser Gewalt, weil sie denselben rechtmäßig erworben hat und große zeitliche Vorteile damit verbunden sind. Wer sie deshalb unbefugt aus dieser Stellung zu verdrängen sucht, verletzt nicht nur die Gesamtheit als solche, die er ihres rechtmäßigen Hauptes beraubt, sondern auch die legitime Dynastie, und diese ist zur Gegenwehr berechtigt.

Dieses Recht des gewaltsamen Widerstandes dauert jedenfalls so lange, als der Usurpator noch nicht im ruhigen Besitze seiner Macht ist. Auch verleiht der bloße Besitz der Regierung aus sich dem Eindringling kein Recht. Insofern die Legitimisten nur Verwahrung einlegen gegen die Theorie der *vollendeten* Tatsachen, der zufolge alles tatsächlich Bestehende auch zu Recht besteht, sind sie ohne Zweifel im Recht. Die Theorie der vollendeten Tatsachen ist die Theorie der Revolution, die Leugnung jedes Rechts.

Was aber, wenn der Usurpator einmal im ruhigen Besitz der Regierung ist? Solange er in seiner Stellung bleibt, sind die Untertanen seinen Befehlen, wofern sie nichts in sich Unerlaubtes gebieten, Gehorsam schuldig. Das ist eine unerläßliche Forderung des öffentlichen Wohles. Dies muß auch jeder Legitimist zugeben. Salus publica suprema lex. Es muß jemand da sein, der den Staat leitet und alles zu seinem Wohl Nötige anordnet, und deshalb muß der Usurpator, *solange er in seiner Stellung verharrt*, alles Notwendige anordnen, und die Staatsangehörigen schulden diesen Anordnungen Gehorsam. Sonst würde in kürzester Zeit die größte Unordnung um sich greifen, ja ein Zusammenleben unmöglich werden.

---

Chambord erkennen die meisten Legitimisten die Linie Orléans als die legitime an, ohne ihr Prinzip der Legitimität aufzugeben. Die eigentlichen Legitimisten bekennen sich auch zum Königtum von Gottes Gnaden, während die Orléanisten, ähnlich wie die Bonapartisten, das Königtum von Volkes Gnaden anerkennen und sich mithin auf das souveräne Volk stützen.

Mehr ſpekulativ als praktiſch iſt die Frage, woher die Befehle und Geſetze des Uſurpators ihre verpflichtende Kraft erlangen. Nach einigen beſitzt der Uſurpator tatſächlich, wenn auch ungerecht, die öffentliche Gewalt und kann vermöge derſelben die Untertanen verpflichten[1]. Nach andern erhalten die Geſetze und Erlaſſe des Uſurpators ihre bindende Kraft vom Volke. Dies iſt die Anſicht der älteren Scholaſtiker und ergibt ſich als naturgemäße Folgerung aus ihrer Theorie vom urſprünglichen Träger der Staatsgewalt. Nach dieſer Annahme hat der Uſurpator zwar nicht die habituelle Gewalt, zu regieren und zu verpflichten; aber ſeine Befehle haben Rechtskraft, weil die Geſamtheit jedesmal die fehlende Jurisdiktion erſetzt[2]. Nach einer dritten Anſicht endlich, die uns die wahrſcheinlichſte ſcheint, hat zwar der Uſurpator keine habituelle Befugnis, zu befehlen (potestatem per modum habitus); aber ſolange er in ſeiner Stellung bleibt, iſt es eine Forderung des Naturgeſetzes, daß man ſeinen in ſich gerechten Anordnungen zum Gemeinwohl gehorche. Das Naturgeſetz ſelbſt verpflichtet alſo unmittelbar, den Geboten des Uſurpators zu gehorchen, obwohl ſich dieſer jedesmal eine Gewalt anmaßt, die er nicht hat[3].

Nun entſteht aber die Frage: Kann der Uſurpator oder ſein Thronfolger nicht im Laufe der Zeit durch eine Art Erſitzung oder Verjährung zum rechtmäßigen Herrſcher werden, ſo daß die entgegenſtehenden Anſprüche der früheren legitimen Dynaſtie erlöſchen? Die älteren Rechtslehrer, welche das geſamte Volk als den urſprünglichen Träger der Staatsgewalt anſehen, bejahen dieſe Frage, weil das Volk in die Herrſchaft des Uſurpators einwilligen und ihm die Gewalt übertragen könne[4]. Allein dieſe Erklärung hängt mit ihrer Theorie von der Übertragung der Staatsgewalt zuſammen, die wir abgelehnt haben.

Trotzdem behaupten auch wir, daß ein Uſurpator zuweilen durch eine Art Erſitzung rechtmäßiger Fürſt werden könne[5]. Das Recht des legitimen Herrſchers bleibt ganz gewiß ſo lange in Kraft, als er ohne allzu ſchwere Opfer für die Geſamtheit wieder in ſeine Stellung ein-

---

[1] Tongiorgi, Philosophia moralis n. 452.

[2] De Lugo, De iust. et iure disp. 37, n. 33: Ea quae tyrannus agit ad iustam et debitam reipublicae gubernationem, facit, ut vidimus, approbante et auctoritatem praestante republica; ergo licet non prout a tyranno, saltem prout a republica vim habent obligandi subditos ad vitanda maiora inconvenientia, quae ex illa subditorum libertate nascerentur.

[3] Vgl. über dieſe Frage unſere Philosophia moralis n. 700—702.

[4] De Lugo, De iust. et iure disp. 37, n. 27. Suarez, De leg. l. 3, c. 4, n. 4: Quando regnum per solam vim iniustam possidetur, non est vera potestas legislativa in rege; fieri autem potest, ut successu temporis populus consentiat et admittat talem principatum, et tunc reducetur potestas ad populi traditionem et donationem.

[5] Zigliara, Philosophia moralis (1880) 261, n. 9: Manifestum imprimis est tyrannum usurpatione evadere posse principem legitimum, ut omnes conveniunt.

gesetzt werden kann, sei es nun durch freiwilligen Verzicht von seiten des Usurpators oder mit Waffengewalt. Sollten sich aber die Verhältnisse im Laufe der Zeit so gestalten, daß eine Änderung der Herrscherfamilie auf die Dauer *moralisch unmöglich wird*, d. h. sich nicht mehr bewerkstelligen läßt, ohne daß man schwere Gefahren und Unruhen für die Gesamtheit mit Grund befürchten müßte, und zwar auch unter Voraussetzung des freiwilligen Verzichtes von seiten des Usurpators, so scheint es uns eine Forderung des Gesamtwohls, daß man das Recht des Prätendenten als erloschen ansehe.

Wir leugnen nicht, daß der vertriebene rechtmäßige Fürst anfänglich ein Recht auf den Thron behalte; aber dieses ist ein Privatrecht, das dem öffentlichen Recht der Gesamtheit auf Ordnung, Ruhe und Wohlfahrt nachsteht und ihm weichen muß, wenn es für dasselbe eine Gefahr wird. Dieses ist aber der Fall, wenn ein Regierungswechsel ohne schwere Nachteile für die Gesamtheit kaum noch möglich ist und der Kronprätendent beständig an den Toren des Landes steht, bald offen bald im geheimen mit den Unzufriedenen Unterhandlungen anknüpft und auf die günstige Gelegenheit zu einem Handstreiche wartet.

Wir wagen keineswegs zu behaupten, daß schon zu Lebzeiten des ersten Usurpators Verhältnisse eintreten, welche eine Änderung moralisch unmöglich machen; wohl aber *kann* dies geschehen, wenn eine Dynastie durch mehrere Geschlechtsfolgen hindurch im ruhigen Besitz der Regierung eines Landes gewesen ist, wenn sie daselbst tiefe Wurzeln gefaßt, wenn sich eine mächtige Aristokratie um sie gebildet hat, deren Interessen mit den Interessen der Herrscherfamilie innig verwachsen sind, und wenn der Herrscher selbst nicht mehr auf seine Stellung verzichten kann, ohne dem heftigsten Widerstand von den Mitgliedern seiner Familie und einer mächtigen Partei zu begegnen. In derartigen Fällen scheint es eine Forderung des Staatswohls, daß die Ansprüche des Prätendenten erlöschen. Sonst könnte derselbe oder seine Erben für ewige Zeiten von auswärts auf eine gewaltsame Vertreibung der regierenden Familie und somit auf einen Bürgerkrieg hinarbeiten und die Unzufriedenheit im Lande schüren. Es würde auch auf ewige Zeiten ein Land ohne ein rechtmäßiges Haupt, also in einem unnatürlichen, gewaltsamen Zustande bleiben.

*Wann* der Augenblick eintrete, wo ein Regierungswechsel ohne Beeinträchtigung des Gesamtwohls für die Dauer moralisch unmöglich wird, läßt sich nicht mathematisch bestimmen, ebensowenig als der Augenblick, in dem der Jüngling zum Manne wird. Genug, daß ein Zeitpunkt eintritt, wo man klar sieht: eine Änderung der Dynastie ist dauernd moralisch unmöglich geworden. Ist dieser Zeitpunkt gekommen, so ist die

tatsächlich regierende Familie in den rechtmäßigen Besitz der Herrschaft eingetreten.

Ob man nun diese Erwerbsart der öffentlichen Gewalt Verjährung bzw. Ersitzung oder sonstwie nennen wolle, ist ein Wortstreit. Gerne geben wir zu, daß dieselbe von der privatrechtlichen Verjährung wesentlich verschieden ist, weil in unserem Fall weder der gute Glaube von seiten der Erben des Usurpators noch eine genau abgegrenzte Zeit erfordert wird, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Privatrecht des Prätendenten dem öffentlichen Rechte der Gesamtheit auf das Gemeinwohl weichen muß, sobald sie nicht mehr zusammen bestehen können. Trotzdem kann man den schon gebräuchlichen Namen Verjährung, in Ermangelung eines besseren, beibehalten, weil die dargelegte Erwerbsart der Staatsgewalt mit der gewöhnlichen Verjährung eine gewisse Ähnlichkeit hat.

Noch ein Gedanke scheint sehr zugunsten der von uns vertretenen Ansicht zu sprechen. Es gibt wohl wenige Staaten, welche nicht die eine oder andere Provinz oder vielleicht gar einen großen Teil ihres Gebietes durch sehr fragwürdige Mittel und Wege an sich gebracht haben. Was würde nun aus der öffentlichen Sicherheit werden, wenn man die bestehenden Verhältnisse nicht respektieren, sondern auf alte, vergilbte Dokumente Rücksicht nehmen wollte, mit denen ein Sprößling eines alten Geschlechts sein Anrecht auf dieses oder jenes Ländergebiet zu beweisen trachtet? Des verderblichen Streites würde kein Ende sein. Es ist deshalb eine Forderung der öffentlichen Sicherheit und Ruhe, daß derartige alte Ansprüche als erloschen angesehen werden.

## Zweiter Artikel.

### Verlust der öffentlichen Gewalt.

### § 1. Abdankung.

Wie der Erwerb der Staatsgewalt, hat auch ihr Verlust nur für die Monarchie praktische Bedeutung.

Außer durch den Tod kann der Monarch die Staatsgewalt verlieren durch Abdankung, d. h. durch freiwilligen Verzicht auf den Besitz der Regierungsgewalt, sei es nun zugunsten des gesetzlichen Erben oder der Gesamtheit. Ältere Rechtslehrer bestreiten dem Monarchen das Recht der Abdankung. Burlamaqui[1] hält es für schimpflich und eines Monarchen unwürdig, freiwillig vom Throne zu steigen. Man mag zugeben, daß es unter Umständen Pflicht des Herrschers sein kann, auf seinem Posten auszuharren. Aber für die allgemeine Behauptung, die

[1] Principes de droit nat. et pol. l. 2, p. 1, ch. 4.

Abdankung sei eine Pflichtverletzung, lassen sich keine stichhaltigen Gründe vorbringen. Warum will man es einem Monarchen unter allen Umständen zur Pflicht machen, auf seinem verantwortungsschweren Posten bis zum Tode auszuharren? Ja unter Umständen kann es sehr rätlich sein, daß der Herrscher abdanke: dann nämlich, wenn es ihm nicht mehr möglich ist, Ruhe und Sicherheit herzustellen, und zugleich gegründete Aussicht besteht, daß dies dem Nachfolger besser gelingen werde. Das Beispiel vieler edeln und gewissenhaften Fürsten, die freiwillig vom Throne stiegen (Kaiser Karl V., Kaiser Ferdinand von Österreich, Papst Cölestin V. usw.), ist eine nicht zu verachtende Bestätigung für die Zulässigkeit der Abdankung. Die Nachkriegszeit seit dem 9. November 1918 hat uns Abdankungen in Masse gebracht, die allerdings unter dem Druck äußerer Verhältnisse zustande kamen.

## § 2. Absetzung und Notwehr.

### I. Vorbegriffe.

Wie alles Irdische, ist auch die Staatsgewalt dem Mißbrauche ausgesetzt und nur zu oft ist von der Stelle, welche der Hort des Rechts und der Schirm der Schwachen sein sollte, übermütige Gewalt und Bedrückung ausgegangen. Ganz naturgemäß stellen sich die Unterdrückten in solcher Bedrängnis die Frage, ob sie nicht schließlich zum letzten und äußersten Mittel der Selbsthilfe: der gewaltsamen Erhebung und der Absetzung des Tyrannen, greifen dürfen.

Am besten wäre es, der Meinung eines geistreichen Schriftstellers zufolge, wenn die Fürsten die Revolution für erlaubt, die Untertanen aber für unerlaubt hielten. Leider geschieht meist das Umgekehrte, und deshalb dürfen wir diese Frage nicht mit Stillschweigen übergehen.

Man pflegt einen doppelten Widerstand zu unterscheiden: den aktiven und den passiven. Unter passivem Widerstand versteht man das bloße Nichtbefolgen der Gesetze oder den bloßen Nichtgehorsam. Daß ein solcher passiver Widerstand unter Umständen erlaubt, ja sogar geboten sein kann, haben wir bei Besprechung der positiven Gesetze (I, 475 f.) dargetan. Der aktive Widerstand besteht darin, daß man positiv sich dem Gesetze entgegenstellt und dasselbe bekämpft. Dies kann wieder in doppelter Weise geschehen; mit gesetzlichen Mitteln und mit Waffengewalt. Daß auch der aktive gesetzliche Widerstand oft erlaubt und selbst geboten ist, bedarf nach dem über den Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze Gesagten keines besondern Nachweises. Man darf durch öffentliche Versammlungen, Petitionen, Zeitungsartikel, Broschüren, durch energische Betreibung besserer Wahlen das bestehende Unrecht zu beseitigen suchen. Wenn man also fragt, ob

der aktive Widerstand erlaubt sei, so versteht man darunter nur den gewaltsamen, bewaffneten Widerstand.

Begrifflich verschieden von diesem aktiven Widerstand ist die Revolution (Empörung), d. h. der gewaltsame Umsturz der zu Recht bestehenden staatlichen Ordnung. Revolution sagt also mehr als bloßen aktiven Widerstand. Von diesem kann eigentlich nur gesprochen werden, wenn ein Angriff vorhanden ist und man sich demselben widersetzt. Dagegen umfaßt die Revolution alle Gewaltmaßregeln, die von einer Partei zum Umsturz der bestehenden Rechtsordnung unternommen werden. Mit der Revolution verbindet man deshalb den Begriff des Unerlaubten, Ungerechten.

### II. Geschichtliches.

1. Die Anhänger der Volkssouveränität im Sinne Rousseaus schreiben dem Volke allgemein das Recht zu, sich gewaltsam gegen die bestehende Regierung zu erheben, sie zur Rechenschaft zu ziehen und zu bestrafen. Die Hinrichtung Ludwigs XVI. war eine Folgerung aus der Lehre von der Volkssouveränität. Nach dieser Theorie wird im Grunde eine eigentliche Revolution unmöglich, da sich das Volk nicht gegen sich selbst erheben kann. Die gewaltsamen Volkserhebungen sind nur rechtmäßige Äußerungen des souveränen Volkswillens. In den „Menschenrechten" der französischen Konstitution von 1793 heißt es § 35: „Wenn eine Regierung die Volksrechte verletzt, so ist für das Volk und jeden Teil desselben die gewaltsame Erhebung (l'insurrection) die heiligste und unerläßlichste Pflicht." Da wir die Theorie der unveräußerlichen Volkssouveränität schon früher (S. 483 ff.) widerlegt haben, so brauchen wir auch das daraus gefolgerte Recht der Absetzung des Fürsten nicht weiter zu berücksichtigen.

2. Obwohl die Theorie der älteren Rechtslehrer über den Ursprung der Staatsgewalt von den Aufstellungen Rousseaus weit verschieden ist (S. 503 ff.), so kommen doch auch sie zur Schlußfolgerung, das Volk dürfe in gewissen Fällen äußerster Bedrückung sich mit Gewalt gegen Tyrannen erheben. Ja einige gingen so weit, für einzelne derartige Fälle den Tyrannenmord zu erlauben. Weil die Lehre vom Tyrannenmord von jeher als Anklage gegen die Jesuiten benutzt wurde, so sei uns hier ein kleiner historischer Rückblick auf diese Frage gestattet, damit jeder ehrliche Wahrheitssucher sich selbst ein Urteil bilden könne.

a) Die älteren Schriftsteller gebrauchen das Wort Tyrann in doppeltem Sinn: erstens bezeichnen sie damit den Usurpator, der die Herrschaft eines Landes ungerecht an sich zu reißen strebt, also nicht rechtmäßiger Herrscher ist (tyrannus tituli oder usurpationis); zweitens den

rechtmäßigen Herrscher, der seine Gewalt zur Bedrückung seiner Untertanen mißbraucht (tyrannus regiminis oder potestatis abusu).

b) In bezug auf den Usurpator (tyrannus tituli) lehrten die älteren Juristen und Theologen mit dem hl. Thomas fast allgemein, man dürfe demselben nach Eröffnung des Krieges, solange er noch nicht im ruhigen Besitze der Regierung ist, mit Gewalt widerstehen, ja ihn im Notfalle töten, wenigstens wenn man nicht an einen höheren Vorgesetzten appellieren könne, dem das Recht zustehe, den Usurpator zu richten[1]. Denn das geschehe nur zur Verteidigung des rechtmäßigen Fürsten gegen einen öffentlichen Feind des Staates und im stillschweigenden Auftrage der Gesamtheit, also nicht auf bloße Privatautorität hin. Mit dem Tyrannenmord im heutigen Sinn hat diese Lehre nichts zu schaffen, weil man nach dem heutigen Sprachgebrauch unter einem Tyrannen den rechtmäßigen Herrscher versteht, der seine Gewalt zur Bedrückung der Untertanen mißbraucht.

c) Anders dachte man in bezug auf den Tyrannen in diesem eben bezeichneten Sinne (tyrannus regiminis). Einige wenige Gelehrte waren allerdings der Ansicht, auch der rechtmäßige Herrscher, der seine Gewalt in unerträglicher Weise mißbrauche, dürfe von einem Privatmann getötet werden. Wie es scheint, hat Johann von Salisbury zuerst diese Lehre vorgetragen[2]. Nach der am 23. November 1407 auf Befehl des Herzogs Johann von Burgund erfolgten Ermordung des Herzogs Ludwig von Orléans stellte Jean Petit in Paris die These auf, jedem Untertanen sei es erlaubt, einen treulosen Tyrannen zu ermorden. Diese Lehre wurde auf Antrag Gersons von dem Kirchenrat von Konstanz 1415 verurteilt[3]. Doch erhielt die Verurteilung nie die Approbation des Papstes. Außerdem enthielt die These so viel Verwerfliches und konnte aus so vielen Gründen mißbilligt werden, daß es erklärlich ist, warum trotz derselben nach wie vor der Tyrannenmord noch Verteidiger finden konnte.

Besonders seit Beginn der kirchlichen Umwälzung wurde wieder lebhaft über die Frage des Tyrannenmords gestritten. Zahlreiche Protestanten sprachen sich unumwunden zugunsten des Tyrannenmords aus[4]. Auch unter den

---

[1] Auf die Einwendung, Cicero lobe die Mörder seines Freundes Cäsar, da dieser wie ein Tyrann die Herrschaft an sich gerissen habe, mithin müsse es erlaubt sein, den Tyrannen zu widerstehen, antwortet der hl. Thomas (In 2 dist. 44, q. 2, a. 2 ad 5): Tullius loquitur in casu illo, quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit nolentibus subditis vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit. Ähnlich Suarez, Defensio fid. l. 6, c. 4, n. 7; Zigliara, Philosophia moralis 261, n. 9.

[2] Polycr. l. 3, c. 14.

[3] Die verurteilte These lautet: Tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vasallum et subditum, etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocumque praestito iuramento seu confoederatione facta cum eo, non spectata sententia vel mandato iudicis cuiuscumque.

[4] „Man kann", sagt Heinr. Leo (Univ.-Geschichte, IV, 153), „mit einem gewissen Recht aussprechen, die Entwicklung revolutionärer Staatstheorien war die

Katholiken fand diese Ansicht einige Anhänger. Zu ihnen gehört der spanische Jesuit Joh. Mariana, der in seinem Werke De rege et regis institutione mit vielen Verklausulierungen für gewisse Fälle die Ermordung eines Tyrannen billigt. Das Werk erschien im Jahre 1599 zu Madrid mit königlicher Genehmigung und trägt die Widmung an König Philipp III. auf dem Titelblatt, woraus zur Genüge ersichtlich, daß weder er selbst noch der spanische Hof in demselben eine Gefahr für die Sicherheit des Thrones erblickte.

Nach Mariana soll man die Bedrückungen eines Tyrannen so lange als möglich ertragen; erst wenn er alle göttlichen und menschlichen Rechte schnöde verletzt, soll zunächst die ganze Nation zu einer öffentlichen Versammlung zusammentreten, und falls alle Mahnungen und Warnungen sich als fruchtlos erweisen, ihn als öffentlichen Feind erklären und schließlich mit Gewalt absetzen und töten. Zur Ausführung dieses Beschlusses darf jeder Privatmann mitwirken. Was aber, wenn solche öffentliche Versammlungen nicht möglich sind? Auch dann, antwortet Mariana, darf jeder, um dem öffentlichen Wunsche entgegenzukommen (votis publicis favens), den Tyrannen umbringen, jedoch nur mit offener Gewalt, nicht durch Vergiftung, wie er später ausdrücklich hinzufügt. Das Bedenkliche dieser Lehre selbst fühlend, wendet er sich ein: Werden dann nicht viele unter dem Vorwande der Tyrannei sich an dem Leben der Fürsten vergreifen? Nein, entgegnet er, denn darüber zu urteilen, wer ein solcher Tyrann sei, steht nicht dem einzelnen Privatmann zu, ja nicht einmal vielen; darüber hat nur die öffentliche Stimme des Volkes im Bunde mit dem Rate gelehrter und gewissenhafter Männer zu entscheiden[1]. Auf das Bedenken, diese Lehre sei vom Konzil von Konstanz verurteilt worden, antwortet er: diese Entscheidung sei nie von den Päpsten genehmigt worden; ferner habe das Konzil zunächst bloß die Ansicht der Hussiten verworfen, der Fürst verliere durch jedes Verbrechen die öffentliche Gewalt; sodann habe es auch die Meinung des Jean Petit verurteilen wollen, jeder dürfe auf Privatautorität hin den Tyrannen töten, das sei aber falsch[2]. Er schließt mit den Worten: „Das ist meine

ganz notwendige, die unausbleibliche Folge der Reformation, und in demselben Grade, wie die kirchliche Beschränkung der weltlichen Gewalt wegfiel, in demselben griff die revolutionäre Ansicht Platz." Vgl. den Artikel „Tyrannenmord" in der Sozialen Revue, Essen 1905, 493 ff. Zahlreiche Zeugnisse über die Stellung der Reformation zur Revolution findet man bei Hohoff, Die Revolution seit dem 16. Jahrhundert (1887).

[1] De rege et regis institutione l. 1, c. 6: Neque periculum est, ut multi eo exemplo in principum vitam saeviant quasi tyranni sint. Neque enim id in cuiusquam privati arbitrio ponimus, non in multorum, nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur.

[2] Ebd. c. 6 in fine: Proprie Ioannis Parvi Parisiensis theologi vanitatem improbare animus erat, Ludovici Aurelianensis caedem a Ioanne Burgundo Lutetiae factam, eo commento excusantis, quasi tyrannum opprimere fas sit privata auctoritate. Quod non licet, praesertim violato iuramento neque expectata sententia superioris, si facultas suppetat, videlicet. Sic enim Patres loquuntur.

Ansicht, die nur der Liebe zur Wahrheit entspringt; *da ich aber als Mensch irren kann, so werde ich gern demjenigen Dank wissen, der etwas Besseres vorbringt*[1]."

Diese Lehre lautet bei weitem nicht so schrecklich, als sie von vielen Gegnern dargestellt wird; trotzdem hat sie bis in die neueste Zeit den Gegnern der Jesuiten einen willkommenen Anlaß zu gehässigen Anschuldigungen geboten. Aber mit Unrecht. Was Mariana gelehrt, haben vor und nach ihm, wie schon bemerkt, eine große Anzahl Protestanten, unter ihnen die Koryphäen der Reformation, in noch viel schärferer Weise vorgetragen. Melanchthon schrieb im Jahre 1540 über Heinrich VIII.: „Wie richtig heißt es doch in der Tragödie: kein angenehmeres Opfer könne Gott geschlachtet werden als das eines Tyrannen; möchte Gott einem starken Manne diesen Geist eingeben!" (Corp. reform. 3, 1076.) Ähnliche Lehren wurden auch von Zwingli und Calvin vorgetragen[2]. Der Schotte Goodman, der Genosse John Knox', fordert seine Landsleute auf: „Die Regenten, welche das Volk vom wahren Gottesdienst abwenden, müssen zum Galgen geschleppt und aufgeknüpft werden[3]."

Selbst wenn die Jesuiten allgemein den Tyrannenmord gelehrt hätten, so könnten ihnen die Protestanten daraus keinen Vorwurf machen, weil sie selbst die gleiche Lehre in viel schärferer Fassung vorgetragen. Es ist aber ganz und gar nicht wahr, was nach Kolb in seiner „Kulturgeschichte" behauptet, kein einziger Jesuit habe die Frage, ob der Tyrannenmord erlaubt sei, verneint, dagegen hätten wenigstens ein Viertelhundert Jesuiten sie bejaht. Welches Vertrauen Kolb verdient, geht schon daraus hervor, daß er mehrere als Jesuiten aufführt, die gar nicht Jesuiten gewesen sind, so z. B. Rainold (Wilh. Rosseus alias Rossäus[4]). Außerdem hütet er sich wohl, die Stellen anzugeben, an denen die genannten Jesuiten den Tyrannenmord gelehrt haben sollen. Die meisten der Genannten erklären sich mit aller nur wünschenswerten Entschiedenheit *gegen* den Tyrannenmord[5].

[1] Ebd. c. 6 in fine: Haec nostra sententia est a sincero animo certe profecta, in qua, cum falli possim ut humanus, si quis meliora attulerit, gratias habeam.

[2] Vgl. bei Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, V 1—12, 537 ff.

[3] In der Schrift Quando superioribus magistratibus obediendum sit, bei Gretser, Opp. VII, 54. Man vgl. auch Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, 485 ff.

[4] Über diesen Weltpriester vgl. Janssen a. a. O., V, 541. Als der Jesuit C. Vetter bei einem Religionsgespräch den lutherischen Theologen J. Heilbrunner fragte, weshalb er den Wilh. Rosseus und andere Schriftsteller, welche jeden häretischen Fürsten für einen Tyrannen ausgäben, als Jesuiten bezeichnet habe, da sie doch bekanntlich niemals dem Orden angehört hätten, antwortete Heilbrunner: diese Schriftsteller seien wenigstens Papisten gewesen; Papisten aber und Jesuiten hätten doch die gleiche Lehre, und deshalb verschlage es nichts, daß er den Rosseus und andere zu Jesuiten gemacht habe. Es sei ein falscher „Schwank", sagt P. Jak. Keller, daß Rosseus ein Jesuit gewesen. Janssen a. a. O. Das hindert natürlich J. Huber nicht, den Rosseus wieder als Jesuiten aufmarschieren zu lassen, und Kolb, es ihm getreulich nachzuschreiben. Man sehe Duhr, Jesuitenfabeln [4], 715.

[5] So lehrt z. B. Suarez, den Kolb als Verteidiger des Tyrannenmords auf-

Wie wenig man berechtigt iſt, wegen der Lehre vom Tyrannenmord die ganze Geſellſchaft Jeſu als „Anwalt" des Tyrannenmords zu bezeichnen, wie dies noch H. G. Schmidt tut[1], geht aus dem lebhaften Widerſpruch hervor, den Mariana unter ſeinen Ordensgenoſſen fand. Der Ordensgeneral Aquaviva gab bald nach Erſcheinen des Werkes Marianas den Auftrag, die betreffenden Stellen zu verbeſſern, und verbot unter den ſchärfſten Strafen allen Mitgliedern des Ordens, öffentlich oder heimlich zu lehren, „irgend jemand, wer es auch immer ſei, dürfe unter irgendeinem Vorwand von Tyrannei Könige oder Fürſten töten oder ihnen nach dem Leben ſtreben. Sonſt könnte man nämlich den Vorwand der Tyrannei dazu benutzen, die Fürſten zu verderben, den Frieden zu ſtören und die Sicherheit derjenigen zu gefährden, denen man vielmehr nach Gottes Gebot alle Ehre erweiſen muß als geheiligten Perſonen, welche Gott der Herr zu jener Würde erhoben hat, damit ſie die Völker gedeihlich regieren[2]".

Obwohl ſich die katholiſchen Gelehrten in ihrer großen Mehrheit und die Jeſuiten alle mit Ausnahme eines einzigen entſchieden gegen den Tyrannenmord erklärten, ſo waren ſie doch darin einig, das Volk dürfe in ſeiner Geſamtheit und auf geordnetem Wege im Falle unerträglicher Bedrückung dem Tyrannen den Krieg erklären und ihn unter Umſtänden abſetzen. Denn der Monarch habe die Gewalt vom Volke unter der Bedingung erhalten, daß er gerecht und nicht tyranniſch regiere; ſetze er ſich über die übernommene Pflicht hinweg, ſo könne ſich das Volk als Geſamtheit die oberſte Gewalt wieder aneignen, dem Fürſten den Krieg erklären und ihn vertreiben oder vor Gericht ſtellen[3]. Dieſe Lehre war im 16. Jahrhundert allgemein verbreitet, unter Proteſtanten ebenſogut als unter Katholiken[4].

---

führt, ausdrücklich: Dicimus ergo principem propter tyrannicum regimen vel propter quaevis crimina non posse ab aliquo privata auctoritate iuste interfici. Assertio est communis et certa (Defens. fid. l. 6, c. 4, n. 2). Als Autoritäten für dieſen Satz werden u. a. genannt: der hl. Thomas, Soto und die Jeſuiten Molina (tom. IV, de iust. tr. 3, disp. 6), Azor und Toledo.

[1] Die Lehre vom Tyrannenmord. Tübingen 1901, 40. Von den Schriften, die katholiſcherſeits zur Richtigſtellung der Sache veröffentlicht wurden, berückſichtigt Schmidt auch nicht eine einzige! Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, LXII (1902), 341 ff.

[2] Institut. Soc. Iesu, II, Rom. 1870, 51.

[3] Bellarm., Controv. 2, lib. 2, c. 16: Paterfamilias, etiamsi pessimus sit, numquam potest a familia iudicari et expelli, sicut potest rex, quando degenerat in tyrannum. Ähnlich Bañez, De iust. et iure q. 64, a. 3; Suarez, De bello sect. 8, n. 2 etc.

[4] Viele Belegſtellen für dieſe Behauptung ſ. bei Hergenröther, Katholiſche Kirche und chriſtlicher Staat, 485 ff.; Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volkes, V, 537 ff. Der Proteſtant Buchanan ſchreibt in ſeinem Buche De iure regni apud Scotos, S. 13: Populo ius est de sceptro regis pro debito suo disponendi; S. 62: Populus principem in ius capitis vocare potest. Nach Calvin verlieren die Könige ihre Macht, ſobald ſie ſich gegen Gott erheben; ſie ſind nicht

Auch heute ist die Streitfrage, ob es den Untertanen jemals erlaubt sei, einem die Rechte der Untertanen mit Füßen tretenden Herrscher mit Gewalt entgegenzutreten, noch nicht erledigt. Während C. L. v. Haller, Dahlmann, Ahrens, Bluntschli, Rob. v. Mohl[1], Th. Ziegler[2], F. Paulsen[3] u. a. den aktiven Widerstand unter gewissen Einschränkungen gestatten, verwerfen ihn andere, wie Stahl, Trendelenburg, F. Walter, unbedingt[4]. Die katholischen Gegner des aktiven Widerstandes im früher (S. 693) erklärten Sinne berufen sich auf die im Syllabus verworfene These: Man darf den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern, ja selbst sich gegen sie empören[5].

### III. Positive Darlegung.

Wir wollen unsere eigene Ansicht kurz in folgenden Sätzen darlegen:

1. Nie darf ein Privatmann aus was immer für einem Grunde eigenmächtig den rechtmäßigen Für-

mehr würdig, unter die Zahl der Menschen gezählt zu werden; man muß deshalb eher auf ihre Häupter ausspeien als ihnen gehorchen. Auf die Frage, ob man einen Tyrannen umbringen dürfe, erwiderte Luther: „Einem Privat- oder gemeinen Mann, der in keinem öffentlichen Amt oder Befehl ist, gebührt es nicht, wenn er es gleich könnte"; wenn aber „die Bürger und Untertanen zusammenträten und könnten seine Gewalt und Tyrannei nicht länger dulden, so möchten sie ihn umbringen wie einen Mörder und Straßenräuber". Sämtliche Werke (Erlanger Ausgabe), LXII, 206—207. In Schweden wurden seit der Reformation drei Könige (Erich XIV., Karl XII. und Gustav III.) ermordet und zwei (Sigismund und Gustav IV.) abgesetzt. Erich XIV. wurde wegen Einführung des Calvinismus und wegen Tyrannei in den Kerker geworfen und schließlich vergiftet. Das Morddekret war unterzeichnet und besiegelt von fünf lutherischen Bischöfen. Diese Vorgänge schildert der schwedische Geschichtschreiber Erich Gustav Geijer (Geschichte Schwedens. Aus der schwedischen Handschrift des Verfassers übersetzt von Swen Leffler, II, Hamburg 1834, 197 ff.).

[1] Enzyklopädie der Staatswissenschaft (1871), 168 u. 531. In „Staatsrecht, Völkerrecht und Politik" (II, 352) nimmt er sogar an, es könne eine vom Sittengesetz gebotene Revolution geben. Zahlreiche Autoren für seine Ansicht zitiert Mohl in Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft, I, 320 ff. Nach Fichte, Grundlage des Naturrechts, Tl. 1, § 16 (WW. III, 182) „ist das Volk nie Rebell... denn das Volk ist in der Tat und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller andern Gewalten und die Gott allein verantwortlich ist. Nur gegen eine höhere findet Rebellion statt. Aber was auf der Erde ist höher als das Volk? Es könnte nur gegen sich selbst rebellieren, welches ungereimt ist".

[2] Ziegler (Sittliches Sein und sittliches Werden, 114) spricht von einem „Recht zur Revolution" in einem tyrannisch regierten Staat.

[3] System der Ethik, II, 554[7—8], 589.

[4] Ferd. Walter, Naturrecht und Politik, § 362. Man vgl. L. v. Hammerstein, Kirche und Staat, 75 ff.

[5] Prop. 63: Legitimis principibus obedientiam detrectare, immo et rebellare licet. In der Enzyklika Quod apostolici vom 28. Dezember 1879 schreibt

ſten zur Rechenſchaft ziehen, ſtrafen, verletzen oder gar töten. Das wäre eine verwerfliche Anmaßung einer Gewalt, die ihm nicht zuſteht. Nur ein Vorgeſetzter darf andere zur Rechenſchaft ziehen und ſtrafen. Was würde aus der öffentlichen Sicherheit werden, wenn jedem Privatmann freiſtände, ſich unter dem Vorwande der Tyrannei gegen die Autorität zu erheben, ja ſogar dem Fürſten nach dem Leben zu trachten?

Hiervon gänzlich verſchieden iſt die Frage, ob eine Privatperſon ſich mit Gewalt zur Wehr ſetzen dürfe, wenn z. B. ein Fürſt ſie offenbar ungerecht angreifen und ſie töten oder ihre Ehre ſchänden will. Setzen wir den Fall, ein Herrſcher dringe mit gezücktem Degen in die Wohnung eines Privatmannes, um ihn niederzumetzeln und ſich ſeine Frau und ſein Vermögen anzueignen; darf ſich der Bedrohte mit Waffengewalt zur Wehr ſetzen? Auf dieſe Frage antwortet der hl. Thomas: wenn jemand offenbar ungerecht, d. h. ohne Einhaltung eines rechtlichen Verfahrens zum Tode verurteilt werde, ſo ſei die Ausführung eines ſolchen Urteils einem gewaltſamen Angriff von Räubern gleichzuachten, und „wie es erlaubt iſt, den Räubern Widerſtand zu leiſten, ſo iſt es auch in einem ſolchen Falle erlaubt, den ſchlechten Fürſten Widerſtand zu leiſten; wofern nicht etwa das Ärgernis zu vermeiden iſt, wenn ſich nämlich aus dem Widerſtand eine große Störung der Ordnung befürchten läßt[1]". Es handelt ſich hier um augenblickliche Notwehr gegen einen völlig ungerechten Angriff. Nun iſt es aber ein allgemeines Geſetz, daß man ſein Leben gegen einen rechtswidrigen Angriff verteidigen kann (Cic., Pro Milone). Das iſt auch kein Nachteil gegen die Geſamtheit, ſolange nicht etwa ſehr ſchwere öffentliche Unruhen deswegen zu befürchten ſind.

2. Auch dem Volke in ſeiner Geſamtheit iſt es nicht erlaubt, dem rechtmäßigen Fürſten unter dem Vorwande der Tyrannei den Krieg zu erklären und ihn abzuſetzen.

Nur wer die öffentliche Gewalt beſitzt, darf einem andern den Krieg erklären. Ebenſo kann nur ein Vorgeſetzter einen andern ſeines Amtes

---

Leo XIII.: Si tamen quandoque contingat temere et ultra modum publicam a principibus potestatem exerceri, catholicae ecclesiae doctrina in eos insurgere proprio marte non sinit, ne ordinis tranquillitas magis magisque turbetur, neve societas maius exinde detrimentum capiat; cum res eo devenerit, ut nulla alia spes salutis effulgeat, docet christianae patientiae meritis et instantibus ad Deum precibus remedium esse maturandum.

[1] S. th. 2, 2, q. 69, a. 4 c. Sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu (nämlich quando condemnatur aliquis iniuste) malis principibus; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur. Vgl. ebd. 1, 2, q. 96, a. 4 c et ad 3.

entsetzen, ihn zur Rechenschaft ziehen und strafen. Nun aber hat das Volk, das einem rechtmäßigen Fürsten unterworfen ist, die öffentliche Gewalt nicht. Die Ansicht von der wesentlichen Souveränität des Volkes ist unhaltbar (S. 483 ff.). Auch die Ansicht, daß der Fürst *immer* nur kraft einer Übertragung von seiten des Volkes die öffentliche Gewalt innehabe und deshalb von diesem unter besondern Umständen gerichtet und abgesetzt werden könne, ist unrichtig. Wohl aber hat es das Recht, alle *gesetzlichen* Mittel zu gebrauchen, um der Tyrannei ein Ende zu machen. Hieraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: a) Steht einem Volke durch Herkommen oder Verfassung unzweifelhaft die Wahl seines Herrschers zu, so hat es auch das Recht, den Besitz der Krone an gewisse Bedingungen zu knüpfen. Hält der Gewählte die vertragsmäßig eingegangenen Verpflichtungen nicht, so verwirkt er sein Recht auf die Krone, und das Volk oder die dazu berechtigten Stände können zu einer Neuwahl schreiten, wenn dadurch nicht noch größere Übel heraufbeschworen werden. b) Ein ähnliches Recht könnte den Ständen auch in einer Erbmonarchie zukommen, wenn ihnen die Verfassung ausdrücklich die Vollmacht beilegte, in bestimmten Fällen dem Fürsten den Krieg zu erklären und ihn nötigenfalls abzusetzen. So erkannte Karl der Kahle im Jahre 856 den Großen des Reiches, Johann ohne Land im Jahre 1215 den englischen Baronen (Magna charta art. 61), Andreas II. im Jahre 1222 den ungarischen Ständen das Recht des bewaffneten Widerstandes in gewissen Fällen zu. Ein derartiger Widerstand ist keine Revolution.

3. Was aber, wenn keine derartigen gesetzlichen Mittel zu Gebote stehen und ein ganzes Volk unter der schwersten Tyrannei seufzt? Soll es sich ruhig jede Bedrückung gefallen und wie eine Schafherde hinschlachten lassen? Wir unterscheiden. Ist die Bedrückung nicht eine maßlose, völlig unerträgliche, so muß das Volk sie ruhig über sich ergehen lassen. Nicht als ob die tyrannischen Befehle und Anordnungen *aus sich* die Untertanen verpflichteten, wohl aber, weil ein gewaltsamer Widerstand gegen einen mächtigen Tyrannen mit seinem Anhang fast unausbleiblich große Unruhen und Störungen und mancherlei Gewalttaten und Unglücke im Gefolge hat, die schlimmer sind als die Übel einer nicht ganz unerträglichen Tyrannei.

Ist aber die Bedrückung eine *völlig maßlose*, werden von einem tyrannischen Fürsten die heiligsten Rechte der Untertanen gewohnheitsmäßig verletzt, spielt er launenhaft mit dem Leben, Gewissen und Vermögen der Untertanen, so gestatten viele gewichtige Autoritäten den aktiven Widerstand gegen aktuelle Angriffe. So unterscheidet Zigliara[1] einen doppelten aktiven Widerstand, die resistentia defensiva und offensiva. Die resistentia defensiva, die sich nur auf die Abwehr

[1] Philosophia moralis (1880) n. 55, p. 266.

aktueller Angriffe erstreckt, ist nach ihm unter Umständen erlaubt. Quo in casu non resistitur auctoritati sed violentiae, non iuri sed iuris abusui, non principi sed iniusto aggressori proprii iuris in actu aggressionis. Doch verlangt er, daß dieser Widerstand auf geordnetem Wege vor sich gehe und durch Vermittlung der Gemeinden oder Provinzen organisiert werde, weil sonst nur noch größere Übel aus dem Widerstand folgen würden. Ähnlich Rutten[1], L. v. Hammerstein[2]. Auch von liberaler Seite erklären Bluntschli[3], Paulsen[4] u. a. den gewaltsamen Widerstand unter Umständen für moralisch gerechtfertigt.

Wir sehen nicht ein, was man gegen diese Ansicht mit Grund einwenden könnte, wofern es sich nur um den Widerstand gegen aktuelle gewaltsame Angriffe handelt und derselbe möglich ist, ohne noch größeres Unglück für die Gesamtheit heraufzubeschwören. Wenn der einzelne sein Leben gegen einen offenbar ungerechten Angriff des Fürsten verteidigen darf, warum sollte dieses Recht nicht allen zustehen? Warum dürfen sie sich nicht zum Zweck wirksamerer Verteidigung miteinander vereinigen und der ungerechten Gewalt des Tyrannen Gewalt entgegensetzen? Das Recht des letzten Untertanen ist nicht minder heilig als das Recht des Fürsten; letzteres ist zum Schutze der Rechte der Untertanen bestimmt. Man wende nicht ein, das Volk habe keine öffentliche Gewalt; denn zur Selbstverteidigung gegen einen augenblicklichen ungerechten Angriff braucht man keine öffentliche Gewalt[5].

## Siebentes Kapitel.

## Von den Staatsverfassungen.

### § 1. Begriff und Arten der Staatsverfassungen.

Während alle Familien, die den naturrechtlichen Forderungen entsprechen, gleicher Art sind, lassen sich verschiedene Arten von Staaten unterscheiden. Der Grund hiervon ist, weil der Träger

[1] Ethicae seu philosophiae moralis elementa (1886), 302.

[2] Kirche und Staat, 74. Man vgl. auch Moulart, L'église et l'état, 98 ff.

[3] Die Lehre vom modernen Staat, II, 674.

[4] System der Ethik, II, 539): „Wenn der Rechtsbruch der einzig mögliche Weg für die Erhaltung eines Volkes ist, so gilt das Prinzip: Das Recht ist um des Volkes, nicht das Volk um des Rechtes willen." Paulsen ist Rechtspositivist. Deshalb kommt er auch zu der wunderlichen Schlußfolgerung: die Revolution sei immer unrecht, aber zuweilen moralisch gerechtfertigt.

[5] Daß nicht jede Gewalt gegen einen Herrscher, der seine Macht mißbraucht, als Empörung (seditio) oder Revolution bezeichnet werden dürfe, lehrt auch der hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 42, a. 2 ad 3): Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in 3. Polit. c. 5 et in 8. Ethic. c. 10. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem

der Autorität im Hause durch die Natur selbst bezeichnet ist, der Träger der Staatsgewalt dagegen erst durch die Umstände oder die Menschen bestimmt wird und demgemäß sehr verschieden sein kann. Nach dieser Verschiedenheit unterscheidet man die Formen oder Verfassungen der Staaten[1]. Genau gesprochen, kommt bei der Staatsverfassung nicht bloß der Inhaber der höchsten Gewalt in Betracht, sondern überhaupt die ganze Verteilung der öffentlichen Gewalt; weil aber der Souverän hierin den Ausschlag gibt, so wird auf ihn bei Einteilung der Staatsverfassungen Rücksicht genommen.

Nach der Verschiedenheit des Souveräns unterscheidet man zunächst die beiden Urformen aller Staatsverfassungen: Monarchie und Polyarchie. In der Monarchie ist der Träger der höchsten Gewalt eine einzelne physische Person, in der Polyarchie (Republik) eine Mehrheit von Personen. In der Polyarchie ist jedes Glied des Staates, einzeln genommen, nicht souverän, sondern untertan, nur eine Mehrheit von Personen bildet den Souverän.

Die Polyarchie zerfällt wieder in die Demokratie und Aristokratie, je nachdem die Gesamtheit der Bürger oder nur eine bevorzugte Klasse die höchste Gewalt besitzt. Für Aristoteles kommt es bei der Unterscheidung zwischen Aristokratie und Demokratie nicht allein auf die Zahl, sondern auch auf die Eigenschaften an. In der Aristokratie sollen, wie es der Name besagt, die Besten, d. h. die Tugendhaften und Weisen, herrschen, und weil diese immer die geringere Zahl ausmachen, so ist die Aristokratie ihrer Natur nach die Herrschaft Weniger. Als praktisches Einteilungsprinzip kann dieses selbstverständlich nicht gelten, denn Tugend und Weisheit sind nicht an ein bestimmtes äußeres Merkmal, z. B. an Geburt oder Reichtum, gebunden. In der Demokratie dagegen herrscht unter den Bürgern das Prinzip der Gleichheit in bezug auf die höchste Gewalt[2].

Durch Zusammensetzung aus den drei einfachen Verfassungen entstehen neue, sog. gemischte Staatsformen, die sich aber immer auf

seditionis; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento. Hiermit stimmt nicht, was der Verfasser der Schrift De regimine principum l. 1, c. 6 lehrt.

[1] Arist., Polit. 3, c. 6.

[2] Bei Aristoteles bedeutet Demokratie, was wir heute meist mit Ochlokratie bezeichnen, d. h. die Herrschaft des großen Haufens. Die Demokratie in unserem Sinne nennt er einfachhin Politie (πολιτεία), was auch allgemein Staatsverfassung bedeutet. In Deutschland haben einige Parteien den Namen „Demokratie" in ihrem Programm durch den Namen „Volksstaat" ersetzt. Aber was ist

die drei Urformen zurückführen lassen, weil immer entweder eine einzelne Person oder eine bevorzugte Klasse oder die Gesamtheit der Bürger im Besitze der höchsten Gewalt ist. So sind die neuen konstitutionellen Verfassungen mit einem König an der Spitze zu den Monarchien zu rechnen, weil trotz der aristokratischen oder demokratischen Beimischungen eine einzelne Person als Souverän gilt. Beim Parlamentarismus, wie er in England herrscht, kann man allerdings zweifeln, ob der Monarch noch wahrhaft souverän ist.

Die aufgezählten Staatsverfassungen werden von Aristoteles die richtigen genannt, weil sie auf das wesentliche Ziel jedes Staates, das Gemeinwohl, gerichtet sind. Parallel zu diesen richtigen Staatsformen laufen drei Entartungen der Staatsverfassung, welche nicht das Gemeinwohl bezwecken. Durch Hinordnung auf das Privatwohl der Regierenden wird das Königtum zur despotischen Tyrannis, die Aristokratie zur Oligarchie, die Demokratie (Politie) zur Ochlokratie. Die Tyrannis dient nur dem Vorteil des Monarchen, die Oligarchie dem Nutzen der Reichen, die Ochlokratie oder besser Aporokratie dem der Armen. Genau genommen sind das keine neuen Verfassungen, weil die Verteilung der öffentlichen Gewalt dieselbe bleibt und die Hinordnung auf das Privatwohl nur ein Mißbrauch von seiten der Regierenden ist.

Die Monarchie kann absolut oder gemäßigt (beschränkt) sein, je nachdem dem Volke eine Teilnahme an Gesetzgebung und Regierung zukommt oder nicht. Der absolute Monarch ist aber keineswegs allmächtig oder unumschränkt, er ist bloß in dem Erlaß der Gesetze, der Ernennung der Beamten und seinen sonstigen Regierungshandlungen unabhängig von der Einwilligung seiner Untertanen; er darf jedoch seine Gewalt nur zum Wohl der Gesamtheit gebrauchen; außerdem ist er durch die natürlichen und wohlerworbenen Rechte der Untergebenen gebunden.

## § 2. Die Frage nach der besten Staatsverfassung.

Seit den Tagen Platos ist viel über die Frage gestritten worden, welches die beste Staatsverfassung sei: die Monarchie, Aristokratie oder Demokratie. Die Frage ist gewiß an sich interessant, hat aber schon heute wenig praktische Bedeutung mehr. Wenn nicht alle Zeichen trügen, ist die demokratische Tendenz in allen Ländern so stark, daß man mit einem nicht allzu fernen Verschwinden der letzten Monarchien rechnen muß.

ein Volksstaat? Darauf hat man geantwortet: „Das ist der Volksstaat, der nicht durch Verleihung formaler Rechte, nicht durch Änderung äußerer Formen, sondern erst durch lebendigen Bürgersinn, durch selbstlose Mitarbeit an den öffentlichen Angelegenheiten begründet wird." Aber in diesem Sinne muß jeder Staat ein Volksstaat sein, auch die Monarchie und die Aristokratie. Wird übrigens das „selbstlos" zu sehr betont, so wird der Staat zu einem praktisch unerreichbaren Ideal.

1. Es mag die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß *keine von den genannten Verfassungen einfachhin als ungerecht oder verwerflich* bezeichnet werden kann. Bis in die neuere Zeit haben französische Legitimisten und deutsche Monarchisten die Demokratie als eine in sich unsinnige und verwerfliche Staatsform zu brandmarken gesucht. Solche Übertreibungen schaden nur der Sache, die man verteidigen will.

Jede Staatsform ist an sich zulässig und gerecht, durch die sich der wesentliche Zweck des Staates: das Gemeinwohl, erreichen *läßt*. Das kann aber durch die Demokratie und Aristokratie ebensogut geschehen als durch die Monarchie. Oder läßt sich etwa die Staatsgewalt deshalb nicht zum Gemeinwohl gebrauchen, weil sie in den Händen mehrerer ruht? Wir kennen aus der Geschichte aristokratisch und demokratisch regierte Völker, welche nicht minder glücklich waren als solche, die unter einem Monarchen lebten, obwohl wir gerne zugeben, daß das Urteil der Geschichte eher zugunsten der Monarchie lautet.

Warum sollte auch die Gesamtheit der Staatsbürger nicht imstande sein, ihr eigenes Interesse zu kennen und ernstlich zu wollen? Es ist allerdings unmöglich, daß ein zahlreiches Volk selbst alle Ämter versehe. Das gehört aber auch nicht zum Wesen der Demokratie. Diese fordert bloß, daß das Volk in seiner Gesamtheit als der Träger der höchsten Gewalt angesehen werde und deshalb an letzter und höchster Stelle auf die Verfassung und die Gesetzgebung entscheidend einwirken könne, mag nun dies mittelbar durch gewählte Vertreter (Volkskammern) oder unmittelbar durch das Volk selbst in großen Versammlungen (Landsgemeinden) oder endlich durch Berufung auf die Volksentscheidung (Referendum) in wichtigen Angelegenheiten geschehen[1].

2. Um nun der aufgeworfenen Frage näherzutreten, scheint uns, daß *keine der genannten drei Staatsverfassungen unbedingt und unter allen Umständen den Vorzug vor den andern verdient*.

Eines schickt sich nicht für alle. Das gilt auch für die Staatsverfassungen. Es wäre gewiß naiv, wollte jemand eine bestimmte Kleidung oder Lebensweise als die absolut beste für alle Menschen empfehlen. Die

[1] Die Behauptung, daß die katholische Kirche eine grundsätzliche Gegnerin gewisser Staatsformen sei, hat Papst Leo XIII. wiederholt zurückgewiesen, so z. B. in dem Rundschreiben Diuturnum illud vom 29. Juni 1881 und wiederum in der Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885. Im erstgenannten Schreiben heißt es: Nihil est, cur non Ecclesiae probetur aut unius aut plurium principatus, si modo iustus sit et in communem utilitatem intentus. Quamobrem salva iustitia non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae, quod aut ipsorum ingenio aut maiorum institutis moribusque magis apte conveniat.

Kleidung, welche für den Eskimo die beste ist, mag für den Kanaken die schlechteste sein, und keine von beiden würde dem zivilisierten Europäer passen. Etwas Ähnliches gilt von den Staatsverfassungen. Wie die Individuen, so sind auch die Völker in Anschauung, Bildung, Charakter und Bedürfnisse weit voneinander verschieden. Dieselbe Verfassung, welche für ein Volk die beste ist, kann für ein anderes geradezu schädlich sein.

Ja selbst für Völker auf ziemlich gleicher Kulturstufe könnte nur dann eine Regierungsform allgemein den Vorzug beanspruchen, wenn sie keinerlei Mängel enthielte und die Gefahr des Mißbrauchs der öffentlichen Gewalt wirksam ausschlösse. Eine solche Regierungsform gibt es aber nicht. Den Lichtseiten jeder Staatsverfassung stehen auch Schattenseiten gegenüber[1].

Die Monarchie verschafft dem Träger der höchsten Gewalt großes Ansehen und erleichtert so den Gehorsam der Untertanen. Die Vereinigung der höchsten Gewalt in einer Person verleiht der Regierung Einheit, Raschheit in der Entschließung und Kraft in der Durchführung, was namentlich in kritischen Zeiten, z. B. im Kriege, von großer Wichtigkeit ist. Aber weil sie eine so große Macht in die Hand einer einzigen Person legt, die menschlichen Fehlern und Leidenschaften ausgesetzt bleibt, so birgt sie auch die Gefahr eines launischen Regimentes in sich und des Mißbrauchs der Gewalt zugunsten der Privatinteressen des Herrschers und seiner Günstlinge.

Die demokratische Republik gewährt den Bürgern, die im Besitze der obersten Gewalt sind, eine große Bürgschaft für ihre Freiheit und sonstigen Rechte gegen übermäßige Bedrückung; sie weckt das Interesse aller für die öffentlichen Angelegenheiten und hebt dadurch das Gefühl der Verantwortlichkeit. Gar leicht aber wird sie durch leidenschaftliche Parteikämpfe beunruhigt; bei großen Unternehmungen ist sie sehr gehindert, da rascher Entschluß und schnelle Durchführung eines Planes wegen der Parteiungen unmöglich ist. Man kann es als allgemeinen Erfahrungssatz aussprechen: je größer ein Land und je mehr es in politische Parteien oder gar in verschieden geartete Volksstämme gespalten ist, um so schwieriger wird das demokratische Regiment, namentlich in einem stark zentralisierten Staat. Das von der Demokratie Gesagte gilt auch von der aristokratischen Republik, die außerdem noch die beständigen und oft gehässigen Kämpfe zwischen Patriziern und Plebejern, zwischen Adel und „Volk" mit in den Kauf nehmen muß.

3. Relativ, d. h. für ein bestimmtes Volk zu einer bestimmten

[1] Vgl. F. Walter, Naturrecht und Politik, Nr. 265 ff., der die Staatsformen eingehend miteinander vergleicht.

Zeit, ist die seit alters *zu Recht bestehende* Regierungsform an und für sich die beste. Wir leugnen die Möglichkeit nicht, daß zuweilen die Abänderung einer bestehenden Verfassung geboten sein kann. Aber diese Notwendigkeit muß von Fall zu Fall bewiesen und der Vorzug der geplanten neuen Verfassung einleuchtend dargetan werden. Ist es schon eine Forderung praktischer Staatsweisheit, daß die einzelnen bestehenden Gesetze nur soweit als *notwendig* abgeändert werden, so gilt das in noch viel höherem Maße von der bestehenden Verfassung. Solange also die Streitfrage über die beste Staatsverfassung abstrakt erörtert wird, muß die Entscheidung immer zugunsten der bestehenden lauten. Denn jede der drei Staatsverfassungen setzt gewisse Bedingungen voraus, die sich nicht willkürlich durch ein Machtwort hervorzaubern lassen, sondern nur durch allmähliche Entwicklung entstehen können. Eine demokratische Republik in einer feudal gegliederten Gesellschaftsordnung wäre ein Widersinn und ebenso eine aristokratische Republik in den heutigen Vereinigten Staaten von Nordamerika. Auch die Monarchie wird sich in einem seit langer Zeit demokratisch regierten Lande kaum dauernd einführen lassen, solange das Volksleben und der Freiheitssinn energisch pulsiert. Hierzu kommt noch, daß neue Dynastien nur in den seltensten Fällen in einem freisinnigen Volke tiefe Wurzeln fassen können.

Für die Wirksamkeit einer Staatsverfassung ist ferner notwendig, daß das gesamte Volk mit deren Einrichtungen wohl vertraut sei, daß es dieselbe achte und liebe. Sie muß also den Anschauungen und Gewohnheiten, die es sich von Jugend auf angeeignet, entsprechen. Das wird aber durchschnittlich nur der Fall sein, wenn sie sich allmählich mit dem Volke ausgebildet hat. Nichts ist verderblicher als der engherzige Doktrinarismus, der alle Völker nach derselben Schablone regeln und ordnen will.

4. Vergleicht man die Staatsverfassungen *rein abstrakt* unter sich und sieht man von allen konkreten Voraussetzungen ab, so dürfte durchschnittlich, wenigstens für ein großes mächtiges Volk, die *gemäßigte*, d. h. mit aristokratischen und demokratischen Bestandteilen ausgerüstete *Erbmonarchie vor der Republik den Vorzug* verdienen. Diese Ansicht war früher die allgemeine. Plato, Aristoteles[1], Thomas von Aquin[2], Bellarmin[3], Suarez teilen sie; ebenso Trendelenburg[4], Dahlmann[5] und andere. Den Hauptgrund für dieselbe entwickelt schon Aristoteles. Der allein richtige Maßstab für die Beurteilung des Wertes einer Verfassung ist die Bürgschaft, welche sie für die sichere Erreichung des Staatszwecks bietet. Nun scheint, von be-

[1] Ethic. Nic. l. 8, c. 12. [2] Contra gent. l. 4, c. 76.
[3] De Rom. Pontif. c. 1. [4] Naturrecht, § 213. [5] Politik, § 137.

sondern Umständen abgesehen, die gemäßigte Erbmonarchie in dieser Beziehung die größte Bürgschaft zu bieten.

Der Zweck des Staates besteht zunächst in der Rechtssicherheit, Eintracht und Ordnung unter den Bürgern. Dieser Zweck wird am leichtesten in der gemäßigten Monarchie erreicht. In Demokratien ist der Parteikampf fast unvermeidlich. In der Erbmonarchie dagegen steht der Souverän als Vertreter der Gesamtheit über den Parteien. Schon in seinem eigensten Interesse muß er sich von den Parteikämpfen fernhalten und sie möglichst zu verhindern trachten. Auch die Rechtssicherheit ist in der Erbmonarchie durchschnittlich größer, weil nicht eine Partei, sondern der über den Parteien stehende König die Gerechtigkeitspflege ausübt. Der Monarch ist der unparteiische Schirmherr des Rechts. Daß auch die Einheit in der Gesetzgebung und Verwaltung in der Monarchie leichter besteht als in einer Republik, scheint ebenfalls einleuchtend. Dadurch erlangt ferner die Regierung eines Landes größere Kraft und Energie sowohl nach innen als nach außen. Namentlich ist die rasche energische Durchführung tiefgreifender Reformen, die Verwirklichung weitgehender Pläne zum Wohl des Staates in der Monarchie leichter möglich als in der Republik. Endlich sind auch die Bande der Liebe und Ehrfurcht, welche in der Erbmonarchie das Volk mit dem angestammten Herrscherhause verknüpfen, nicht zu unterschätzen: geistige Bande, die auch dann noch ihre Kraft nicht verlieren, wenn die politische Macht des Königshauses auf ein Minimum herabgesunken ist. Ein auffallendes Beispiel haben wir an dem englischen Königshause. Der König gilt dem Briten als der Vertreter seiner Nation, in dem sich das Vaterland, die nationale Größe des Volkes verkörpert. Daß darin eine große Gewähr für die Treue der Untertanen und den Bestand des Staates liegt, ist unleugbar. Freilich lassen sich derartige mit dem Volke verknüpfte Dynastien nicht künstlich schaffen, sie können nur durch allmähliches Wachstum entstehen und groß werden. Ob heute noch solche Dynastien entstehen werden?

Das Urteil der Geschichte scheint unsere Ausführungen zu bestätigen. Unter dem Königtum ist die europäische Kultur entstanden und sind die meisten Staaten zur höchsten Blüte gelangt. Namentlich knüpfen sich die Blüteperioden in Kunst, Literatur und Wissenschaft fast regelmäßig an die Namen großer und mächtiger Herrscher.

Bedenken erweckt die Monarchie wegen der ungeheuern Gewalt, die sie in die Hand eines sterblichen Menschen legt. Soll der Wille eines einzigen Menschen den Ausschlag geben für das Wohl und Weh von vielen Millionen, und zwar eines Menschen, den vielleicht nicht Tugend und Weisheit, sondern der Zufall der Geburt auf den Thron gehoben? Doch dieses Bedenken richtet sich nur gegen die absolute Monarchie, in welcher der Wille des Herr-

schers an keine positiv-rechtlichen Schranken gebunden ist. Eine solche Monarchie ist gar zu leicht dem Mißbrauch eines launischen, von Günstlingen beherrschten Regenten ausgesetzt. Dieser Gefahr ist aber zum guten Teil in der gemäßigten Monarchie vorgebeugt, in welcher dem Volke eine Mitwirkung bei der Gesetzgebung und Regierung eingeräumt ist, namentlich wenn zwischen der Gesamtheit des Volkes und dem Herrscher ein aristokratisches, konservatives Element vermittelnd eingeschoben wird. Doch muß der König immer als der eigentliche Träger der Souveränität angesehen werden und nur in seinen Regierungshandlungen an die Mitwirkung des Volkes als notwendige Bedingung gebunden sein. So bleiben die Vorteile der monarchischen Regierung bestehen und werden die etwaigen Nachteile derselben durch aristokratische und demokratische Elemente gehoben.

Diese Ansicht finden wir im wesentlichen schon beim hl. Thomas von Aquin. Er schreibt: „Bezüglich der guten Einrichtung der Obrigkeiten muß man auf zwei Dinge achten: das eine ist, daß alle irgendeinen Anteil an der Regierung haben, denn dadurch wird der Friede des Volkes bewahrt, und alle lieben und hüten eine solche Einrichtung, wie es im 1. Kapitel des 2. Buches der Politik heißt. Das andere, worauf zu achten ist, bezieht sich auf die Art der Regierung oder die Einrichtung der Obrigkeit. Solcher Einrichtungen gibt es verschiedene Arten, wie der Philosoph (Aristoteles) im 5. Kapitel des 3. Buches der Politik darlegt. Die hauptsächlichsten davon sind: das Königtum, in dem ein durch Tugend Hervorragender die höchste Gewalt besitzt, und die Aristokratie, d. h. die Macht der Besseren (optimatum), in welcher wenige Vorgesetzte sind, und zwar entsprechend ihrer Tugend und ihrer Begabung. Daher besteht die beste Anordnung der Obrigkeiten in jenem Staate oder Königreich, in welchem einer, der in der Tüchtigkeit hervorragt, an die Spitze gestellt wird, und unter ihm einige entsprechend ihrer Tüchtigkeit an der Regierung teilnehmen; und doch gehört eine solche Regierung allen zu, sowohl weil diese Obrigkeiten aus allen erwählt werden können, als auch weil sie von allen gewählt werden. Eine solche Staatsverfassung ist aber jede, die gut gemischt ist aus dem Königtum, insofern einer an der Spitze steht, aus der Aristokratie, insofern viele entsprechend ihrer Tüchtigkeit an der obrigkeitlichen Gewalt Anteil haben, und aus der Demokratie, d. h. der Macht des Volkes, insofern die Obrigkeiten aus den Volksgenossen gewählt werden können und ihre Wahl dem Volke zukommt[1]."

Auffallend ist der demokratische Grundsatz, von dem Thomas ausgeht. Damit die Einrichtung der Obrigkeiten gut sei, muß man vor allem

[1] Summa theol. 1. 2. q. 105 a. 1: „Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit, et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia et omnibus eligi possunt, tum quia ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus praeest, ex aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, i. e. potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum."

darauf achten, daß alle (Bürger) irgendeinen Anteil an der Regierung haben, „denn alle lieben und hüten eine solche Einrichtung". Wie denkt er sich nun diese Teilnahme aller an der Regierung? Davon, daß der Fürst von dem Volke gewählt werden könne, sagt er nichts. Er scheint vielmehr an eine Erbmonarchie zu denken; wohl aber setzt er voraus, daß eine größere Zahl von hervorragend tugendhaften und weisen Männern an der Regierung des Monarchen teilnehmen und als Vorsteher und Richter das Volk leiten. Über die Aufgaben dieser Magistratspersonen spricht sich Thomas nicht näher aus, nur so viel geht aus seinen Ausführungen hervor, daß das ganze Volk durch sie an der Regierung Anteil haben soll, daß sie also einen maßgebenden Einfluß auf die Regierung des Volkes auszuüben berufen sind.

Diese Beamtenaristokratie ist aber nach Thomas nicht erblich, sie wird gewählt, und zwar aus allen und von allen (Bürgern). Das passive Wahlrecht für diese Beamtenschaft ist also ganz allgemein. Ebenso allgemein ist aber auch das aktive Wahlrecht; denn diese Magistrate gehen aus allgemeiner Wahl hervor (ab omnibus eliguntur). Durch diese zweifellos demokratische Einrichtung wird nach Thomas dem ganzen Volke eine Anteilnahme an der Regierung gesichert und dadurch der Friede des Volkes bewahrt, weil alle diese Einrichtung lieben und zu erhalten suchen.

5. Übrigens kommt es in bezug auf das Gemeinwohl weniger auf die Staatsverfassung an als auf die Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeitsliebe der Regierenden sowohl als der Untertanen. Die Verfassungsparagraphen sind schließlich tote Buchstaben, eine bloße Schale; der Kern, der innere Geist, von dem das Leben kommt, ist der Gerechtigkeitssinn. Die magna charta des Wohles und der Freiheit der Völker sind und bleiben immer die natürlichen Grundsätze der Gerechtigkeit, die der Schöpfer in das Menschenherz geschrieben, und wo diese mit Füßen getreten werden, kann die beste Verfassung nichts helfen. Wir haben es ja noch in jüngerer Zeit erlebt, daß man die wichtigsten und grundlegendsten Verfassungsparagraphen, die einer rücksichtslosen Kammermehrheit unbequem geworden, mit einem Federstriche beseitigte.

## § 3. Konstitutionelle Monarchie und Parlamentarismus.

Montesquieu hat die Keime der englischen Verfassung und damit mittelbar der modernen konstitutionellen Monarchien, denen jene als Vorbild diente, in den Urwäldern der germanischen Vorzeit finden wollen. Wahr an dieser Behauptung ist, daß die völlig absolute Monarchie den alten Germanen unbekannt war und auch dem Mittelalter unbekannt blieb. Die Versuche der Hohenstaufen, die unbeschränkte Herrschergewalt der römischen Kaiser auf deutschen Boden zu verpflanzen, mißlangen. Erst seit der Reformation, welche das Kirchen-

regiment in die Hände der Fürsten spielte, gelangte der Absolutismus zur Herrschaft und wurde schließlich so ungeheuer gesteigert, daß er naturgemäß eine Gegenbewegung zugunsten der Volksrechte hervorrufen mußte. Diese Gegenbewegung ging in der französischen Revolution ins Maßlose, lenkte aber nach deren Niederwerfung in gemäßigtere Bahnen ein und hat auf diesem Wege die *modernen Konstitutionen* erzeugt.

Die *konstitutionelle Monarchie* hat zwar in den verschiedenen europäischen Staaten verschiedene Formen angenommen, enthält aber gewisse überall wiederkehrende, charakteristische Merkmale. Ihre Grundidee ist die Herstellung des *Gleichgewichtes* zwischen den Interessen der herrschenden Dynastie, des Volkes und der Aristokratie, welch letztere jedoch außer dem Adel auch das durch Reichtum und Bildung hervorragende Bürgertum umfassen soll. Die *gesetzgebende* Gewalt wird von zwei Kammern, einer *Volkskammer* und einem aus den höheren Ständen hervorgehenden *Senat*, in Vereinigung mit dem Könige ausgeübt. Die Volkskammer ist der Vertreter der Interessen der breiten Volksschichten, der Senat vertritt die höheren Stände und bildet das konservative Element. Die Steuern müssen von den jährlich zu berufenden Kammern bewilligt werden. Die Exekutivgewalt ruht zwar formell in den Händen des persönlich unverantwortlichen Monarchen, aber er kann die Gewalt nur unter Mitwirkung seiner Minister ausüben. Alle seine Befehle bedürfen zu ihrer Gültigkeit der Gegenzeichnung der Minister, und diese sind der Volksvertretung verantwortlich. Zum wirksameren Schutz der Rechte der Untertanen ist die Rechtspflege von der Gesetzgebung und Verwaltung getrennt und unabhängig.

Innerhalb des Konstitutionalismus haben sich wieder zwei verschiedene Systeme ausgebildet. Im *Parlamentarismus* ist der Monarch — wenigstens durch Gewohnheit — gehalten, immer ein der Kammermehrheit genehmes Ministerium zu wählen und deshalb das Ministerium zu entlassen, sobald es das Vertrauen der Kammermehrheit nicht mehr besitzt. In der streng *konstitutionellen Regierung* dagegen behält sich der Monarch das Recht vor, sein Ministerium beliebig zu berufen und zu entlassen. Hieraus entspinnen sich leicht Konflikte zwischen den Ministern und den Kammern, wenn es erstere nicht verstehen, durch Ausspielen der Parteien gegeneinander von Fall zu Fall eine Mehrheit künstlich zu schaffen; das ist natürlich nur möglich, wo die Karte der politischen Parteien eine sehr bunte ist.

*Geschichtlich betrachtet* ist die konstitutionelle Verfassung durch den Liberalismus in Europa zur Herrschaft gelangt. Ursprünglich wurde die Forderung der konstitutionellen Monarchie fast überall auf

die unveräußerliche Souveränität des Volkes gegründet, und dementsprechend galt das allgemeine gleiche Wahlrecht (suffrage universel) als ein Hauptbestandteil der konstitutionellen Verfassung[1].

Überhaupt stand der liberale Doktrinarismus an der Wiege des Konstitutionalismus auf dem Festlande. Montesquieu, der Vater des modernen Konstitutionalismus, glaubte in der englischen Verfassung das höchste Ideal einer Staatsverfassung gefunden zu haben und empfahl dieselbe allen gebildeten Völkern ohne Unterschied als die einzig richtige Staatsform. Das war ein Irrtum. In England ist die Verfassung so wenig das Werk einer augenblicklichen Inspiration, daß es dort noch heute keine geschriebene Verfassung gibt. Die englische Verfassung ist ein aus den verschiedenartigsten Bruchstücken und Elementen zusammengesetzter, in allmählicher Entwicklung entstandener Bau, den alten Burgen vergleichbar, an denen jedes Geschlecht einen neuen Anbau anbrachte, wie es eben die Not des Augenblickes erheischte. Seit ungefähr sechs Jahrhunderten ist kaum eine plötzliche und tiefgreifende Änderung in der englischen Verfassung vorgenommen worden, nur sehen wir langsam aber beständig die Macht des Parlamentes, namentlich des Unterhauses, in den Vordergrund rücken, bis es endlich zum maßgebenden Mittelpunkt des politischen Lebens wird. In keinem Lande ist die Geschichte der Verfassung und des ganzen Volkes so innig verwachsen wie in England. Die Geschichte des englischen Parlaments ist die Geschichte Englands[2].

Auf diesen Grundcharakter der englischen Konstitution, den geschichtlichen ununterbrochenen Zusammenhang zwischen fernster Vergangenheit und Gegenwart, dieses allmähliche Werden und Wachsen hat man auf dem europäischen Festland bei Einführung der konstitutionellen Verfassungen keinerlei Rücksicht genommen. Das ist auch der Grund, warum in vielen Gegenden sich das Volk nie recht in die Anschauungen hineingelebt hat, welche der Konstitutionalismus voraussetzt. Fast interesselos schaut es oft dem politischen Treiben zu und muß durch künstliche Agitation zur Teilnahme aufgerüttelt werden.

Obwohl aber der Konstitutionalismus von Anfang an vielfach mit den Ideen des Liberalismus verquickt wurde, so ist ihm das doch *nicht wesentlich*. Man kann ihn auch an sich und losgelöst von diesen Ideen betrachten. Die Volkssouveränität ist demselben nicht wesentlich. Man kann den König für den eigentlichen Souverän halten, obwohl dem Volke eine Mitwirkung an der Gesetzgebung und der Erhebung der Steuern und ein Recht der Kritik der Regierungsmaßnahmen einge-

[1] Vgl. Th. Meyer, Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, 203.

[2] Siehe hierüber *unsere* Schrift: Die englische Verfassung (Freiburg 1881; Ergänzungsheft 15 zu den Stimmen aus Maria-Laach).

räumt ist. Ebenso ist die absolute Herrschaft der liberalen „Freiheiten" eine Zutat, die sich wohl vom System trennen läßt. Nimmt man diese Trennung vor, so kann man den Konstitutionalismus nicht unbedingt verwerfen, wie das oft geschieht.

Die Richtung auf eine Einschränkung der absoluten monarchischen Gewalt zugunsten der Volksrechte war, besonders nach der Periode der „Polizeistaaten", in welchen der Bureaukratismus alles in den Bereich der „landesväterlichen" Regierung zog und keine freiheitliche Regung duldete, durchaus berechtigt. Daß die Wünsche und Bedürfnisse des Volkes bei Erlaß der Gesetze energisch sich geltend machen können, ist eine vernünftige und gerechte Forderung. Je gebildeter und mündiger ein Volk wird, um so begründeter ist auch sein Wunsch, an der Regierung Anteil zu haben und auf dieselbe einzuwirken. Die absoluten Monarchien waren, wie schon bemerkt, dem christlichen Mittelalter unbekannt. Daß sich in einem konstitutionellen Lande glücklich leben läßt, wenn es nicht an Gerechtigkeits- und Gemeinsinn fehlt, ist zu einleuchtend, als daß wir es zu beweisen brauchten.

Was am ehesten im konstitutionellen System Schwierigkeiten bereitet, ist die Wahl der Volksvertretung, aber diese Schwierigkeiten finden sich in den demokratischen Republiken ebensowohl als in den konstitutionellen Monarchien.

## § 4. Die Wahlsysteme.

Ursprünglich forderte der Liberalismus überall das allgemeine gleiche Wahlrecht. Das ganze Land wurde in ebenso viele Wahlkreise eingeteilt, als Abgeordnete zu wählen waren. Wer in einem Kreise die Mehrheit der Stimmen auf sich vereinigte, galt als gewählt. Die Minderheit ging leer aus. Später, als die Bourgeoisie einmal das Ruder in Händen hatte und reich geworden war, ließ man die Gleichheit des Wahlrechts fallen und befürwortete ein Wahlsystem nach dem Zensus oder der Größe des Besitzes. Beide Wahlsysteme haben sehr große Mängel.

Das Wahlsystem soll gewissermaßen der Pulsschlag des Volkslebens sein und den berechtigten Wünschen und Interessen des Volkes die gebührende Vertretung verschaffen. Dazu aber scheint das allgemeine gleiche Wahlsystem wenig geeignet. Nicht das ist in diesem System zu tadeln, daß möglichst allen unbescholtenen Männern das Wahlrecht eingeräumt wird, sondern der Umstand, daß es einzig und allein auf die Kopfzahl Rücksicht nimmt. Es kommt hier die extrem individualistische Auffassung zum Ausdruck, die den Staat nicht organisch erfaßt, sondern als eine bloße Summe von gleichberechtigten Individuen ansieht. Standesunterschiede sind prinzipiell ausgeschlossen, auch auf persönliche

Eigenschaften wird keine Rücksicht genommen. Ob hoch ob niedrig, gelehrt oder ungelehrt, ob Handwerker oder Bauer, jeder wird als eine gleichberechtigte Einheit gezählt. So kommen die wahren Interessen des Landes vielleicht gar nicht zum Ausdruck, was doch der Fall sein sollte. Das gleichheitliche Wahlsystem betrachtet im Menschen nur seine Eigenschaft als Glied des Staates. Die bessere Einsicht, die höheren Interessen, die berechtigteren Ansprüche gelten nichts. Bei diesem System könnte sich nur dann das wahre und beste Interesse des Volkes widerspiegeln, wenn jeder einzelne Wähler einen vollen Überblick über die öffentlichen Angelegenheiten nach allen Richtungen hätte, wenn er ferner denjenigen Abgeordneten herausfinden könnte und wählen wollte, welcher der Tauglichste zur Vertretung dieser Interessen ist. Diese Einsicht und dieser Wille fehlen aber bei der großen Menge oft, und so kann es nicht ausbleiben, daß in vielen Fällen die Stimmenabgabe entweder von verkehrten persönlichen Nützlichkeitsrücksichten oder von äußeren Zufälligkeiten: von gewandten Agitatoren, von falschen Darstellungen in der Presse oder in Versammlungen, von Bestechungen, von augenblicklichen Stimmungen oder Launen u. dgl. abhängt. Daher auch die Ungewißheit des Wahlergebnisses, das in den meisten Fällen auch der Klügste der Klugen nicht vorauszusehen vermag. Diese Abhängigkeit des Wahlergebnisses von zufälligen Ursachen erzeugt naturgemäß die sog. „Wahlkampagnen" mit ihren Agitationsreisen, Volksversammlungen, Preßkämpfen, mit den gegenseitigen Verdächtigungen und Beschimpfungen, die ein ganzes Land monatelang in Aufregung versetzen und eine große gegenseitige Erbitterung erzeugen.

Selbst Bluntschli[1], sonst ein Lobredner der konstitutionellen Monarchien, sieht sich genötigt, über das Wahlrecht nach der bloßen Kopfzahl den Stab zu brechen: „Gewöhnlich werden die stimmberechtigten Staatsbürger in eine Anzahl von Wahlkreisen verteilt, ohne Rücksicht auf ihre besondern Eigenschaften, und jedem Wahlkreise nach der Kopfzahl seiner Glieder oder der Bevölkerung, die er umschließt, eine Anzahl Repräsentanten zugeteilt. Die Mehrheit wählt, und die Minderheit wird dann nicht weiter berücksichtigt."

„Diese Einrichtung empfiehlt sich meistens durch die Allgemeinverständlichkeit einfacher arithmetischer Verhältnisse und durch die demokratische Betonung der Gleichheit aller. Vor einer organischen Erkenntnis des Staates erscheint sie als roh und ungenügend. Weder die Vollständigkeit noch die Wahrheit der Volksrepräsentation finden in ihr ausreichende Garantien. Es ist nur zufällig, wenn die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft, welche die Gesamtheit der Regierten naturgemäß umschließt, in der Volksvertretung sichtbar erscheinen, und nur zufällig, wenn die verschiedenartigen Interessen des Handels, der Fabrikation, der Handwerke, der Landwirtschaft, wenn ferner die Interessen der Bildung und Wissenschaft, wenn die Kennt-

[1] Die Lehre vom modernen Staat, II, 67.

nis des Rechts hinreichende Vertretung erhalten; die Wahlart selber weiß von alledem nichts. Diese Wahlmethode löst das Volk in lauter vereinzelte Bürger und Wähler auf. Sie läßt die Vertretung unmittelbar — ohne Zwischenstufen und ohne Mittelbildungen — aus der Menge der Individuen hervorgehen und gleicht so den niedersten Formen geschöpflicher Naturbildung, welche Zelle an Zelle anreiht, nicht den höheren Geschöpfen, in denen das Ganze, der eine Gesamtkörper, nach mannigfaltigen Gliedern mit besondern Funktionen wohlgeordnet ist. Sie beachtet die Minderheiten gar nicht, und sogar dann nicht, wenn die vereinigten Minderheiten die Mehrheit des ganzen Volkes darstellen. Sie hat auch nur eine geringe Gewähr dafür in sich, daß wirklich die tauglichsten und die fähigsten Männer gewählt werden. Nur allzuoft waren und sind diese Wahlen ein Spiel der Parteien und ihrer Leidenschaften. Anstatt einer Vertretung des gegliederten Volkes und der verschiedenen Volksinteressen gingen und gehen aus ihnen zuweilen Versammlungen hervor, in welchen die politischen Leidenschaften und Vorurteile vornehmlich repräsentiert sind, und die wirklichen und dauernden Interessen des Volkes den wechselnden Stimmungen der Parteien unbedenklich hingeopfert werden[1]."

Aber was soll man an Stelle des allgemeinen gleichen Wahlrechts setzen? Das ist nicht leicht zu sagen. Entschieden schlechter als das genannte Wahlrecht ist das sog. Dreiklassensystem, bei dem der bloße Besitz, das Geld den Ausschlag gibt. Fürst Bismarck hat es das schlechteste aller Wahlsysteme genannt. In der Tat spiegelt dasselbe noch viel weniger die wahren Interessen der Gesamtheit als die Wahl nach der Kopfzahl. Wenn je, so gibt namentlich heute der größere Besitz noch keine Gewähr für größere Einsicht, Rechtschaffenheit und Liebe zum Gemeinwohl. Kommt dann zum Dreiklassenwahlsystem noch die Öffentlichkeit der Stimmabgabe, wie dies in vielen Staaten der Fall war, so wird das Wahlrecht der abhängigen Leute fast ganz illusorisch. Wenn diese nicht stimmen, wie ihre Brotherren es wollen, so droht ihnen jederzeit die Gefahr der Entlassung.

Heute hat man in vielen Ländern (Deutschland, Österreich, Holland usw.) das Verhältniswahlsystem (Proportionalwahlsystem) eingeführt. In jedem Wahlkreise sind mehrere Abgeordnete zu wählen und die Mandate werden auf die Parteien nach dem Verhältnis der abgegebenen Stimmen verteilt, so daß z. B. eine Partei, die das Drittel der abgegebenen Stimmen auf ihre Kandidaten vereinigt, auch ein Drittel der Mandate erhält. Vielfach werden die überzähligen Stimmen, die in einem Wahlkreise nicht zur Geltung kommen, für einen

[1] Der Abgeordnete L. Windthorst trat zwar wiederholt für Einführung des allgemeinen gleichen Wahlrechts in Preußen ein, aber, fügte er hinzu, er halte dieses Wahlrecht keineswegs für ideal und theoretisch für das allein richtige und vollkommenste Wahlrecht. Vgl. seine Rede im preußischen Abgeordnetenhaus am 26. Nov. 1873.

größeren Bezirk oder das ganze Land zusammengezählt und wiederum einer verhältnismäßigen Verteilung der Mandate zugrunde gelegt. Dieses System hat den Vorteil, daß auch die Minderheiten eine Vertretung erhalten, aber auch bei ihm kommt es schließlich nur auf die Zahl der Wahlstimmen an, und da die untersten Klassen die zahlreichsten sind, erhalten sie naturgemäß das Übergewicht. Auf höhere Bildung, Rangunterschiede u. dgl. wird keine Rücksicht genommen. Dazu kommen, wie die Erfahrung gelehrt hat, noch andere Nachteile. Jeder Berufsstand will seine Vertreter haben: die Bauern, die Handwerker, die Kaufleute, die Beamten, die Lohnarbeiter, die Eisenbahnangestellten, die Frauen usw. Infolge davon ist es oft kaum möglich, eine alle befriedigende Kandidatenliste aufzustellen und nur zu oft werden Leute ins Parlament gewählt, die ganz in ihre Berufsinteressen eingekapselt sind und denen die einem Gesetzgeber eines großen Landes notwendige allgemeine Vorbildung und nicht minder der Überblick über das Ganze mangelt.

In Belgien bestand einige Zeit das sog. „Pluralsystem", welches das allgemeine Wahlrecht voraussetzt, aber modifiziert. Jeder Belgier über fünfundzwanzig Jahre hatte eine Stimme; wer Grund oder Rentenbesitz von wenigstens 2000 Franken jährlich hatte oder wer fünfunddreißig Jahre alt, verheiratet oder Witwer mit Kindern war und fünf Franken Peronalsteuer bezahlt, hatte zwei Stimmen; alle, welche akademisch gebildet sind oder eine höhere öffentliche Stellung bekleiden, hatten drei Stimmen[1].

Vielfach ist in neuerer Zeit die Forderung erhoben worden, die Wähler nach Ständen oder Berufsklassen (Interessensphären) zu ordnen. Dieses Wahlsystem setzt aber eine ständische Gliederung der verschiedenen Berufsklassen voraus. Eine solche den neu entstandenen gesellschaftlichen Verhältnissen angepaßte ständische Organisation wäre dringend zu wünschen. Wie sie aber zustande kommen soll, ist eine sehr schwierige Frage. Jedenfalls dürfte diese Organisation nicht von obenher durch gesetzlichen Zwang durchgeführt werden, sie müßte von untenher angebahnt werden, indem die einzelnen Stände oder Berufe sich zu Verbänden zusammenschlössen und dann mit Hilfe der Gesetzgebung in einem allgemeinen Parlament ihre entsprechende Vertretung erhielten. Außerdem dürfte neben den Vertretern, die aus der ständischen Berufsgliederung hervorgehen, immer eine Anzahl von Vertretern, die aus allgemeinen Wahlen hervorgehen, notwendig oder wenigstens sehr wünschenswert bleiben. Die neuere Erfahrung hat gelehrt, daß die Vertreter bestimmter Berufe geneigt sind, sehr einseitige Interessen-

[1] Eine kurze Zusammenstellung der verschiedenen tatsächlich geltenden Wahlsysteme findet sich im Staatslexikon, Artikel „Wahlrecht"; seither sind aber verschiedene neue Wahlsysteme eingeführt oder vorgeschlagen worden.

politik zu treiben und alle Fragen des öffentlichen Lebens nur von ihrem beschränkten Parteistandpunkte aus zu beurteilen. Dagegen würden Abgeordnete aus allgemeinen Wahlen ein heilsames Gegengewicht bilden. Denn solche Abgeordnete sind, eben weil sie von Angehörigen der verschiedensten Berufe gewählt sind, eher imstande, sich über die Parteien zu erheben und die Fragen des öffentlichen Lebens von einem höheren und freieren Standpunkt zu beurteilen.

# Drittes Buch.
# Das Völkerrecht.

## Erstes Kapitel.
## Vom Völkerrecht im allgemeinen.

### Erster Artikel.
### Begriff des Völkerrechts.

1. Wären die Staaten völlig voneinander abgeschlossen, so ständen wir am Ende unserer Untersuchungen. Aber eine solche Abschließung ist nicht möglich und liegt auch nicht in der Absicht des Schöpfers. Der Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur kommt zwar im Staate insofern zum Abschluß, als dieser der Gipfelpunkt und Schlußstein in der Hierarchie der natürlichen Gesellschaftsbildung ist. Es gibt keine einheitliche natürliche Gesellschaft über dem Staate. Zwar können sich mehrere Staaten verschmelzen oder der eine den andern sich unterwerfen, dann erhalten wir aber nur einen neuen, vergrößerten Staat. Wir haben keine Gesellschaft höherer Art. Auch können die Staaten Bündnisse miteinander eingehen, aber dadurch entsteht keine einheitliche Gesellschaft höherer Art. Die Bundesstaaten behalten ihre Selbständigkeit wenigstens in allen inneren Angelegenheiten und vereinigen sich bloß zur gemeinsamen Regelung der auswärtigen Beziehungen. Immer bleibt also der Staat der Schlußstein in der gesellschaftlichen Gliederung.

Trotzdem ist ein Verkehr unter den Staaten notwendig, wenigstens auf höheren Kulturstufen, wie ein Blick auf den großartigen internationalen Verkehr der heutigen Kulturstaaten zur Genüge zeigt. Es entsteht deshalb die Frage, wie sich die Beziehungen der Völker zueinander zu gestalten haben. Ist hier alles der Willkür überlassen? Gilt im Völkerverkehr das bloße Recht des Stärkeren, oder gibt es Pflichten und Rechte, die auch von den Staaten im gegenseitigen Verkehr anerkannt werden müssen? Mit anderen Worten: Gibt es ein Völkerrecht?

2. Das Völkerrecht, von dem wir hier reden, ist nicht zu verwechseln mit dem ius gentium. Unter ius gentium verstanden die römischen

Juristen jenen Teil der staatlichen Gesetze und Einrichtungen, welcher sich als Schlußfolgerung aus den allgemeinen naturrechtlichen Grundsätzen herleiten läßt (I, 603). Die gleiche Auffassung kehrt beim hl. Thomas wieder (I, 607). Das ius gentium hat also nicht bloß die Beziehungen der Staaten zum Gegenstande, sondern auch, und zwar vorzüglich, die Beziehungen der Glieder eines und desselben Staates zueinander. Das Völkerrecht dagegen, von dem wir jetzt handeln, und das auch internationales Recht genannt wird, bezieht sich nur auf das Verhältnis der verschiedenen Staaten (Nationen) zueinander. Dasselbe kann definiert werden als der Inbegriff der Pflichten und Rechte, welche die souveränen öffentlichen Gemeinwesen in ihren Beziehungen zueinander haben.

3. Das Völkerrecht wird eingeteilt: a) in das natürliche und positive Völkerrecht. Unter natürlichem Völkerrecht versteht man die internationalen Rechte und Pflichten, welche sich unmittelbar aus dem Naturgesetz ergeben und in ihrem Bestand von positiven Satzungen unabhängig sind[1]. Das positive Völkerrecht dagegen umfaßt jene Pflichten und Rechte, welche sich auf Verträge und Gewohnheiten gründen. Ob es ein natürliches Völkerrecht gebe, werden wir gleich untersuchen;

b) in öffentliches und privates Völkerrecht. Das Völkerrecht ist vorwiegend öffentliches Recht und regelt die Beziehungen der Staaten als Gesamtheiten zueinander. Das private Völkerrecht (internationales Privatrecht) regelt die privatrechtlichen Beziehungen der Individuen verschiedener Staaten zueinander. Es bestimmt, welcher Rechtsordnung die Angehörigen eines Staates im Auslande unterstehen. Träger des öffentlichen Völkerrechts sind nicht die einzelnen Bürger, auch nicht die Monarchen, sondern die Staaten als solche, d. h. die organisierten Gesamtheiten. Nur die Vertretung oder Ausübung dieser Rechte und der entsprechenden Pflichten steht dem Staatsoberhaupte zu. Träger des internationalen Privatrechts sind die Privaten selbst. Soweit das Privatrecht sich unmittelbar aus dem Naturrecht ergibt, ist es seiner Natur nach international. Das öffentliche Völkerrecht ist das Völkerrecht im engsten und eigentlichsten Sinn. Spricht man im Deutschen von Völkerrecht ohne Zusatz, so versteht man darunter meist das öffentliche Völkerrecht.

[1] Manche nennen das natürliche Völkerrecht philosophisches Völkerrecht. Dieser Ausdruck ist zwar an sich richtig; denn das natürliche Völkerrecht kann philosophisch aus der Natur und dem Zweck des Völkerverkehrs erkannt und begriffen werden. Trotzdem vermeiden wir den Ausdruck, weil die historische Rechtsschule darunter nicht ein eigentliches, geltendes Recht, sondern bloß allgemeine Ideen und Ziele versteht, nach denen sich die Rechtsbildung vollziehen soll.

c) Das positive Völkerrecht wird unterabgeteilt in allgemeines und besonderes, je nachdem es bei allen Völkern, wenigstens den zivilisierten, oder bloß bei einigen anerkannt ist. Das allgemeine Völkerrecht ist bloßes Gewohnheitsrecht; das besondere kann auch auf schriftlichen oder mündlichen Verträgen beruhen. Das natürliche Völkerrecht ist seiner Wesenheit nach allgemein.

d) Endlich unterscheidet man noch das Völkerrecht im Krieg und im Frieden. Andere Rechtsregeln gelten zur Zeit des Friedens, andere in Zeiten des Krieges.

Wir werden im folgenden nur vom natürlichen Völkerrecht handeln, das allein einer philosophischen Betrachtung fähig ist. Die Erkenntnisquellen desselben sind keine anderen als die der gesamten Moralphilosophie. Nur was die Vernunft auf Grund allgemeiner Prinzipien aus der Natur und dem Zweck des internationalen Verkehrs der Völker als Pflicht oder Recht zu erkennen vermag, gehört zum natürlichen Völkerrecht. Die Erkenntnisquellen des positiven Völkerrechts sind die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge.

## Zweiter Artikel.

### Geschichte des Völkerrechts.

Guizot[1] behauptet, es habe den vorchristlichen Heiden an allen Begriffen von Pflicht und Recht im internationalen Verkehr gemangelt. „Das Völkerrecht existierte nicht". Noch in neuester Zeit schrieb Fr. v. Liszt[2]: „Das Völkerrecht konnte erst entstehen, als sich mit dem Ausgang des Mittelalters neben dem Deutschen Reich die großen, selbständigen, ihrer Souveränität sich bewußten Staaten . . . bildeten und entwickelten."

Wahr ist an dieser Behauptung, daß das antike Heidentum es nie zu einer würdigen Auffassung, geschweige denn zu einem völlig ausgearbeiteten System des Völkerrechts gebracht hat, und daß in der Praxis vielfach rohe Gewalt und Hinterlist die oberste Regel war. Die Hellenen, unstreitig das gebildetste aller alten Völker, betrachteten jeden Ausländer als Barbaren. Infolge dieser Auffassung galt, besonders in der älteren Zeit, der Krieg fast als das normale Verhältnis unter den Völkern verschiedener Nationalität und die Kriegführung war grausam. Dem Sieger wurde das Recht zugesprochen, die besiegten Männer zu töten, die Frauen und Kinder zu Sklaven zu machen und all ihrer Habe zu berauben. Daher das vae victis! Diese Anschauung hing wesentlich damit zusammen, daß das Bewußtsein der gemeinsamen Abstammung, der Zugehörigkeit zur großen gemeinsamen Menschenfamilie

[1] L'église et la societé chrétienne (1861), 101.

[2] Das Völkerrecht [10] (1915) 15.

faſt ganz verſchwunden war. Jede Nation betrachtete ſich als völlig von den übrigen verſchieden, glaubte an einen eigenen vergötterten Stammvater und verachtete die fremden Völker.

Es darf uns deshalb auch nicht wundern, daß manche Stimmen laut wurden, welche jedes Völkerrecht in Abrede ſtellten. Von den Spartanern heißt es bei Thukydides[1], daß ſie im Verkehr mit anderen Völkern das Vorteilhafte für gerecht hielten. Kleomenes ſoll es offen ausgeſprochen haben, den Feinden jedes mögliche Übel zuzufügen, gelte bei Göttern und Menſchen mehr als das Recht[2]. Viele Sophiſten ſtellten überhaupt den Grundſatz auf, der Stärkere ſei berechtigt, den Schwächeren zu unterdrücken. In Platos Republik[3] bezeichnet Thraſymachus das Gerechte als das für den Stärkeren Vorteilhafte.

Trotzdem iſt die Behauptung irrig, es habe den vorchriſtlichen Heiden jeder Begriff eines Völkerrechts gefehlt. Aus unzähligen Zeugniſſen geht hervor, daß die Völker des Altertums ſich an das den Feinden gegebene Wort gebunden hielten, beſonders wenn dasſelbe durch einen Eid bekräftigt war. Wir erinnern hier nur an die Erzählung von Regulus und an die Tatſache, daß der römiſche Senat einen Römer, der ſeinem Eide zuwider nicht zu den Karthagern zurückkehren wollte, feſſeln und dem Feinde ausliefern ließ. „In weſſen Adern römiſches Blut fließt, dem geziemt es, unter allen Umſtänden Wort zu halten[4].“ Wir wiſſen auch von zahlreichen Bündniſſen und Verträgen, welche die verſchiedenſten Völker untereinander eingingen und die Überzeugung vorausſetzen, daß man fremden Völkern gegenüber verpflichtet ſei, die eingegangenen Verträge zu halten. Sie unterſchieden ferner ſehr wohl zwiſchen gerechten und ungerechten Kriegen[5]. Das Prieſterkollegium der Fetialen war eigens eingeſetzt zur Aufrechterhaltung der völkerrechtlichen Beziehungen, beſonders im Krieg. Bei Livius (Hist. 5, 27) erklärt Furius Camillus, man müſſe nicht weniger gerecht als tapfer Krieg führen; auch der Krieg habe ſeine Geſetze. Charakteriſtiſch iſt auch die Antwort, die ein gefangener Seeräuber Alexander dem Großen gegeben haben ſoll, als dieſer ihn fragte, was ihm denn ſcheine, wenn er das Meer unſicher mache? „Ganz dasſelbe“, antwortete er, „was dir, indem du den Erdkreis unſicher macheſt; weil ich aber nur mit einem kleinen Schiffe es tue, nennt man mich einen Räuber, du aber tuſt es mit einer großen Flotte, und deshalb nennt man dich Imperator[6].“

Auch die griechiſchen Philoſophen reden ſchon von einem für alle

---

[1] 5, 104, 4.

[2] Plutarch, M, 223, b. Vgl. L. Schmidt, Die Ethik der Griechen, II, 262

[3] I, 338, c. [4] Polyb. 6, 56, 13. Cic., De off. 3, 31.

[5] Viele Zeugniſſe hierüber bei Grotius, De iure belli et pacis, II, 1. n. 1 ff. [6] S. August., De civit. Dei l. 4, c. 4.

Menschen verbindlichen Recht, so die Stoiker und namentlich Aristoteles[1]. Noch deutlicher tritt diese Idee eines alle Völker umspannenden Rechts bei Cicero und den römischen Juristen zu Tage (I, 604 ff.). Nach dem Justinianischen Recht[2] sind in bezug auf das Naturrecht alle Menschen einander gleich[3].

Doch erst das Christentum als wesentlich übernationale Religion hat den Menschen wieder das Bewußtsein ihrer Einheit, ihrer Zugehörigkeit zu einer einzigen großen Gottesfamilie gebracht und dadurch die Grundlage zu einer ganz neuen Epoche des Völkerrechts gelegt. Wenn auch Christus und die Apostel kein internationales Gesetzbuch verfaßten, so war doch die bisherige Auffassung des Völkerverkehrs mit den christlichen Ideen unvereinbar. Das Christentum hat die Nationen, die bisher als geschworene Feinde sich gegenüberstanden, einander nähergebracht. Schon der hl. Ambrosius[4] stellt es als längst bekannten und selbstverständlichen Grundsatz auf: auch im Kriege und den Feinden gegenüber gelten die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe. Besonders werden ungerechte nur aus Herrschsucht hervorgehende Kriege scharf verurteilt, z. B. vom hl. Augustinus[5]. Namentlich war es die alle Länder und Reiche umspannende katholische Kirche, welche die Völker zu einer großen, sichtbaren Gemeinschaft vereinigte. Unter dem römischen Papste als dem obersten Leiter und dem geborenen Schiedsrichter bildeten die christlichen Nationen ein großes Ganzes, das in dem Kaiser als dem berufenen Schirmer der Kirche auch eine weltliche Stütze besaß.

In dieser innigen Vereinigung der christlichen Völker mag auch ein Grund liegen, warum man an die wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechts wenig dachte. Die christlichen Grundsätze waren das von allen anerkannte Gesetzbuch, Papst und Kaiser die höchste Instanz bei entstehenden Streitigkeiten. Es ist nicht zufällig, daß die eingehendere

---

[1] Ethic. Nic. l. 5, c. 10; s. oben I, 597.

[2] L. 32, D. 50, 17: Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt. Vgl. L. 4, D. 1, 1. Ferner Musonius, Lib. Exilium non esse malum bei Stob., Sermo 40, 7: *κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ὁ κόσμος ἐστίν.* Cicero behauptet: iustitia praecipit parcere omnibus, consulere generi humano (De republ. 3, 12); er redet von einer das ganze Menschengeschlecht umfassenden Liebe: caritas generis humani (De fin. 5, 23, 65). Nach Seneca (Epist. 48, 3) ist das ius naturae ein commune ius generis humani.

[3] Über die Geschichte des Völkerrechts in der Antike vgl. Coleman Phillipson, The International Law and Custom of ancient Grecce and Rome, 2 voll.a, London 1911; und Cathrein, Die Grundlage des Völkerrechts, 1918, S. 53 ff.

[4] De off. l. 1, c. 29.

[5] De Civit. Dei l. 4, c. 6: Inferre autem hella finitimis et inde in cetera procedere, ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?

wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechts erst mit dem Zerfall der christlichen Völkerfamilie zur Zeit der Reformation beginnt.

Die ersten bedeutenden Leistungen rühren von katholischen Theologen her, nämlich von den Dominikanern Fr. Viktoria[1] und Dom. Soto[2], denen der Jurist B. Ayala[3] und die Jesuiten L. Molina[4], Fr. Suarez[5] und andere folgten. Von protestantischer Seite sind Alb. Gentilis[6] und später Hugo Grotius (De iure belli et pacis) zu nennen. So gern wir die Verdienste des Grotius anerkennen, so ist es doch eine Übertreibung, wenn man ihn als den Erfinder oder ersten Bahnbrecher des wissenschaftlichen Völkerrechts feiert. Um davon zu schweigen, daß schon der hl. Thomas die grundlegenden Prinzipien des Völkerrechts aufgestellt hat, enthalten die Arbeiten der späteren Theologen nahezu alles, was sich allgemein und prinzipiell über den Völkerverkehr sagen läßt, und zwar vielfach in eigenen und abgeschlossenen Abhandlungen.

Wendet man ein, daß die Theologen ihre völkerrechtlichen Grundsätze nicht bloß aus der natürlichen Vernunft, sondern auch aus den Glaubensquellen schöpfen, so ist das richtig, gilt aber geradeso gut von Grotius, der sich sehr häufig auf Schrift und Tradition beruft. Grotius selbst war auch weit entfernt, seine Vorgänger auf dem Gebiete des Völkerrechts zu mißachten. Unzähligemal beruft er sich auf die Scholastiker, namentlich auf Thomas von Aquin, Navarrus, Covarruvias, Viktoria, Soto, Suarez, Lessius und andere. Der Protestant Conring behauptet geradezu, Grotius verdanke sein Werk De iure belli et pacis den Schriften des Fr. Viktoria[7]. Das erste eigentlich systematische Werk über das Völkerrecht mit Ausschluß des inneren Staatsrechts dürfte wohl das Werk des Genfers Vattel: Le droit des gens (1758) sein. Seitdem ist die Literatur über das Völkerrecht mächtig angewachsen[8]. Wir nennen Heffter, Das europäische Völkerrecht der Gegenwart[9]; Bulmerincq, Systematik des Völkerrechts (1858), Bluntschli, Das moderne Völkerrecht der zivilisierten Staaten (1868), Holtzendorff, Das europäische Völkerrecht[10] und desselben Handbuch des Völkerrechts, P. Resch, Das Völkerrecht der heutigen Staaten europäischer Gesittung, Fr. v. Liszt, Das Völkerrecht (10. Aufl. 1915).

Obwohl aber die wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechts in der neueren Zeit eine regere geworden ist, so muß man doch den Fort-

[1] Relect. theol. de iure belli. [2] De iustitia et iure libri septem.
[3] De iure et officiis belli. [4] De iustitia et iure.
[5] De bello (im Traktat De charitate); ferner De legibus et legislatore Deo.
[6] De iure belli (1589) und De legationibus (1583).
[7] Opera. IV. De Republ. Hispan. f. m. 77—78. Conring fügt bei: Qui igitur ad subtilissimam philosophiae moralis cognitionem adspirat, comparet sibi Hispanos; Germani enim et Galli, si cum iis conferantur, nihili sunt.
[8] Einen Überblick gibt Holtzendorff, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5], 1264; R. v. Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaften, § 56 u. 57 und besonders Fr. v. Liszt, Das Völkerrecht, S. 43.
[9] 7. Aufl., 1882 (bearbeitet von Geffcken).
[10] In der Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 1259 ff.

schritt im Völkerrecht, sowohl was die Praxis als was die Theorie angeht, mindestens als einen höchst zweifelhaften bezeichnen. Durch die Glaubensspaltung wurde die europäische Völkerfamilie zerrissen, und der religiöse Hader im Bunde mit nationaler Abneigung brachte Haß und Mißtrauen in den internationalen Verkehr. Namentlich seit dem Westfälischen Frieden fing man an, das „europäische Gleichgewicht" als den obersten Hort des Friedens unter den Völkern Europas anzusehen. Man überwachte sich gegenseitig eifersüchtig und fiel gemeinsam über denjenigen her, der zu mächtig zu werden drohte. Daß man im diplomatischen Verkehr anfing, jedes, auch das verwerflichste Mittel für erlaubt zu halten, ist bekannt. So konnte allmählich die Meinung aufkommen, der Politiker sei im Interesse des Staates nicht an die gewöhnlichen Sittengesetze gebunden.

Heute herrscht vielfach, wenigstens praktisch, der krasse Materialismus im Völkerrecht. Das beweist die Art und Weise, wie man nicht selten Kriege anzettelt und beginnt, wie man die internationalen Verträge, besonders die Konkordate als „Papierfetzen" behandelt und die feierlichsten, selbst eidlich bekräftigten Versprechungen mißachtet, sobald sie dem augenblicklichen Staatsinteresse entgegenstehen. Das beweist endlich der unerträglich gewordene Militarismus mit seinen riesigen Armeen und Kriegsbudgets, mit einem beständigen Wettlauf nach neuen Waffenrüstungen. Nicht die Gerechtigkeit, sondern die Gewalt scheint im Rate der Völker zu entscheiden.

Entsprechend dieser materialistischen Auffassung leugnen auch neuere Rechtslehrer unverblümt jedes Völkerrecht. So sagt E. v. Hartmann[1] ganz offen: Die reservatio mentalis, die jeder Staat macht, daß er alle Verträge nur so lange hält, als es ihm vorteilhaft erscheint, „ist das allein richtige und allein praktische Verhalten der Regierungen, da zwischen souveränen Nationen nur der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten, besteht". Das ist klar. Der Kampf ums Dasein soll die einzige Regel im Verkehr der Staaten untereinander sein. In gleichem Sinne sagt Ad. Lasson[2]: „Zwischen den Staaten als souveränen Wesen ist zwar ein eigentlicher Rechtszustand nicht möglich; aber da die Staaten zugleich klug sind (!) und das Nützliche suchen, so stellt sich auf Grund der Gemeinsamkeit der Interessen ein Zustand her, der mit einem Rechtszustand eine gewisse Ähnlichkeit hat." „Der Staat behält sich vor, das Völkerrecht zu beobachten oder nicht, *je nachdem er es in seinem Interesse findet.*" „Nach alledem gibt es für die Verhältnisse zwischen den Staaten ein eigentliches Recht von formellem und positivem Charakter nicht." Ähnlich hatte Lasson schon früher gelehrt[3]: „Der

[1] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879), 361 u. 498.
[2] System der Rechtsphilosophie, 394, 402—405.
[3] Prinzip und Zukunft des Völkerrechts (1871), 31

Staat ist nach außen ein ungebändigter, ungezügelter Wille der Selbstsucht. Da es für ihn keine sittliche Pflicht, keine Rechtsordnung gibt, der er zu gehorchen hätte, so dient er nur seinem Nutzen, und weil jeder Staat das tut, so geraten die Staaten notwendig in einen unablässigen und auch nach scheinbarer Unterbrechung doch immer sich erneuernden Streit." Nach Paulsen[1] gilt „im Verkehr zwischen Staaten die stillschweigende Voraussetzung: jeder Staat wird in seinem Verhalten lediglich durch die Rücksicht auf die eigenen Lebensinteressen bestimmt, er wird diese, soweit er es mit Sicherheit tun kann, auch mit Gewalt auf Kosten der andern durchsetzen. Es gibt zwischen Staaten keinen Rechtszustand, der jedem Sicherheit gegen Übergriffe bietet . . ., zwischen den Staaten besteht daher ein beständiger potentieller Kriegszustand". Nach A. Zorn[2] können völkerrechtliche Normen nur dadurch zustande kommen, daß jeder Staat dem andern gegenüber jene Normen als für sich rechtsverbindlich anerkennt. Durch das Völkerrecht bindet sich der Staat selbst, es ist sein Recht. Daher ist Völkerrecht echtes Recht, nur soweit es Staatsrecht ist. Man kann es deshalb äußeres Staatsrecht nennen. E. J. Bekker sagt[3]: „Unserm sogen. Völkerrecht fehlen Aufbau und Inhalt eines wirklichen Rechts."

### Dritter Artikel.

### Die Selbstbindung der Staaten als Grundlage des Völkerrechts.

Viele Gelehrte nehmen wohl ein Völkerrecht an, und wie sollten sie nicht? Haben wir doch in allen Ländern Lehrstühle für das Völkerrecht, es werden Lehrbücher des Völkerrechts geschrieben, man schließt völkerrechtliche Verträge, hält internationale Konferenzen ab usw. Aber worauf gründet sich dieses Völkerrecht? Die Rechtspositivisten geraten hier in nicht geringe Verlegenheit. Nicht wenige suchen das Völkerrecht wie das Recht überhaupt aus dem Herkommen oder der Gewohnheit oder dem Harmoniegefühl herzuleiten und zu begründen. Wir haben diese Theorien schon bei Behandlung des Rechts überhaupt besprochen (I, 546 ff.) und gehen hier nicht mehr darauf ein.

Nur eine Ansicht müssen wir noch prüfen, die heute wenigstens in Deutschland die vorherrschende ist. Sie erblickt die eigentliche Quelle des Völkerrechts in der Selbstbindung der einzelnen Staaten. Diese verpflichten sich selbst, indem sie durch Übung oder Verträge ihren Willen erklären, sich im Verkehr mit andern Staaten an bestimmte Normen zu halten. Diese „Willenstheorie" ist besonders durch Georg Jellinek aufgekommen, der damit die Wissenschaft endgültig vom „Naturrecht" befreit zu haben glaubte[4]. Allerdings fordert

[1] System der Ethik, II[5], 198, II[7–8], 214.

[2] Grundzüge des Völkerrechts (1903), 5 ff.

[3] Die Zukunft des Völkerrechts (1915), 7.

[4] Die rechtliche Natur der Staatsverträge, 1880; ferner Allgemeine Staatslehre, 1923.

er, daß der erklärte Staatswille auf vernünftigen Beweggründen beruhe — was ein teilweises Aufgeben der Willenstheorie bedeutet — aber immer ist es der Staat selbst, der sich an die Einhaltung der internationalen Vereinbarungen bindet.

Jellinek hat viele Anhänger gefunden, so z. B. A. Zorn[1], Fr. Berolzheimer[2], Heinr. Geffken[3] u. a.[4]

Gegen diese Theorie hat sich mit Recht L. v. Bar entschieden ausgesprochen[5]. Der Wille des Staates für sich allein genommen entbehrt „der bindenden Kraft für die Zukunft"; „der Wille ist veränderlich." Beruhe, sagt er, das Völkerrecht nur auf dem Willen des Staates, so könne jeder völkerrechtlichen Norm von jedem Staat, soweit sie gegen ihn gerichtet ist, durch einfache Willenserklärung der Boden entzogen werden.

Diese Behauptung ist meines Erachtens ganz unwiderleglich. Ist der Staatswille die letzte Quelle und Grundlage der internationalen Vereinbarung, so dauert diese Vereinbarung nur so lange als der Staatswille selbst. Ändert der Staat seinen Willen — und das kann er jederzeit tun — so hört auch die Verpflichtung auf.

Der einzelne Mensch kann sich nicht dauernd zu etwas verpflichten, wenn nicht allgemeine, von seinem Willen unabhängige Gebote und Rechtsgrundsätze vorausgesetzt werden. Wenn ich dem Nebenmenschen etwas verspreche und mein Wille die einzige Quelle der Pflicht zur Erfüllung des Versprechens ist, so kann ich mich jeden Augenblick von dieser Pflicht freimachen, ich brauche nur meinen Willen zu ändern. Oder wird man sagen, ich solle dem Versprechen nachkommen, weil man verpflichtet sei, das gegebene Versprechen zu halten? Dann wird eben zugegeben, daß mein Wille nicht der einzige Grund meiner Verpflichtung ist, sondern daß dieselbe auf den allgemeinen Rechtsgrundsatz ruht, man solle das gegebene Versprechen halten. Ich bin zwar frei, ein Versprechen zu geben oder nicht, habe ich aber einmal frei ein Versprechen gegeben, so bin ich verpflichtet, ihm nachzukommen kraft des allgemeinen Grundsatzes: Man soll ein gegebenes Versprechen halten.

Gerade so ist es auch in bezug auf den Staat. Er, oder genauer sein Vertreter, ist frei, ob er einen internationalen Vertrag eingehen will oder nicht; hat er einmal den Vertrag frei abgeschlossen, so hängt es nicht

[1] Grundzüge des Völkerrechts (1903), 5 ff.

[2] System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, III (1906), 325.

[3] Das Gesamtinteresse als Grundlage des Staats- und Völkerrechts (1908), 34 ff.

[4] Vgl. hierüber Cathrein, Die Grundlage des Völkerrechts, 8 ff.

[5] Grundlage und Modifikation des Völkerrechts im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, VI (1913), 145 ff.

mehr von seinem Belieben ab, ob er ihn halten will, er ist dazu verpflichtet kraft des allgemeinen Rechtsgrundsatzes: Pacta sunt servanda, man soll eingegangene Verträge halten (S. 351). Der Staat kann wohl seine Untergebenen verpflichten, über die er Autorität hat, aber nicht sich selbst, und noch weniger fremde Staaten, wenn nicht schon über allen Staaten stehende Rechtsgrundsätze angenommen werden. Ein solcher Grundsatz ist das Prinzip Pacta sunt servanda, das nicht zum positiven Recht, sondern zum Naturrecht gehört und für alle Menschen aller Zeiten und Orte in gleicher Weise gilt.

### Vierter Artikel.

### Das natürliche Völkerrecht[1].

1. Ein gemeinsames, alle Völker umfassendes Recht setzt voraus, daß das Menschengeschlecht eine wahre Einheit bilde, daß es denselben Ursprung, dasselbe Endziel, denselben Herrn im Himmel habe, kurz, daß es eine große Familie sei mit einem gemeinsamen Vater und Gesetzgeber. Die naturalistische Weltauffassung aber, die in immer weitere Kreise dringt, zerreißt das Menschengeschlecht in Rassen und Nationen, die sich wie die verschiedenen Tierhorden fremd, ja feindselig gegenüberstehen und keine andere Rechtsregel als die Übermacht und das eigene Interesse anerkennen. Gibt es kein gemeinsames, das ganze Menschengeschlecht umfassendes und im Gewissen verpflichtendes Gesetz, so gibt es kein allgemeingültiges Naturrecht und folglich auch kein Völkerrecht. Ein solches, alle Zeiten und Völker umfassendes Gesetz hat einen gemeinsamen Gesetzgeber zur Voraussetzung, für den die Schranken der Zeit und des Ortes nicht bestehen. Und weil man diesen Gesetzgeber nicht anerkennen will, muß man folgerichtig das Naturrecht und noch mehr das Völkerrecht bestreiten. Eine tiefere Er-

[1] Unbegreiflich ist, wie man behaupten konnte (Jouin, Elementa Philosophiae moralis, 307), die Scholastiker überhaupt hätten kein natürliches Völkerrecht (ius gentium) anerkannt. Hier liegt ein Mißverständnis vor. Unter ius gentium verstehen viele Scholastiker nicht das internationale Recht wie wir heute, sondern ein Mittelglied zwischen Naturrecht und rein bürgerlichem Recht (s. oben S. 737 f.). Daß nach den Scholastikern die Völker im gegenseitigen Verkehr viele Rechte und Pflichten schon auf Grund des bloßen Naturgesetzes haben, beweisen ihre Ausführungen über die Bedingungen zur Erlaubtheit des Krieges. Übrigens sagen sie es auch an vielen Stellen ausdrücklich. Hier nur eine Stelle. Nachdem Suarez bewiesen, daß auch die Staaten sich untereinander zu einem größeren Ganzen vereinigen müssen, fährt er fort: Hac ergo ratione indigent (communitates perfectae) aliquo iure, quo dirigantur et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem; non tamen sufficienter et immediate quoad omnia; ideoque aliqua specialia iura potuerunt usu earundem gentium introduci (De leg. l. 2, c. 19, n. 9).

fassung der Rechtsordnung weist überall auf denjenigen hin, welcher die gemeinsame Urquelle jeder Ordnung und jedes Rechts ist. Vom theistischem Standpunkt kann der Nachweis des natürlichen Völkerrechtes nicht schwer fallen[1].

2. Daß es ein internationales Privatrecht gebe, ist nach dem, was wir über das Naturrecht gesagt haben, fast von selbst einleuchtend. Jeder Mensch hat eine Summe von Rechten, z. B. das Recht auf sein Leben, auf Ehre und guten Namen, auf Freiheit und Eigentum, und zwar nicht erst auf Grund positiver Gesetze, sondern auf Grund des natürlichen Sittengesetzes (I, 558 ff.). Dieses ist aber seiner Natur nach allgemein gültig, und deshalb ist auch jene Summe von Rechten allgemeingültig. Das Naturrecht ist seiner Wesenheit nach international. Jedem Menschen kommt das Recht auf persönliche Sicherheit und Freiheit zu, nicht weil er Angehöriger dieses oder jenes Staates, dieser oder jener Nation oder Rasse, oder weil er zivilisiert oder Christ ist, sondern weil er Mensch ist.

Möchte deshalb auch keinerlei positive Rechtsordnung bestehen, so könnte doch jeder Mensch die Reise um die Welt antreten und alle Länder durchwandern mit dem Bewußtsein, daß er nirgends rechtlos ist, daß es eine Rechtsordnung gibt, die über allen Nationen steht und nicht deshalb gilt, wei sie von den Menschen anerkannt wird, sondern deshalb anerkannt wird, weil sie gilt.

In der Tat, das jedem Menschen ins Herz geschriebene Gebot: „Du sollst nicht töten", bedeutet nicht etwa: Du sollst deine Freunde, Stammverwandten, die Angehörigen desselben Staates oder Volkes oder die Zivilisierten nicht töten, sondern es verbietet allgemein die ungerechte Tötung des Nebenmenschen oder jede Tötung ohne rechtmäßigen Auftrag der öffentlichen Gewalt und außerhalb der dringenden Notwehr. Ähnliches gilt von den Verboten des Ehebruchs, der Verleumdung, des Betrugs, Diebstahls usw.

3. Das Naturgesetz gilt für alle Menschen in allen Verhältnissen, es ist seiner Natur nach international. Daraus folgt auch das Dasein des öffentlichen Völkerrechts. Der Grundsatz Suum cuique gilt nicht bloß von Individuum zu Individuum, sondern auch von Gesellschaft zu Gesellschaft. Eine Privatgesellschaft darf die andere nicht in dem Ihrigen schädigen oder ihr dasselbe unbefugt vorenthalten, ohne sich einer Rechtsverletzung schuldig zu machen. Dasselbe gilt auch von den öffentlichen Gesellschaften. Ein Staat, der den andern unbefugt schädigt, seiner Freiheit oder Güter beraubt, begeht eine Rechtsverletzung, mag eine positive Rechtsordnung dieses anerkennen oder nicht. Der Grundsatz

[1] Vgl. Mausbach, Naturrecht u. Völkerrecht, Freiburg 1918; Cathrein, Die Grundlage des Völkerrechts, 1918, S. 59 ff.

Suum cuique schützt jeden Staat gegen willkürliche Angriffe von außen, mögen sie nun von Privatpersonen oder von Staaten ausgehen.

Privatrecht und öffentliches Recht durchdringen sich auch im Völkerverkehr gegenseitig derart, daß das erstere nicht mißachtet werden kann, ohne das letztere zu verletzen. Das Naturrecht verbietet jeden unbefugten Eingriff in ein fremdes Privatrecht, mag dieses angeboren oder wohlerworben sein. Hat sich nun ein Staat gebildet, und sind rechtmäßige Träger der öffentlichen Gewalt vorhanden, so haben diese ein Recht auf den Besitz der öffentlichen Gewalt, und ebenso haben die Untertanen ein Recht, daß man sie nicht gegen ihren vernünftigen Willen der rechtmäßigen Obrigkeit beraube und einer fremden Herrschaft unterwerfe.

4. Es ist nicht Willkür, daß die Völker miteinander in Verkehr treten. Mit ähnlicher, wenn auch geringerer Notwendigkeit, wie die menschliche Natur zur Bildung von Gemeinden und Staaten treibt, neigt sie auch zu gegenseitigem Verkehr unter den Völkern, und zwar sind auch hier dieselben Triebkräfte tätig. Der Staat bildet zwar den Schlußstein in der hierarchischen Gliederung der Gesellschaft, aber auch er genügt sich nicht absolut. Auf sehr niederer Kulturstufe kann sich allenfalls ein Staat genügen; je weiter aber die Kultur voranschreitet, um so weniger vermag er fremder Hilfe zu entbehren. Die Arbeitsteilung zieht immer weitere Kreise: zuerst wird sie in der Gemeinde, dann im Staate und endlich in der gesamten Menschheit durchgeführt. Die Völker teilen unter sich die gesellschaftlichen Aufgaben, und zwar nicht nach bloßer Willkür, sondern im Anschluß an die Verschiedenheit der Volksanlagen, der Beschaffenheit und Lage des Bodens und anderer Umstände.

Der Verkehr der Völker untereinander ergibt sich also notwendig aus der menschlichen Natur und ist mithin vom Urheber der Natur gewollt. Dieser mußte also auch alles wollen, was erfordert wird, damit ein geordneter und sicherer Völkerverkehr möglich sei. Dazu gehört aber die gegenseitige Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe. Unter den Tierhorden herrscht der rohe Kampf ums Dasein; die Menschen aber sollen in ihrem gegenseitigen Verkehr durch Gerechtigkeit und Liebe geleitet werden — und das gilt auch von den Staaten, die ja aus Menschen bestehen. Mit andern Worten: Gott will den Bestand der Staaten. Er muß ihnen also auch das zu diesem Bestande notwendige Mittel geben. Dieses Mittel ist aber vor allem das Recht auf die eigene Sicherheit und Freiheit, das Recht, unbehindert von fremden Eingriffen dem ihnen von Gott gestellten Zwecke zuzustreben. Sonst könnte ja beliebig der mächtigere Staat über den schwächeren herfallen und ihn seiner Freiheit berauben, und es würde der wilde Kampf ums Dasein oder das rohe Faustrecht im Völkerverkehr Platz greifen.

5. Daß es wenigstens ein *positives* öffentliches Völkerrecht ge-

ben müsse, wird nicht nur von der ungeheuern Mehrheit aller Rechtslehrer, sondern auch von den Staaten selbst in der Praxis anerkannt. Die letzteren müssen doch miteinander verbindliche Verträge schließen können, sonst ist kein geordneter Verkehr unter ihnen möglich[1]. Nun kann aber ohne Voraussetzung eines natürlichen Völkerrechts kein positives Völkerrecht zustande kommen. Also muß es ein natürliches Völkerrecht geben.

Gibt es kein natürliches Völkerrecht, so gibt es keine über den Völkern stehende gemeinsame Rechtsordnung. Jeder einzelne Staat kann dann von niemand als höchstens von sich selbst verpflichtet werden. Niemand aber kann sich selbst verpflichten, wenn nicht eine höhere Rechtsordnung vorausgesetzt wird. Die gegenseitigen Abmachungen unter den Staaten sind dann, wie Hartmann, Lasson von ihrem Standpunkte ganz folgerichtig sagen, beliebig widerrufliche Zusagen, die man nur so lange hält, als es einem nützlich erscheint (S. 743). Im Grunde müssen alle Gegner des Naturrechts diese Folgerung anerkennen, und es ist nur eine glückliche Inkonsequenz, daß sie es nicht tun. Gibt es kein Naturrecht, so gibt es kein Völkerrecht, weder ein natürliches noch ein positives. Das Recht des Stärkeren ist dann die einzige Regel des Verhältnisses der Völker untereinander.

Diejenigen, welche ein positives, aber kein natürliches Völkerrecht anerkennen, müssen auch notwendig von vornherein die nicht europäischen oder wenigstens die nicht zivilisierten Nationen vom Völkerrecht ausschließen. Das positive Völkerrecht kann nur auf Grund eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Übereinkommens entstehen, es muß durch Wort oder Tat im gegenseitigen Verkehr anerkannt und geübt werden. Von einer solchen Übereinkunft oder Anerkennung kann aber in bezug auf unzivilisierte Stämme und Völkerschaften, die mit andern Nationen nicht im Verkehr stehen, keine Rede sein. Man muß also annehmen, daß das Völkerrecht für sie keine Geltung hat[2]. Tatsächlich scheinen auch gewisse zivilisierte Staaten gegen die Indianer und Neger nach diesen „Grundsätzen" zu verfahren.

[1] Zorn (zitiert bei Berolzheimer, System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, III, 326) leugnet die Möglichkeit von Staatsverträgen. Der Vertragsbegriff des Zivilrechts, meint er, habe zwei bestimmende Elemente: 1. Übereinstimmung der Parteien, 2. Garantie des Staates für seine Durchführung in Form Rechtens. Dem Staatsvertrag fehlt dieses zweite Moment und damit die begriffliche Voraussetzung des „Vertrages". Aber das zweite Moment ist dem Vertrag nicht wesentlich. Das Wesentliche am Vertrag ist die bindende Willenseinigung zweier, die wir anderwärts dargetan (s. oben S. 350 ff.). Wäre die staatliche Garantie dem Vertrag wesentlich, so würden auch alle geheimen Privatverträge, die sich vor Gericht nicht beweisen lassen, hinfällig. Die Familie ging dem Staate voraus, und sie beruht auf dem Ehevertrag, der auch ohne staatliche Garantie gültig war.

[2] Geffcken erkennt auch die Folgerung ausdrücklich an. Siehe Heffter, Das europäische Völkerrecht[7], 2. A. 4. Heffter wollte sogar das Völkerrecht auf

## Zweites Kapitel.

## Das Völkerrecht im Frieden.

### Erster Artikel.

**Allgemeine Grundsätze über die internationalen Pflichten und Rechte der Völker.**

Wir werden im folgenden nur vom öffentlichen Völkerrechte handeln, denn die Privatrechte behalten, soweit sie sich auf das Naturrecht stützen, an und für sich im internationalen Verkehr dieselbe Bedeutung, die sie gegenüber den Mitbürgern desselben Staates haben. Natürlich hat jedes Volk das Recht, den Aufenthalt der Fremden in seinem Gebiete und deren Rechtsfähigkeit um des Gesamtwohles willen gewissen Beschränkungen zu unterwerfen.

1. Wie die einzelnen Personen, so sind auch die Staaten als moralische Personen in den rein natürlichen oder angebornen Rechten und Pflichten einander gleich. Denn dieselben ergeben sich unmittelbar aus dem Zweck und Wesen des Staates, und hierin ist unter den Staaten kein Unterschied. Die erworbenen Rechte aber können sehr verschieden sein. So kann ein Staat in gewissen äußeren Beziehungen rechtmäßig von einem andern abhängig oder tributpflichtig werden, ohne deshalb die wesentlichen Rechte eines Staates einzubüßen.

2. Die Völker sind nicht nur durch Rechtspflichten, sondern auch durch Pflichten der Liebe miteinander verbunden. Wenn man heute mit Spott von Liebespflichten unter den Nationen redet, so beweist das nur, wie sehr der materialistisch-egoistische Geist alles beherrscht. Wie die einzelnen Menschen sich gegenseitig wohlwollend helfen sollen, so auch die Staaten, denn auch diese sind organische Glieder in der großen, weitverzweigten Gottesfamilie. Sie sind gewissermaßen Individuen im großen und sollen nach der Absicht des Schöpfers sich helfen und unterstützen, ähnlich wie die einzelnen Individuen und Familien untereinander.

3. Wie im Privatverkehr, so gelten auch im Völkerverkehr die beiden obersten Grundsätze: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue auch andern nicht", und: „Was du willst, daß dir geschehe, das tue auch andern." Der erstere Grundsatz enthält die negativen, der zweite die positiven Pflichten der Nächstenliebe. Insofern ist jedoch ein großer

die europäischen Nationen beschränkt wissen. Ferd. v. Martitz (Systematische Rechtswissenschaft in „Kultur der Gegenwart", 1906, 428) behauptet: „Naturvölker gehören dem internationalen Verbande nicht an . . . Das Völkerrecht, das ihnen unbekannt ist, gilt nicht für sie." Das heißt die Naturvölker völlig rechtlos auf Gnade und Ungnade der Willkür der zivilisierten Staaten überliefern.

Unterschied im Verhältnis der Privatpersonen und der Staaten zueinander, als ein Privatmann aus Liebe oft sein eigenes irdisches Wohl für den Nächsten opfern kann, ja manchmal sogar muß, während das Staatsoberhaupt in ähnlicher Lage das Wohl des ihm anvertrauten Gemeinwesens dem eines andern vorzuziehen gehalten ist. Der Grundsatz: Niemand muß von seinem Rechte Gebrauch machen (Nemo iure suo uti cogitur), gilt nicht vom öffentlichen, sondern bloß vom Privatrecht, und auch hier nicht immer.

Während die beiden eben genannten Grundsätze alle Pflichten zwischen Individuen und Völkern enthalten, beziehen sich zwei weitere Prinzipien nur auf die Rechtsordnung, nämlich das Prinzip: „Jedem das Seine" (Suum cuique tribuendum) und das andere: „Niemandem soll ein Unrecht zugefügt werden" (nulli iniuria facienda, nominem laede). Das eine enthält die positiven, das andere die negativen Pflichten.

4. Aus den aufgestellten Grundsätzen ziehen wir folgende Schlußfolgerungen: Ist ein Staat in schwerer Not und Bedrängnis, mag diese nun von inneren oder äußeren Feinden herrühren, so ist es Pflicht der Nachbarstaaten, ihm zu Hilfe zu kommen, wenn er es verlangt und es ohne zu schwere eigene Nachteile geschehen kann. Wenn es beim Nachbar brennt, so ist es Pflicht der Liebe, ihm zu helfen. Gerade so hat auch ein Staat die Pflicht, den andern zu unterstützen, wenn dieser von schweren Übeln bedroht wird und um Hilfe fleht oder sie wenigstens mit Freuden annimmt. Ebenso kann es Pflicht der Liebe sein, einer offenbar ungerecht unterdrückten und schwer mißhandelten Partei zu Hilfe zu kommen sowohl auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen als dem der Waffengewalt, wenn die Partei Hilfe sucht und ihr Hilfe gebracht werden kann, ohne größere Übel heraufzubeschwören[1].

Im schroffen Gegensatz zu den hier ausgesprochenen Anschauungen hat man das sog. Nichtinterventionsprinzip aufgestellt. Wie der Liberalismus überhaupt je nach Bedarf „Prinzipien" erfand und in Umlauf setzte[2], so geschah es auch mit dem Nichtinterventions-

[1] So sagt auch Heffter, Das europäische Völkerrecht, § 46: Die Befugnis „zu tatsächlicher Kooperation eröffnet sich, wenn in einem Staate ein innerer Krieg wirklich ausgebrochen ist, und ein anderer Staat von dem im Recht befindlichen, aber widerrechtlich bedrängten Teile um Hilfe angerufen wird. Es ist schon das Recht jedes einzelnen Menschen, dem widerrechtlich Gekränkten zu seiner und seines Rechts Erhaltung beizustehen; es muß auch das Recht der Staaten sein".

[2] Treffend sagt Th. Meyer: „Unter Prinzipien verstand man ehedem etwas für alle Zeiten Gegebenes, Grundpfeiler alles vernünftigen Denkens und Handelns, ewig und unverrückbar wie die Wahrheiten, die ihnen als Unterlage dienten. Heute sind Prinzipien ein billiger Fabrik- und Modeartikel geworden, der stets zur Auswahl je nach dem herrschenden Interesse zu Gebote steht" (Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, 263).

prinzip. Dasselbe wurde von der italienischen Revolutionspartei aufgestellt, um von vornherein die Raubzüge gegen den Kirchenstaat vor mißliebiger Einmischung auswärtiger Mächte sicherzustellen. Dieses Prinzip ist nicht nur eine Verleugnung der Solidarität der christlichen Völkerfamilie, sondern steht auch im Widerspruch mit den natürlichen Geboten der Liebe und Gerechtigkeit. Daß es Pflicht der Nächstenliebe sein kann, den Nachbarstaaten zu Hilfe zu eilen, wurde eben gezeigt. Ein Staat kann aber auch das Recht haben, in seinem eigenen Interesse sich in die Angelegenheiten eines andern Staates einzumischen. Das ist dann der Fall, wenn eine solche Einmischung zur Erhaltung der eigenen Sicherheit und der eigenen Rechte notwendig wird. Jeder Staat hat zwar das Recht auf seine Freiheit und Selbständigkeit, und unter normalen Verhältnissen sind andere Staaten nicht befugt, in seine inneren Angelegenheiten einzugreifen. Aber auch die andern Staaten haben das Recht auf ihre eigene Sicherheit. Wenn deren Bestand oder Rechte bedroht sind, so haben sie die Befugnis, die zur Wahrung der eigenen Rechte notwendigen Schritte zu tun.

Wenden wir diese Grundsätze auf den Fall des Kirchenstaates an, so war die Vernichtung desselben durch die piemontesische Regierung nicht nur eine offenbare Verletzung des Völkerrechts, insofern der Kirchenstaat wie jeder andere Staat das Recht auf seine Selbständigkeit hatte, sondern war auch eine Verletzung des Rechts der ganzen Kirche bzw. aller Katholiken der Erde. Die auswärtigen Mächte hatten deshalb das Recht, zugunsten des Kirchenstaates zu intervenieren, ja sie hatten die Pflicht, die Rechte ihrer Untertanen und die eigenen in bezug auf den Kirchenstaat zu wahren, um von der Pflicht der Liebe zu schweigen, welche ihnen der Hilferuf des Oberhauptes der Kirche auferlegte[1].

Abgesehen vom Kirchenstaat haben auch die Staaten in der Praxis das Nichtinterventionsprinzip beständig verleugnet. Man denke nur an die Türkei und Ägypten, an die Balkanstaaten und an Marokko.

## Zweiter Artikel.

### Die subjektiven Grundrechte der Völker.

Die subjektiven Grundrechte der souveränen Staaten lassen sich auf das Recht der Selbsterhaltung und der freien Entwicklung zurückführen.

1. Als moralische Person mit einer ihr vom Schöpfer zugewiesenen Aufgabe muß der Staat auch die nötigen Mittel zu seinem Dasein und zur Erreichung seines Zieles haben. Zu diesen Mitteln gehört an erster Stelle das Recht der Selbsterhaltung nicht nur nach innen, son-

[1] Th. Meyer a. a. O., 261 ff.

dern auch nach außen. Jeder Staat hat das Recht, von andern Staaten zu verlangen, daß sie nicht unbefugt in seine Rechtssphäre eingreifen oder ihn im Besitze der rechtmäßig erworbenen Rechte stören. Hierin sind sich alle Staaten an sich gleich, und das Recht des einen hat seine natürliche Schranke an dem gleichen Rechte des andern.

In diesem Recht der Selbsterhaltung ist auch das Recht der **Unabhängigkeit** in den inneren Angelegenheiten enthalten. Jeder Staat hat das Recht, seine eigenen Angelegenheiten frei und unabhängig zu ordnen und jede fremde Einmischung fernzuhalten, solange er durch sein Verhalten nicht ein fremdes Recht verletzt. Er darf also nach Belieben seine Verfassung ändern oder ausbilden, fremde Gerichtsbarkeit von seinem Gebiete fernhalten u. dgl. Zur Sicherstellung seiner Unabhängigkeit hat ferner jeder Staat das Recht, die erforderliche Heeresmacht aufzubringen, seine Grenzen zu befestigen usw.

2. Das bloße Recht der Selbsterhaltung genügt dem Staate nicht; er soll seinen Zweck immer vollkommener zu erreichen suchen. Dazu bedarf er des Rechts, sich **frei zu bewegen und zu vervollkommnen**, sowohl nach innen als nach außen[1]. Diese Freiheit kann selbstredend keine unumschränkte sein; sie ist an die Schranken gebunden, welche der sichere und geordnete Völkerverkehr fordert. Innerhalb dieser Grenzen jedoch hat jeder Staat das Recht der freien Bewegung. Er kann mit andern Nationen in Verkehr treten, mit ihnen Handelsverbindungen anknüpfen, Bündnisse abschließen, ohne daß es dritten Staaten erlaubt wäre, dies zu hindern. Ebenso steht es ihm frei, durch erlaubte Mittel, z. B. durch Umtausch und Kauf oder durch Besitznahme herrenloser Striche, sein Gebiet zu erweitern, Kolonien anzulegen, soweit dadurch nicht bestehende Rechte verletzt werden[2]. Obwohl es im allgemeinen für die Völker notwendig ist, gegenseitige Handelsbeziehungen zu unterhalten, so hat doch jeder Staat das Recht, die Ein- und Ausfuhr der Waren zu überwachen und im eigenen Interesse gewissen Beschränkungen zu unterwerfen. Hierauf beruht das Recht der **Einfuhrzölle**.

[1] Im letzten Kriege wurde viel vom „**Selbstbestimmungsrecht der Völker**" gesprochen. Wenn man unter Volk eine politisch zu einem selbständigen Staatswesen vereinte größere Volksmenge versteht, so kommt ihm ohne Zweifel das Recht der Selbstbestimmung zu. Tatsächlich verstand man eher unter Volk jede nationale Gruppe, auch wenn sie als Provinz zu einem größeren Staate gehörte, z. B. die verschiedenen nationalen Gruppen in Österreich, Rußland usw. In diesem Sinn hat das „Volk" kein natürliches Recht, sich selbständig zu erklären und sich selbst zu bestimmen. Es gehört als Teil zu einem größeren Ganzen.

[2] Keineswegs haben die zivilisierten Staaten das Recht, die unzivilisierten Stämme wider ihren Willen der politischen Freiheit zu berauben und ihr Gebiet als erobertes Land zu betrachten.

Zum geordneten Verkehr der Völker ist erforderlich, daß sie durch abgeordnete Vertreter (Botschafter, Gesandte, Geschäftsträger usw.) miteinander unterhandeln können. Diese Gesandten müssen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, persönlich unverletzlich sein und frei mit ihren Souveränen verkehren können. Das ist eine naturrechtliche Vernunftforderung, weil sonst ein geordneter und sicherer Verkehr der Völker untereinander unmöglich wäre. Die nähere Bestimmung und Umgrenzungen des Rechts der fremden Gesandten ist Sache des positiven Völkerrechts. Tatsächlich besitzt nach dem herrschenden Gebrauch der zivilisierten Staaten der Gesandte mit seinem Gesandtschaftspersonal das Recht der Exterritorialität, d. h. er ist in den meisten Dingen exemt von der Staatsgewalt desjenigen Territoriums, in welchem er sich befindet; insbesondere darf kein Akt der polizeilichen oder richterlichen Gewalt gegen ihn ausgeübt werden[1]. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß diese Befreiung des Gesandten und seines Personals von der Jurisdiktion des Staates, bei dem er beglaubigt ist, ihm kein Recht gibt, demselben durch unerlaubte Mittel Verlegenheit zu bereiten, z. B. durch Anzettelung von Verschwörungen, Aufreizung der Unzufriedenen, Verbreitung falscher Nachrichten und ähnliches, wie dies in der Geschichte des neueren Gesandtschaftswesens nur allzu häufig vorgekommen ist.

In dem doppelten Recht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung ist auch das Recht auf die Achtung eingeschlossen, welche dem Staat als einer selbständigen moralischen Person gebührt. Ähnlich wie dem Individuum und der Familie ein gewisses Maß von Achtung und Ehre zur Erhaltung und Entwicklung notwendig ist, so auch dem Staat. Der Verkehr moralischer Personen setzt voraus, daß man sich gegenseitig achte, sich gegenseitiges Vertrauen entgegenbringe. Nur ein Gemeinwesen, von dessen Zuverlässigkeit, Macht, Ordnung und Reichtum man eine gute Meinung hegt, vermag seine Untertanen wirksam zu schützen und zu fördern. Nirgends spiegelt sich die Notwendigkeit der Achtung für den Staat greller wider als in dem modernen Kreditwesen, wo die kleinste Unordnung oder Veränderung in einem Lande dessen Papiere an der Börse sofort zum Sinken bringt. Auch der internationale Einfluß, den ein Volk in bezug auf Krieg oder Frieden, Handelsverkehr, Bündnisse usw. besitzt, ist wesentlich von der Achtung bedingt, welche man vor ihm hat.

Hieraus ergibt sich für jeden Staat das Recht, von andern Völkern zu verlangen, daß sie erstens die ihm gebührende Achtung nicht durch unerlaubte Mittel: durch öffentliche Beschimpfungen, Verbreitung falscher

[1] Das Nähere hierüber siehe bei Resch, Das Völkerrecht, 147 ff.; v. Liszt, Das Völkerrecht, 133.

Nachrichten, schmälern und zweitens ihm positiv die Achtung und Ehre erweisen, welche Zeit und Umstände erheischen. Es ist also ungerecht, wenn eine Regierung ihren Untertanen erlaubt, die Insignien eines andern Volkes (Fahnen, Flaggen) zu beschimpfen, und die verletzte Macht hat das Recht, Genugtuung zu fordern. Jeder Staat ist ferner berechtigt, daß man seinen öffentlichen Vertretern je nach ihrem Rang, insbesondere seinem Souverän die gebührende Achtung erweise. Die genaue Bestimmung der einzelnen Ehrenrechte ist Sache des positiven Völkerrechts.

## Dritter Artikel.

### Von den völkerrechtlichen Verträgen.

### § 1. Die Staatsverträge.

1. Als selbständige moralische Personen können die Staaten *Verträge* und *Bündnisse* miteinander abschließen. Solche völkerrechtliche Verträge sind vielfach notwendig. Der Völkerverkehr muß ein geordneter sein. Das bloße Naturrecht mit seinen allgemeinen Rechtsgrundsätzen reicht aber nicht für alle Lagen und Verhältnisse aus. Es enthält vieles nur im allgemeinen und muß nach Bedürfnis der zeitlichen und örtlichen Umstände im einzelnen näher bestimmt werden. Und da es für die Staaten keine höhere gemeinsame Autorität in den weltlichen Angelegenheiten gibt, so kann diese Bestimmung nur auf dem Wege ausdrücklicher oder stillschweigender Verträge erfolgen.

Die *Staatsverträge* unterscheiden sich dadurch von *Privatverträgen*, daß sie unter den Staaten als Gesamtheiten ein neues Rechtsverhältnis begründen, was bei den letzteren nicht der Fall ist. Auch der Zweck ist verschieden. Bei den Staatsverträgen ist der unmittelbare Zweck *beider* Kontrahenten das öffentliche Wohl, während die Privatverträge, wenigstens von der einen Seite, das Privatwohl bezwecken.

2. Das Recht, Staatsverträge abzuschließen, steht nur dem Leiter des ganzen Staates zu. Die öffentlichen Verträge verpflichten nicht bloß den Vertragschließer, sondern die Gesamtheit, und diese kann nur derjenige verpflichten, dem die Leitung der Gesamtheit anvertraut ist. In den heutigen konstitutionellen Staaten bedürfen die völkerrechtlichen Verträge der Genehmigung der Volksvertreter. Von der Regierungsform ist die Gültigkeit der Verträge nicht abhängig. Hat ein absoluter Monarch einen völkerrechtlichen Vertrag abgeschlossen, so wird dieser nicht hinfällig, wenn etwa an Stelle der Monarchie die Republik tritt. Selbstverständlich kann das Staatsoberhaupt auch durch Vertreter Verträge abschließen. Hat der Vertreter eines Staates unbedingte Vollmacht, so

hängt die Gültigkeit des abgeschlossenen Vertrages an und für sich nicht mehr von der nachherigen Genehmigung des Staatsoberhauptes ab. Verträge zwischen Souveränen in rein persönlichen, privaten Angelegenheiten gehören nicht dem öffentlichen, sondern dem privaten Völkerrecht an.

3. Zur Gültigkeit der Staatsverträge sind dieselben Bedingungen erforderlich wie zur Gültigkeit der Verträge überhaupt (S. 352 ff.). Nur selbständige Staaten, welche die freie Verfügung über den Vertragsgegenstand haben, können Verträge schließen, und zwar nur durch Personen, welche die volle Handlungsfähigkeit besitzen. Gegenstand des Vertrags darf nie etwas seiner Natur nach Verwerfliches oder Ungerechtes sein. Übereinkünfte zur Unternehmung eines ungerechten Krieges, zur ungerechten Gebietserweiterung sind von Haus aus ungültig.

Die Staatsverträge haben verpflichtende Kraft, auch wenn sie einer Partei nachteilig sind und durch Furcht abgenötigt wurden, wofern diese Furcht nicht ungerecht verursacht war. Dieser Grundsatz ist ein notwendiges Erfordernis der Ruhe und Sicherheit im Völkerverkehr. Der Kriege würde kein Ende sein, wenn die unter dem Eindruck der Furcht abgeschlossenen Verträge ungültig wären oder von der benachteiligten Partei beliebig rückgängig gemacht werden könnten.

4. Wie in bezug auf die Verträge überhaupt, so pflegen die Staatsrechtslehrer namentlich in bezug auf völkerrechtliche Vereinbarungen die Frage aufzuwerfen, welches die *Grundlage und Quelle ihrer Verbindlichkeit sei*. Die Rechtspositivisten geraten hier in arge Verlegenheit. Die Folgerichtigen leugnen einfach die Rechtskraft der Staatsverträge (s. oben S. 743). Uns kann die Begründung der Verbindlichkeit der Staatsverträge keine Schwierigkeit bieten. Diese Übereinkünfte verpflichten wie alle andern Vereinbarungen, weil es eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ist, daß man rechtmäßig eingegangene Verträge halte. Das Gebot: Du sollst die Verträge heilig halten, gehört zu den einleuchtendsten Grundsätzen des Naturrechts und gilt für Staaten nicht minder als für Privatpersonen (vgl. oben S. 351).

## § 2. Die Konkordate[1].

1. Zu den völkerrechtlichen Verträgen sind auch die *Konkordate* zu rechnen, d. h. die *gegenseitigen Vereinbarungen*

[1] Eingehend handelt von den Konkordaten Fr. X. Wernz S. J. (Ius decretalium I [2], Romae 1905, 213 ff.), bei dem sich auch reiche Literaturangaben finden. Außerdem seien erwähnt: J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, 793 ff.; Heiner, Katholisches Kirchenrecht, I, 62 ff.; L. v. Ham-

zwischen Staat und Kirche bzw. zwischen den Staatslenkern und dem Papste. Die Konkordate sind keine Staatsverträge. Zwar kann auch der Papst, solange er weltlicher Fürst ist, mit andern Fürsten in weltlichen Dingen Staatsverträge abschließen, aber diese Verträge sind keine Konkordate. In den letzteren trifft der Papst als Haupt der katholischen Kirche mit einem Staate ein Übereinkommen.

In rein weltlichen Dingen ist der Staat souverän und in rein geistlichen die Kirche; in denjenigen Angelegenheiten, die unter verschiedener Rücksicht sowohl zur geistlichen als zur weltlichen Gerichtsbarkeit gehören, hat die Kirche von jeher nach Möglichkeit durch Übereinkünfte mit den weltlichen Herrschern Mißhelligkeiten zu verhindern oder zu beenden gesucht. Betreffen solche Übereinkünfte nicht bloß einzelne Punkte, sondern die allgemeinen Grundlinien des Verhältnisses zwischen der Kirche und einem Staat, so werden sie Konkordate genannt.

2. Welches ist die Natur der Konkordate? Nach der Ansicht der sogenannten Legalisten oder Staatskanonisten geben die Konkordate der Kirche kein Recht auf die in denselben vereinbarten staatlichen Leistungen und der Staat hat dementsprechend auch keine Rechtspflicht zu denselben. Sie sind nichts als staatliche Privilegien. Die Regierung nimmt die kirchlichen Zugeständnisse an und verspricht dafür eine Gegenleistung, ohne jedoch eine eigentliche Rechtspflicht zu übernehmen[1]. Diese Ansicht ruht auf der Voraussetzung, die Kirche sei die Dienerin des Staates und besitze nur so viel Rechte, als dieser ihr zu gewähren für gut finde. Denn warum sollte der Staat, wenn er mit der Kirche als einer selbständigen, vollkommenen Rechtsgemeinschaft Verträge abschließt, nicht aus Gerechtigkeit zur Erfüllung seines Versprechens gehalten sein?

Im vollen Gegensatz zu den Anhängern des Staatskirchentums lehren manche katholischen Kanonisten, die in den Konkordaten von seiten der Kirche gemachten Zugeständnisse an die weltlichen Regierungen seien bloße Privilegien, die der Papst nach Belieben wenigstens gültig widerrufen könne; die Kirche sei folglich höchstens aus Treue, aber nicht aus Gerechtigkeit zur Erfüllung der durch das Konkordat übernommenen Verpflichtung gehalten.

Eine dritte Ansicht endlich sieht in den Konkordaten eigentliche Verträge, die beiderseitig aus Gerechtigkeit zur vereinbarten Leistung verpflichten.

---

merstein, Kirche und Staat (1883); Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (1909); K. Böckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat (1911), S. 85 ff.

[1] So z. B. Hinschius, Staat und Kirche (1877), 277; Friedberg, Die Grenzen zwischen Kirche und Staat, u. a.

3. Die Streitfrage zwischen den beiden letztgenannten Ansichten ist von geringer praktischer Bedeutung. Denn auch die Anhänger der Privilegientheorie geben zu, daß der Papst im Gewissen verpflichtet ist, sich an die Konkordate zu halten, wenigstens aus Treue. Die Konkordate werden in den von beiden Parteien unterzeichneten Aktenstücken immer pactiones, contractus, conventiones genannt; es wird versprochen, dieselben heilig zu halten (sancte servandas). Diese Worte verlören jeden Sinn, wenn nicht von beiden Seiten eine wahre Pflicht übernommen würde. Ja es werden die Konkordate ausdrücklich als contractus utrimque obligantes bezeichnet. Damit verliert die Kontroverse über die Natur der Verpflichtung von seiten des Papstes die praktische Bedeutung. Nach dem Zeugnis der Geschichte haben die Päpste die Konkordate stets mit größter Gewissenhaftigkeit beobachtet. Nicht von ihrer Seite sind die Konkordatsverletzungen ausgegangen.

4. Sollen wir nun unsere eigene Ansicht über die Streitfrage aussprechen, so möchten wir uns eher für die Vertragstheorie entscheiden, welche auch im Papste eine Pflicht auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit anerkennt. Daß in bezug auf manche Punkte des Konkordates für den Papst eine eigentliche Rechtspflicht vorliegt, läßt sich gar nicht bestreiten. Wenn der Papst z. B. im Konkordate auf gewisse zeitliche Leistungen von seiten des Staates oder auf bisherige Kirchengüter verzichtet oder zeitliche Güter austauscht, so läßt sich hier weder aus der Natur der Sache noch aus der Stellung des Papstes ein Grund namhaft machen, warum er nicht aus Gerechtigkeit an die Vereinbarung gebunden sein sollte[1].

Aber auch in bezug auf jene Teile des Konkordates, in denen der Papst kirchliche Rechte (z. B. Patronatsrecht oder Nominationsrecht für die Bischofsstühle u. dgl.) dem Staate verleiht, scheint man eine wahre Rechtspflicht annehmen zu müssen. Die Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche sind fast immer in Ausdrücken abgefaßt, die durchaus auf eine Rechtspflicht hinzudeuten scheinen.

So lautet der Schlußartikel 19 des Konkordats zwischen Leo X. und Franz I. von Frankreich, welches auf dem fünften Laterankonzil von 1516 bekanntgemacht und zwischen Pius VII. und Ludwig XVIII. von Frankreich im Jahre 1817 erneuert wurde: Haec concordata vim habent veri contractus utrimque obligantis. In der Bulle Pastor aeternus, durch die Leo X. das ganze Konkordat promulgierte, sagt er von dieser Konvention: Illamque inviolabiliter observari desideramus, illam veri contractus et obligationis inter Nos et Sedem Apostolicam ex una, et praefatum regem et regnum suum ex altera partibus, legitime initi

[1] Vgl. Wernz, Ius decretalium, I, 218.

vim et robur obtinere. Dieselben oder ganz ähnliche Ausdrücke kommen in sehr vielen Konkordaten vor[1]. Das österreichische Konkordat von 1855 bestimmt im Artikel 35: Utraque contrahentium pars spondet, se successoresque suos omnia et singula, de quibus conventum est, sancte servaturos. Hier wird auch ausdrücklich gesagt, daß die Verpflichtung auf die Nachfolger der Kontrahenten übergehe. Leo XIII. (Immortale Dei) sagt von den Konkordaten: Incidunt quandoque tempora, cum alius quoque modus ad tranquillam libertatem valet, nimirum si qui principes rerumpublicarum et Romanus Pontifex de re aliqua separata in idem placitum consenserint. Nun ist aber duorum in idem placitum (et) consensus die Definition, welche die Juristen und Kanonisten von den gegenseitig verpflichtenden Verträgen geben. In seinem Rundschreiben Vehementer vom 11. Febr. 1906 beklagt sich Pius X. über die Verletzung des Konkordats durch Frankreich. „Die Bande, welche das innige Verhältnis (zwischen Frankreich und dem Apostolischen Stuhl) festigten, hätten um so mehr unverletzlich sein sollen, als dies durch die Heiligkeit der Verträge geboten war. Das zwischen dem Papst und der französischen Regierung geschlossene Konkordat war wie alle Verträge dieser Art ein gegenseitiges Abkommen, das beide Teile verpflichtet. Der Papst auf der einen, das Haupt der französischen Nation auf der andern Seite verpflichteten sich feierlich, sowohl für sich als ihre Nachfolger, das Abkommen unverletzlich aufrechtzuerhalten. Daraus folgte, daß das Konkordat mit demselben Maßstab gemessen werden mußte, wie alle internationalen Verträge, d. h. mit dem Völkerrecht, und daß es in keiner Weise auf die Initiative eines der beiden kontrahierenden Teile allein hin aufgelöst werden durfte. Der Hl. Stuhl hat, wie kein vernünftiger Mensch leugnen wird, immer mit ängstlicher Treue die Verpflichtungen beobachtet, und er hat immer Anspruch darauf erhoben, daß der Staat dieselbe Treue bewahre." — Als im Jahre 1850 die piemontesische Regierung den Konkordaten den Vertragscharakter absprach, erklärte der Staatssekretär Kardinal Antonelli in einer Depesche vom 19. Juli, die Konkordate seien feierliche Verträge, zu deren Haltung sich sowohl der Papst als der König verpflichte, und obwohl dieselben sich auf die kirchliche Disziplin bezögen, so hätten sie doch den Charakter internationaler Verträge[2].

Diese und unzählige ähnlich lautende Ausdrücke müssen im Sinne einer wahren Rechtspflicht erklärt werden, wenn sich nicht aus der Natur der Sache beweisen läßt, daß der Papst keine Rechtspflicht auf sich nehmen konnte. Die Präsumtion steht also zugunsten der Rechtspflicht, und infolge dieser Vermutung fällt den Gegnern der Rechtspflicht die Beweislast für ihre Ansicht zu. Nun scheinen uns aber die Beweise, welche gegnerischerseits vorgebracht werden, nicht zwingend.

---

[1] Vgl. Nussi, Quinquaginta conventiones, Romae 1869; Moulart, L'Église et l'État[3] (1887), 612 ff.

[2] Vgl. Moulart a. a. O., 615.

Als Hauptgrund gegen die Rechtspflicht der Konkordate von seiten der Päpste wird vorgebracht, daß es sich dabei um eine Veräußerung kirchlicher Rechte, insbesondere bestimmter Rechte des Primates (z. B. der Ernennung von Bischöfen) handle; nun aber könne der Papst kein kirchliches Recht veräußern, denn alle diese Rechte seien der Kirche von Christus verliehen, und an dieser Einrichtung dürfe der Papst nichts ändern.

Indessen braucht man nicht notwendig anzunehmen, daß im Konkordat ein Recht der Kirche wirklich und im strengen Sinne veräußert werde. Es handelt sich bloß um die bedingungsweise Überlassung an sich kirchlicher Befugnisse. Gleichwie ein Monarch, der einem Untertanen und dessen Nachkommen vertragsmäßig die Verleihung eines bestimmten Amtes verspricht und dadurch denselben ein Recht auf dieses Amt gibt, nicht eigentlich ein Souveränitätsrecht oder überhaupt ein staatliches Recht veräußert, sondern bloß die Verwaltung desselben einer bestimmten Familie anvertraut, und zwar unter der selbstverständlichen Bedingung: solange dadurch keine höhere Pflicht gegen die Gesamtheit schwer verletzt wird — so kann auch der Papst kirchliche Befugnisse einer weltlichen Regierung übertragen, jedoch immer mit der stillschweigend vorausgesetzten Bedingung: solange sich dadurch nicht schwere Nachteile für die Kirche ergeben. Das ist keine eigentliche Veräußerung, sondern bloß die Verleihung eines kirchlichen Amtes oder Rechtes mit der stillschweigenden Bedingung: solange sich die Verhältnisse nicht wesentlich geändert haben und der Papst seiner Verpflichtung nachkommen kann, ohne das geistliche Wohl der Kirche zu beeinträchtigen.

Wer der Kirche die Fähigkeit abspricht, sich auf die genannte Weise rechtsverbindlich zu verpflichten, muß annehmen, Christus habe der Kirche nicht alle ihr nötigen Vollmachten gegeben. Denn welche Regierung würde noch mit dem Papste Verträge abschließen wollen (contractus utrimque obligantes), wenn sie wüßte, daß der Papst sich nicht rechtskräftig verpflichten könne und wolle und mithin alle gemachten Zusagen, wie sonstige Privilegien jeden Augenblick ohne Ungerechtigkeit widerrufen könne?

Einige sprechen den Konkordaten deshalb die Rechtsverbindlichkeit von seiten der Kirche ab, weil ihr der Staat in denselben meistens nichts anderes verspricht, als was er schon ohnehin zu leisten verpflichtet wäre. Allein man kann durch einen Vertrag sich aus Gerechtigkeit zu einer Leistung verpflichten, zu der man schon durch einen andern Titel gehalten ist. Der Vertrag bewirkt in einem solchen Falle, daß zu dem schon bestehenden Rechtstitel ein neuer hinzukommt. Die Einwendung, daß die Konkordate simonistisch würden, wenn man sie als eigentliche Verträge mit gegenseitiger Rechtspflicht auf-

faßte[1], wäre bloß dann richtig, wenn man Geistliches um Weltliches verkaufen wollte. Das geschieht aber nicht. Geradeso, wie sich jemand gegen ein Stipendium aus Gerechtigkeit verpflichten kann, zu predigen, Messe zu lesen, das Chorgebet zu verrichten, so kann auch der Papst sich dem weltlichen Fürsten gegen bestimmte zeitliche Leistungen verpflichten, ihm geistliche Funktionen zu überlassen. Es handelt sich bei dieser Übereinkunft nicht um eine Gleichstellung zwischen Geistlichem und Zeitlichem[2].

## Vierter Artikel.

### Das Nationalitätsprinzip.

1. Zu den unrühmlichsten Errungenschaften unserer Zeit gehört das Nationalitätsprinzip, dessen man sich als Hebel zum Umsturz der bestehenden Staatenordnung bediente. Dieses Prinzip schreibt jeder Nation das Recht zu, sich unbekümmert um die geschichtlich gewordene und zu Recht bestehende Ordnung zu einem Volke oder einem Staate zu vereinigen. Das Anwachsen des Panslawismus, die Verschärfung der nationalen Gegensätze (Germanismus und Romanismus, Deutschtum und Franzosentum usw.) sind durch dasselbe mächtig gefördert worden. Eine genaue Prüfung dieses ins moderne Völkerrecht eingeschmuggelten Grundsatzes ist gewiß am Platze. Um den Sinn desselben zu verstehen, müssen wir zuvor den Begriff Nation und Volk erläutern.

Obwohl der Sprachgebrauch schwankend ist, pflegt man doch unter Volk meistens eine politisch geeinte Menschenmenge ohne Rücksicht auf Stammesangehörigkeit zu verstehen; Nation dagegen bezeichnet vorwiegend eine physiologisch-psychologische Verwandtschaft und Gemeinschaft. Es ist allerdings nicht leicht eine völlig zutreffende Begriffsbestimmung der Nation zu geben.

Durchgehen wir die Merkmale, die man an den Begriff der Nation zu knüpfen pflegt, so gehört dazu vor allem eine gewisse physiologisch-psychologische Eigentümlichkeit, die eine Bevölkerungsgruppe von andern unterscheidet. Viele erblicken das eigentliche Unterscheidungszeichen einer Nation von der andern in der gemeinsamen Abstammung von demselben Stammvater, und sie berufen sich für ihre Ansicht auf die Etymologie des Wortes Nation (natio von nasci). Allein diese Auffassung ist zu eng. Diese gemeinsame Abstammung unterscheidet wohl die Stämme und Rassen, aber nicht die Nationen. Unter Stamm versteht man eine von demselben Vater herkommende Gruppe von Fa-

[1] Tarquini, Iuris ecclesiast. publici institutiones n. 73.

[2] Kreutzwald, Artikel „Konkordate" im Staatslexikon. Über andere Einwendungen s. Ph. Hergenröther, Artikel „Konkordate" im Kirchenlexikon[2].

milien. Die Rasse bezeichnet eine Menschengruppe, die sich durch vererbliche Körperbildung in bezug auf Gesichtswinkel, Schädelform, Hautfarbe und Haare auffällig von andern Gruppen unterscheidet[1].

Die Rassen sind durch allmähliche, lange Zeiträume umfassende Differenzierungen des gemeinsamen Menschentypus infolge von Klima, Ernährung und Lebensweise entstanden.

Die Nation soll nun nach der genannten Ansicht eine Menschengruppe innerhalb derselben Rasse bezeichnen, welche von demselben Stammvater herkommt und diese gemeinsame Abstammung durch den ganzen äußeren Typus, insbesondere den Charakter, die Sprache, die gleiche Lebensweise usw. bekundet. Allein gegen diese Ansicht spricht die Tatsache, daß es viele Nationen gibt, denen das Merkmal der gemeinsamen Abstammung fehlt. Die französische Nation z. B. ist aus einer Mischung verschiedener Stämme: Kelten, Römer und Germanen entstanden. Dasselbe gilt von den meisten europäischen Nationen.

Anderseits scheint eine gewisse physiologische Verwandtschaft zum Begriff der Nation zu gehören. Zu den nationalen Unterscheidungsmerkmalen wird allgemein der Nationalcharakter gezählt, der innig mit der leiblichen Beschaffenheit zusammenhängt. Man wird also sagen müssen, verschiedene Stämme können nur dann eine Nation bilden, wenn sie sich derart miteinander verschmolzen haben, daß der eine Stamm den andern absorbiert oder sich in Charakter, Sprache und Kultur assimiliert hat, oder daß aus der Vermischung beider Stämme ein neuer eigentümlicher Typus oder Menschenschlag entstanden ist.

Ein weiteres Merkmal der Nation ist die Einheit der Sprache. Aber es gibt verschiedene Nationen, welche dieselbe Sprache reden, so z. B. reden die Engländer, Irländer und Nordamerikaner dieselbe Sprache, ebenso die Spanier, Chilenen, Peruaner usw. Wohl aber kann man umgekehrt behaupten: eine Nation setzt notwendig eine einheitliche Sprache voraus. Die Schweizer z. B. bilden keine einheitliche Nation, sondern bestehen aus Bruchteilen verschiedener Nationen: der deutschen, französischen und italienischen Nation. Das Sprachgebiet kann also größer sein als das einer Nation, aber jede Nation hat immer eine und dieselbe Sprache.

Endlich scheint als drittes Merkmal zum Begriff der Nation eine gewisse Kulturgemeinschaft oder Übereinstimmung in denselben Gewohnheiten, Gebräuchen und Anschauungen zu gehören. Wir sprechen von nationalen Sitten und Gebräuchen. Bedingt ist diese Kulturgemeinschaft durch die Gemeinsamkeit der geschichtlichen Entwicklung. Nur hierdurch

[1] Nach Blumenbach zählt man 5, nach Buffon 6, nach Agassiz 8, nach andern sogar 16, 20 und noch mehr Rassen.

läßt sich das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, das Nationalbewußtsein erklären, das tatsächlich die Nationen beseelt. Doch darf man das Wesen der Nation nicht in dieses Bewußtsein verlegen, wie dies z. B. Jellinek[1] tut, der aus seiner Auffassung die Schlußfolgerung zieht, ein Volk könne in größerem oder geringerem Grade Nation sein je nach der Größe des Gefühls der kulturellen Zusammengehörigkeit. Das Nationalgefühl oder Nationalbewußtsein macht nicht das Wesen der Nation aus, sondern ist eine Wirkung derselben. Im Nationalbewußtsein reflektiert sich die Einheit der Nation. Ebensowenig darf man mit Gumplowicz[2] die Nation ausschließlich als Kulturgemeinschaft ansehen. Denn es gibt verschiedene Nationen, die in der Kultur die größte Ähnlichkeit oder völlige Gleichheit aufweisen, so z. B. die Deutschen und Tschechen in Böhmen, die Engländer, Irländer und Nordamerikaner, die Deutschen und die Dänen usw. In der Kultur begegnet uns eine Tendenz zu immer größerer Ausgleichung unter den verschiedenen Nationen, ohne daß deshalb die nationale Verschiedenheit abnähme.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so dürfte die Nationalität zu definieren sein als das gesamtegeistig-leibliche Gepräge, welches einer Volksmenge infolge längerer geschichtlicher Entwicklung eigentümlich ist und sie von anderen Menschenmengen unterscheidet. Zur Nation gehört ein besonderer physischer Typus, ein eigentümlicher Charakter, eigentümliche Sitten und Gebräuche, eine eigene Sprache. Die Gesamtheit der Individuen, welche dieselbe Nationalität besitzen, bilden die Nation.

2. Nation und Volk (Staat) decken sich räumlich in Wirklichkeit sehr selten. Eine Nation kann in viele unabhängige Staaten (Völker) zerfallen (wie früher Italien, Deutschland usw.), oder es können mehrere Nationen zu einem Staate vereinigt sein (Österreich vor 1918), oder es kann eine Nation eine andere sich politisch unterworfen haben (England und Irland). Es kann wiederum eine Nation in ihrer Gesamtheit einen einzigen Staat ausmachen (Portugal) oder zerstückelt und gleichzeitig mehreren Nationen untertan sein (Polen vor dem Weltkrieg). Die Nationalität ist ohne Zweifel im staatlichen Leben ein wichtiger Faktor und muß von einem einsichtigen Politiker wohl in Betracht gezogen werden[3]. Doch wir haben es hier dem Zweck unserer Untersuchungen

[1] Allgemeine Staatslehre, 119.

[2] Allgemeines Staatsrecht, 136 ff.

[3] Vgl. Zeller, Das Recht der Nationalität (Vorträge und Abhandlungen, II [1877], 403 ff.), und unsern Artikel „Nation, Nationalitätsprinzip" im Staatslexikon. Über das „sprachlich nationale Recht in polyglotten Staaten mit besonderer Berücksichtigung Österreichs" handelt allseitig Dr. Wenzel Fried, Wien 1899,

entsprechend nicht mit der politischen, sondern mit der rechtlichen Seite des Nationalitätsproblems zu tun, d. h. mit der Frage, ob *den Nationen als solchen* rein *naturrechtlich gewisse Befugnisse zukommen*, und insbesondere, ob jede Nation das natürliche Recht habe, mit Gewalt sich zu einem Staate zu vereinigen, wenn sie politisch geteilt ist. Wir sagten erstens: *rein naturrechtlich*; denn eine Nation kann auch *positive* Rechte haben, sei es auf Grund völkerrechtlicher Verträge oder positiver Gesetze. So war den Polen unter preußischer Herrschaft wiederholt das feierliche Versprechen gegeben worden, sie bei ihrer Religion und Sprache zu belassen. Derartige Versprechen binden so gut als alle anderen, und wenn sie im Namen oder in Vertretung des Staates abgegeben werden, so hat der Nachfolger des Versprechenden oder eine später gewählte Volksvertretung nicht das Recht, sie beliebig aufzuheben.

Wir sagten ferner: den *Nationen als solchen*, d. h. in ihrer Gesamtheit; denn daß die *einzelnen Angehörigen* einer Nation ein *natürliches Recht* auf die Erhaltung ihrer nationalen Eigentümlichkeiten, besonders der Nationalsprache, haben und mithin die Regierung diese nicht mit Gewalt unterdrücken darf, ist unzweifelhaft. Es war eine Rechtsverletzung, wenn Rußland und Preußen den Polen durch gewaltsame Mittel die Nationalsprache zu rauben suchten, indem sie dieselbe sogar aus den Volksschulen, ja selbst aus dem Religionsunterricht verbannten und die polnischen Kinder zwang, den deutschen Katechismus zu lernen und deutsch zu beten. Die nationalen Eigentümlichkeiten, namentlich die Muttersprache, werden von allen als ein kostbares, von den Ahnen ererbtes Vermächtnis angesehen, welches sie nach Möglichkeit zu erhalten und den Nachkommen zu überliefern suchen. Derartige Güter kann die Staatsgewalt den Untergebenen nicht nehmen. Die gewaltsame Unterdrückung solcher nationalen Eigentümlichkeiten ist dem Staate nicht nur nicht notwendig, vielmehr schädlich, weil sie die berechtigte nationale Empfindlichkeit reizt und nur Abneigung und Haß gegen die Regierung zur Folge hat. Hätte Preußen den Polen gegenüber einen weniger engherzigen Standpunkt zugunsten des Deutschtums eingenommen, so wäre es mit der Germanisierung Polens vielleicht dreimal weitergekommen als es tatsächlich der Fall war. Die kleinlichen Plackereien gegen das Polentum waren nur Nadelstiche, welche die nationale Abneigung beständig rege erhielten.

3. Haben also — um zu unserer Hauptfrage zurückzukehren — die Nationen als solche gewisse natürliche Rechte, insbesondere das Recht,

und *Rud. Urba*, Der Nationalitäten- und Verfassungskonflikt in Österreich, Prag 1900.

sich nötigenfalls mit Gewalt zu einem Staate zu vereinigen? Beides ist zu verneinen. Die Nation als Nation bildet keine wirkliche, sondern bloß eine logische Einheit. Sieht man also von der politischen Organisation ab, so haben wir keinen einheitlichen Rechtsträger und mithin auch kein einheitliches Recht. Daraus folgt auch, daß die Nationen als solche kein Recht haben, sich mit Gewalt politisch zu einigen, wie es das Nationalitätsprinzip verlangt.

4. Um die völlige Unhaltbarkeit des Nationalitätsprinzips noch klarer einzusehen, müssen wir zwei Auffassungen desselben unterscheiden.

Nach der ersteren Auffassung hat jede Nation unbedingt das Recht, mit Gewalt einen gesonderten Staat zu bilden, und zwar so, daß sie in ihrem ganzen Umfange zu demselben Staat gehört und die Beimischung fremder Nationalitäten nicht zu dulden braucht[1]. Etwa entgegenstehende politische Einrichtungen, wohlerworbene positive Rechte, überhaupt die ganze geschichtliche Entwicklung und ähnliches dürfen nicht geltend gemacht werden. In diesem absoluten Sinne wurde ursprünglich das Nationalitätsprinzip ausgesprochen, namentlich in Italien, wo Cavour und seine Helfershelfer es zum Sturmbock gegen die bestehenden Kleinstaaten, insbesondere gegen den Kirchenstaat benutzten[2].

Eine Wahrheit liegt diesem Prinzip zugrunde, nämlich die, daß die nationale Einheit die Eintracht und das feste Zusammenhalten im Staate mächtig fördert. Obwohl die Nächstenliebe alle Menschen umfassen soll, so haben doch diejenigen, die uns durch Abstammung, Sprache und Geschichte näher stehen, auch ein größeres Recht auf unsere Zuneigung. Daraus folgt, daß die Vereinigung der ganzen Nation in einem Gemeinwesen an sich ein Gut ist und mit gesetzlichen Mitteln erstrebt werden darf: aber es folgt nicht, daß jede Nation ein Recht habe, die bestehenden politischen Organisationen mit Gewalt umzustoßen, um einen einzigen Staat zu bilden.

In seiner absoluten Fassung bedeutet die Durchführung des Nationalitätsprinzips den Umsturz aller bestehenden Staatenordnung. In Europa gibt es vielleicht keinen einzigen Staat, der beschaffen ist, wie es das Nationalitätsprinzip in seiner unbeschränkten Fassung verlangt; man

[1] Über diese Auffassung s. R. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, II, 348 ff.

[2] Das Nationalitätsprinzip wurde übrigens nur so lange betont, als es den eigenen Zwecken diente. Kaum hatte man in Italien vermittels des Nationalitätsprinzips die bestehenden Throne umgestürzt, so ging man nach Afrika, um dort fremde Nationen dem italienischen Zepter zu unterwerfen! Und ähnlich benahm man sich auch anderswo, besonders seit Beendigung des Weltkrieges hat Italien die deutschen Gebiete Südtirols, Frankreich das Elsaß, Belgien das deutsche Gebiet von Eupen sich angeeignet.

müßte also, wenn man es als berechtigt anerkennte, die ganze bestehende Ordnung umwerfen: Frankreich müßte die Bezirke italienischer Nationalität an Italien abtreten, die Basken nördlich und südlich von den Pyrenäen müßten von Frankreich und Spanien losgerissen und zu einem selbständigen Staat vereinigt werden. Irland müßte mit Wales und den Resten der keltischen Bevölkerung in der Bretagne einen eigenen Staat bilden; die Schweiz, Großbritannien, müßten aufgelöst werden, und die europäischen Staaten müßten die Kolonien selbständig erklären. Und wer will die Grenzen der Nationalitäten bestimmen, die häufig verwischt sind und sich kaum noch erkennen lassen? Oft finden sich so allmähliche Übergänge von einer Nation zur anderen, daß kein Mensch mehr imstande ist, die Grenzen genau anzugeben. Das Nationalitätsprinzip im absoluten Sinn für berechtigt erklären, hieße die Grenzstreitigkeiten zwischen den Nationen zur Tagesordnung erheben.

Eine folgerichtige Durchführung des Nationalitätsprinzips würde auch den Geist des Hasses und der Zwietracht zwischen den Völkern, der nicht bloß dem Geiste des Christentums, sondern selbst der rein natürlichen Nächstenliebe so sehr zuwiderläuft, mächtig schüren. Schon heute sind der Rassenhaß und die nationale Abneigung so groß, daß sie eine beständige Gefahr für den Frieden bilden. Was würde erst geschehen, wenn sich die Nationen politisch gänzlich voneinander absonderten? Infolge der bunten politischen Verhältnisse werden die Nationen nicht nur vielfach miteinander in Berührung gebracht, sondern auch vermischt. Das hat für den Kulturfortschritt unstreitig manche Vorteile. Jede Nation hat ihre Licht- und ihre Schattenseiten, ihre Tugenden und ihre Fehler. Die guten und bösen Eigenschaften sind vielfach so verteilt, daß die Mängel der einen durch die Vorzüge der andern gehoben werden. Es kehrt hier dieselbe Erscheinung wieder, die man in bezug auf das Verhältnis der Individuen zueinander beobachten kann. Durch die politische Vereinigung werden die Nationen auch vor der kleinlichen Engherzigkeit in der gegenseitigen Beurteilung bewahrt; naturgemäß erweitert sich der Blick. Machte man dagegen die Grenzpfähle der Nationen auch zu Grenzpfählen der Staaten, so würde die beschränkte und engherzige nationale Abschließung ganz unerträglich.

5. Die Unhaltbarkeit und Gefährlichkeit des Nationalitätsprinzips im absoluten Sinne liegt so klar zutage, daß auch besonnenere Anhänger des Liberalismus sich beeilten, dasselbe in etwa abzuändern.

So will es R. v. Mohl[1] nicht ohne Einschränkung gelten lassen. Abgesehen von entgegenstehenden internationalen Verträgen hat jede Nation das Recht, ihre politische Einheit mit Gewalt zu erzwingen, wenn dieselbe notwendig erscheint, damit ein Volk seine Lebenszwecke erreiche, und es wahrscheinlich ist, daß es ohne die politische Einheit diese

[1] Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, II, 351.

Zwecke nicht erreichen könne. Die entgegenstehenden völkerrechtlichen Verträge können nur dann hintangesetzt werden, wenn in der Nation ein mächtiges Bedürfnis dafür vorhanden ist. Wohl jeder sieht das Willkürliche und Unbestimmte solcher Einschränkungen. Nach Mohls ausdrücklicher Behauptung soll das Nationalitätsprinzip dann nicht gelten, wenn es dem Rechte eines Volkes „auf eine richtige Staatenbildung" widerspricht. Was ist eine richtige Staatenbildung? Mohl will ferner das Nationalitätsprinzip dann für berechtigt anerkennen, wenn die politische Einheit einer Nation dem Volke zur Erreichung seiner Lebenszwecke nötig ist. Welches sind diese Lebenszwecke? Kann etwa eine Nation ihre berechtigten Lebenszwecke nicht auch erreichen, wenn sie politisch mit einer anderen verbunden oder derselben untertan ist?

Es genügt übrigens, die Folgerungen anzusehen, zu denen Mohl gelangt, um sich von der Willkürlichkeit und Bedenklichkeit seiner Auffassung zu überzeugen. Frankreich und Spanien kann es nach ihm nicht verdacht werden, daß sie ihr Gebiet gegenseitig bis zu den Pyrenäen vorschoben, ohne Berücksichtigung des auf beiden Seiten des Gebirges wohnenden baskischen Stammes. Die Natur selbst hat hier die Grenzen beider als Notwendigkeit (!) vorgezeichnet. England hatte recht, als es die schottischen Hochlande vollständig in seine Staatseinrichtungen einbezog, wenngleich dies eine Verkümmerung und allmähliche Vernichtung einer Nationalität zur Folge hatte. Rußland mußte einen Zugang zum Meere haben; seine Eroberung schwedischer Küstenländer war somit eine Notwendigkeit, damit aber gerechtfertigt. Aus demselben Grunde kann auch sein Vordringen gegen das Schwarze Meer keinem gerechten Tadel unterliegen, ob auch dort Reste von Tataren und Walachen wohnen. Wäre der Rhein die wirklich natürliche Grenze Frankreichs, was er nicht ist (die Franzosen sind hierin bekanntlich anderer Ansicht!, da vielmehr die Vogesen und Ardennen die natürliche Grenze Deutschlands bilden, so wäre sein Streben nach dem linken Ufer gerechtfertigt. Man übersehe nicht, daß Mohl von einer *gewaltsamen* Annexion redet. Ein so kautschukartiges Prinzip wäre gewiß eine erwünschte Waffe in der Hand eines eroberungssüchtigen Machthabers.

6. *Bluntschli* seinerseits will ebenfalls dem Nationalitätsprinzip nur eine *relative* Berechtigung zuerkennen[1]. „Nicht jede Nation ist *fähig*, einen Staat zu erzeugen und zu behaupten, und *nur eine politisch befähigte Nation* kann berechtigt sein, ein selbständiges Volk zu werden. Die unfähigen bedürfen der Leitung durch andere, begabtere Völker . . . . Die Berechtigung der englischen Herrschaft in Ostindien beruht auf dem Bedürfnis jener Nationen nach einer höheren

[1] Die Lehre vom modernen Staat, I, 111.

Leitung." Aber wer entscheidet über diese politische Fähigkeit? Wird es sich wohl eine Nation gefallen lassen, daß man sie für politisch unfähig erklärt und ihr deshalb eine fremde Nation zum Vormunde gibt? Bluntschli beruft sich auf die Entscheidung der Geschichte. „Über die Fähigkeit und Würdigkeit einer Nation zur Staatenbildung entscheidet freilich bei dem unvollkommenen Zustand des Völkerrechts kein menschliches, sondern nur das Gottesgericht, welches in der Weltgeschichte sich offenbart." Unter dem „Gottesgericht in der Weltgeschichte" haben wir nach dem modernen Liberalismus nichts als die Macht der Tatsachen zu verstehen. Also diese bestimmt schließlich das Recht.

Wie unbestimmt und vag Bluntschlis Auffassung vom Nationalitätsprinzip ist, mag noch folgende Stelle zeigen: „Eine ihrer selbst bewußte Nation, welche auch einen politischen Beruf in sich fühlt (!), hat das natürliche Bedürfnis, in einem Staate zu wirksamer Offenbarung ihres Wesens zu gelangen. Hat sie auch die Kraft dazu, diesen Trieb zu befriedigen, so hat sie zugleich ein natürliches Recht zur Staatenbildung." Die Nation als solche ist ein bloßes Abstraktum, das keine reelle Einheit und weder Gefühl noch Bedürfnisse hat. Den „politischen Beruf" fühlt gewöhnlich bloß ein ehrgeiziger und begabter Monarch oder Minister, und er allein bestimmt auch die „Kraft", den politischen Trieb zu befriedigen. Mit welchem Grunde behauptet ferner Bluntschli, es sei nicht notwendig, daß die ganze Nation in den nationalen Staat aufgenommen werde, es genüge ein so großer und starker Teil der Nation, daß derselbe die Kraft habe, ihren Charakter und ihren Geist im Staate ganz und voll zur Geltung zu bringen? Damit sollten wohl die Ansprüche Italiens auf die italienischen Teile der Schweiz, die Ansprüche Frankreichs auf die französischen Teile Belgiens, der Schweiz und Luxemburgs als unberechtigt bezeichnet werden. Wenn aber Italien doch der Ansicht wäre, die Annexion des italienischen Teils der Schweiz und Frankreichs sei ihm nötig, um der italienischen Nation zur wirksamen Offenbarung ihres Wesens zu verhelfen? So nebelhafte und verschwommene Grundsätze können nicht zur Regelung der völkerrechtlichen Beziehungen dienen.

## Drittes Kapitel.

## Das Völkerrecht im Kriege.

### Erster Artikel.

### Begriff und Zulässigkeit des Krieges.

1. Was ist ein Krieg? Jedermann weiß es, und doch sind die Gelehrten darüber noch uneinig. Bluntschli[1] meint, der Krieg sei in der Regel ein Rechtsstreit zwischen zwei Staaten über öffentliches Recht.

[1] Die Lehre vom modernen Staat, I, 112.

Allein der Rechtsstreit ist die Veranlassung zum Krieg, nicht der Krieg selbst. Dieser soll zu dem Rechte verhelfen. Nicht richtig ist es ferner, wenn man in der Begriffsbestimmung schon die Berechtigung zur Anwendung der Gewalt ausdrückt, denn ein ungerechter Krieg ist auch ein Krieg. Deshalb befriedigt auch die Definition des Krieges als einer bewaffneten Selbsthilfe der Staaten nicht[1]. Überzieht eine eroberungslustige Macht ein Land widerrechtlich mit Krieg, so verdient ein solcher Eroberungskrieg ebensowenig den Namen Selbsthilfe als der Angriff eines verwegenen Räubers. Wenn ein Staat eine Revolution mit Gewalt niederschlägt, so haben wir zwar bewaffnete Selbsthilfe, aber keinen eigentlichen Krieg. Zu eng ist auch die Definition Mohls[2], der Krieg sei „die Abwehr des Unrechtes mit bewaffneter Hand". Denn um von dem ungerechten Kriege zu schweigen, der nicht unter diese Definition fällt, so kann ein Krieg auch unternommen werden, um ein schon begangenes Unrecht zu bestrafen.

Besser wird der Krieg definiert als ein Zustand physischen Kampfes zwischen zwei oder mehreren Staaten. Nur souveräne Gemeinwesen führen eigentliche Kriege. Nach der gegebenen Bestimmung ist der Kampf unter Räubern oder Piraten ebensowenig als der Kampf unter den Parteien eines Staates ein eigentlicher Krieg. Wenn der gewaltsame Parteikampf nicht selten Bürgerkrieg genannt wird, so ist das ein uneigentlicher Gebrauch des Wortes Krieg. Hier würde man besser von Revolution reden.

2. Man unterscheidet, wie schon bemerkt, einen gerechten und einen ungerechten Krieg, je nachdem er eine gerechte Ursache hat oder nicht; ferner einen Angriffs- und Verteidigungskrieg (Offensiv- oder Defensivkrieg). In gewissem Sinne ist jeder gerechte Krieg ein Verteidigungskrieg, weil der Krieg nur als äußerstes Mittel zur Wahrung der eigenen berechtigten Interessen erlaubt sein kann. Doch pflegt man gewöhnlich nur jenen Krieg einen Verteidigungskrieg zu nennen, welcher zur Abwehr einer drohenden Rechtsverletzung unternommen wird; Angriffskrieg dagegen jenen, der ein schon geschehenes Unrecht wieder gut machen oder strafen soll, um ähnlichen Verletzungen für die Zukunft vorzubeugen. Nach der Volkssprache führt derjenige einen Angriffskrieg, der zuerst die Feindseligkeiten eröffnet.

3. Der Krieg ist nicht unter allen Umständen unerlaubt. Handelt es sich um einen Verteidigungskrieg im engeren Sinn, so ergibt sich seine Erlaubtheit schon aus dem allgemeinen Grundsatz, daß jeder das Recht der Selbstverteidigung gegen ungerechte

[1] Heffter, Das europäische Völkerrecht, § 113.
[2] Enzyklopädie, § 69, S. 455.

Angriffe auf sein Leben und sein Eigentum hat. Dieser Grundsatz gilt nicht nur von den einzelnen Individuen, sondern auch von moralischen, existenzberechtigten Personen. Ja für den Staat gilt er a fortiori, weil seine Sicherheit die notwendige Voraussetzung für die Rechtssicherheit der Individuen ist. Hieraus folgt weiter, daß der Verteidigungskrieg für die Obrigkeit des angegriffenen Staates eine Pflicht ist, weil sie die Aufgabe hat, das ihr anvertraute Gemeinwesen zu schützen. Der einzelne kann in manchen Fällen auf die Selbstverteidigung verzichten; nicht so die Obrigkeit, die zum Schutze der Untergebenen aufgestellt ist und dem Rechte der Gesamtheit auf Sicherheit nicht beliebig entsagen kann.

Der Angriffskrieg bezweckt häufig die Wiedererlangung eines ungerecht geraubten Gutes oder die Erzwingung des Schadenersatzes. und daß die Obrigkeit einen solchen Krieg führen könne, ist eine notwendige Forderung der Rechtssicherheit unter den Staaten. Im Grunde handelt es sich ja nur um Erhaltung des angreifenden Staates in seinen Gütern und Rechten. In anderen Fällen bezweckt der Angriffskrieg die Bestrafung eines Staates wegen einer zugefügten Unbill oder Beschimpfung. Die Rechtfertigung eines solchen Krieges scheint größere Schwierigkeiten zu bieten, weil die Bestrafung einen Akt der Jurisdiktion über Untergebene bildet und ein Staat dem anderen nicht unterworfen ist. Indessen ist auch die Berechtigung zu einem solchen Krieg eine notwendige Forderung der Ordnung und Sicherheit im Völkerverkehr. Wie es innerhalb des Gemeinwesens zur Erhaltung der Ordnung und des Friedens eine Gewalt geben muß, welche das Recht hat, die Verbrechen zu strafen, so ist auch eine solche Gewalt notwendig für den Verkehr der Völker untereinander. Blieben die Verbrechen der Staaten untereinander ungestraft, so würden sie bald so überhandnehmen, daß es um Ordnung und Sicherheit geschehen wäre. Da es nun über den Staaten keine höheren Oberen gibt, so können nur die Leiter derselben die Träger dieser Strafgewalt sein. Jedes souveräne Gemeinwesen hat also das Recht, die ihm zugefügten Unbilden zu strafen.

Aber dann wäre ja häufig dieselbe Person zugleich Kläger, Richter und Vollstrecker des Urteils, und zwar in eigener Sache! Das scheint ein Verstoß gegen das Naturrecht zu sein. Niemand soll zugleich Kläger und Richter in eigener Sache sein. Allein der angeführte Grundsatz gilt nicht im Völkerrecht. Gewiß sollen an und für sich nach Möglichkeit Kläger und Richter verschieden sein. Im internationalen Verkehr jedoch ist dies meistens nicht möglich, wenigstens bis heute. Entweder müssen also die gegenseitigen Verunglimpfungen unter den Völkern Straffreiheit genießen, oder aber die Staaten müssen berechtigt sein, das ihnen zugefügte Unrecht selbst zu beurteilen und zu bestrafen. Das erstere ist aber unmöglich, also ist das letztere der Fall. Übrigens sind die Unzuträglichkeiten, die sich hieraus ergeben, nicht sehr groß.

Denn diejenigen, in deren Hände die Entscheidung gelegt ist, urteilen nicht in persönlichen, sondern in öffentlichen Angelegenheiten und sind auch in so hochwichtigen Sachen verpflichtet, sich Rat zu holen.

Die Einwendung, daß im Angriffskrieg der Staat direkt den Tod der feindlichen Truppen im Kampfe beabsichtige und sich somit ein Recht über das Leben derselben anmaße, ist ohne Bedeutung. Gott, der Herr über Leben und Tod, konnte dem Souverän das Recht verleihen, einen feindlichen Staat für verübtes schweres Unrecht selbst am Leben seiner Glieder zu strafen und den unberechtigten Widerstand niederzuwerfen. Daß er es aber tatsächlich verliehen habe, schließen wir daraus, weil es zur Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit im Völkerverkehr unerläßlich ist.

## Zweiter Artikel.

### Bedingungen für die Erlaubtheit des Krieges.

Die Bedingungen zur Erlaubtheit des Krieges lassen sich auf die drei folgenden zurückführen: 1. daß er von der rechtmäßigen Autorität angeordnet werde; 2. daß ein gerechter Grund zur Anwendung von Gewalt vorliege; endlich 3. daß auch die Kriegführung selbst sich in den gebührenden Schranken der Gerechtigkeit und Liebe halte[1].

1. Nur Staaten, die im vollen Sinne *souverän* sind, d. h. weder in den inneren noch den auswärtigen Angelegenheiten einer höheren Autorität direkt unterstehen, haben das Recht, einen Angriffskrieg zu führen. Wir sagen: einen *Angriffskrieg*, denn daß ein Volk sich gegen einen ungerechten Angriff *verteidigen* dürfe, bedarf keines Beweises. Der Krieg ist in allen Fällen eine schwere Geißel für die Völker, die nicht nur die größten physischen Übel, sondern häufig auch die schädlichsten Folgen auf sittlichem Gebiete nach sich zieht. Er kann deshalb nur berechtigt sein als das äußerste und letzte Mittel der Selbsthilfe. Alle diejenigen aber, die einem höheren Oberen unterstehen, können sich — wenn es sich nicht um bloße augenblickliche Notwehr handelt — an diesen wenden und so auf geordnetem Wege zu ihrem Rechte gelangen. Dieser Grund gilt nicht nur für die einzelnen Privatpersonen, sondern auch für alle Beamten bis hinauf zum Souverän. Nur dieser also kann berechtigt sein, den Krieg zu erklären.

Was würde auch aus der gesellschaftlichen Ordnung und Sicherheit werden, wenn es den einzelnen Privatpersonen oder den untergeordneten Beamten freistände, andere ohne Ermächtigung der höchsten Obrigkeit zu den Waffen zu rufen und einen Krieg anzufangen? So wäre es dem obersten Leiter des Staates unmöglich, die Ordnung und das Wohl des ihm anvertrauten Gemeinwesens wirksam zu erhalten und zu fördern.

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 40, a. 1.

Hierzu kommt, daß der Krieg das ganze Gemeinwesen großen Gefahren aussetzt und ihm schwere Lasten auferlegt. Dazu kann aber nur derjenige berechtigt sein, dem die Sorge für die Gesamtheit an höchster Stelle anvertraut ist, d. h. der Souverän, mag nun dieser eine einzelne Person oder eine Nationalversammlung oder wer immer sein.

Der Angriffskrieg endlich, der die Bestrafung des Frevlers zum Zwecke hat, ist ein Akt der Jurisdiktion, eine Betätigung der strafenden Gerechtigkeit. Mithin kann ein Privatmann ohne öffentliche Ermächtigung keinen solchen Krieg anfangen, selbst wenn er die Mittel dazu hätte. Die untergeordneten Beamten aber haben sich in dem Gebrauch der ihnen anvertrauten Gewalt nach dem Willen des Souveräns zu richten, von dem sie dieselbe erhalten. Nun scheint es aber selbstverständlich, daß sich dieser die Entscheidung in einer für die Gesamtheit so hochwichtigen Sache selbst vorbehalte, solange er nicht ausdrücklich den gegenteiligen Willen kundtut.

2. Zum gerechten Krieg gehört ferner eine *gerechte* Ursache. Auch bei dieser Behauptung handelt es sich zumeist um einen Angriffskrieg. Denn wird ein Staat ungerecht angegriffen, so ist die Verteidigung selbst ein ausreichender Grund. Im Angriffskriege aber beabsichtigt der Angreifer dem Nachbarstaat große physische Übel zuzufügen, und zu diesem Zweck belastet er schwer die eigenen Untertanen; dazu aber kann die öffentliche Gewalt nur berechtigt sein, wenn sie einen gerechten Grund hat, d. h. wenn der anzugreifende Staat wirklich eine Strafe verdient hat oder für getanes Unrecht nicht Genugtuung leisten will. Übrigens ist nicht jede irgendwie gerechte Ursache schon gerecht für den Krieg. Dieser muß seiner Natur nach die ultima ratio, das äußerste Mittel der Selbsthilfe für unabhängige Staaten bleiben. Jeder, auch der gerechte Krieg hat unermeßliches Weh im Gefolge und darf deshalb nur in Anwendung kommen, wenn es sich um sehr *wichtige* Ursachen handelt und sanftere Mittel nicht zum Ziele führen. Solche friedliche oder minder gewaltsame Mittel sind: unmittelbare *Verständigung* durch diplomatische Verhandlungen, Vermittlung eines dritten Staates, Wahl eines Schiedsrichters; oder als Mittel der Selbsthilfe Repressalien, Blokkaden (internationales Boykottieren) u. dgl.[1] Erst wenn alle diese Mittel nicht ausreichen und dem Staat keine andere Wahl bleibt, als entweder das schwere Unrecht ruhig dulden zu müssen und so zu ähnlichen Unbilden zu ermutigen oder zur Gewalt seine Zuflucht zu nehmen, darf der Krieg in Anwendung kommen.

[1] Siehe *Holtzendorff*, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 1325 ff.; v. *Liszt*, Das Völkerrecht, S. 288 ff.

Um einzelne konkrete Gründe namhaft zu machen, die zur Kriegführung gerecht und ausreichend sind, so ist z. B. die Bestrafung einer schweren, dem ganzen Staate oder seinen berufenen Vertretern zugefügten Schmach ein solcher Grund, wofern nicht freiwillig Genugtuung geleistet wird; ebenso die Erwerbung ungerecht entrissener oder vorenthaltener Ländergebiete, die Beseitigung ungerechter Hindernisse, die gegen das Völkerrecht dem Verkehr oder Handel eines Staates bereitet werden, die Hilfeleistung zugunsten eines in seinen Rechten schwer bedrohten oder bedrückten Volkes. Dagegen genügt aus sich zum Kriege der Umstand nicht, daß in einem Nachbarstaat Unordnung und verderbte Sitten herrschen; selbst ein Bürgerkrieg oder eine Revolution in einem angrenzenden Staat berechtigen nicht zu kriegerischer Einmischung in dessen innere Angelegenheiten, es sei denn, daß dieser selbst die Hilfe gern annimmt, oder daß sich für die angrenzenden Völker drohende Gefahren daraus ergeben. Noch weniger genügt zum Krieg die Befriedigung des Ehrgeizes oder persönlichen Hasses, der Wunsch nach Gebietserweiterung. Bloße Eroberungskriege sind nichts als Räubereien im großen.

3. Der Krieg ist nicht ein Zustand völliger Rechtlosigkeit, auch er hat seine Gesetze und Rechte. Die gerechte Art der Durchführung ist die dritte Bedingung zu seiner Erlaubtheit.

a) Bevor die Feindseligkeiten beginnen, muß dem anzugreifenden Gegner durch Zustellung eines Ultimatums oder sonstwie die Möglichkeit gewährt werden, freiwillig Genugtuung oder Schadenersatz zu leisten oder überhaupt seiner Pflicht nachzukommen. Nur im Falle strenger Notwendigkeit darf die Geißel des Krieges über ein Land geschwungen werden. Dieser Notfall tritt aber erst dann ein, wenn der Feind an seine Pflicht gemahnt wurde und weiß, daß er im Falle der Weigerung das Äußerste zu gewärtigen hat. Natürlich gilt diese nur für den angreifenden Teil. Um sich eines ungerechten Angriffes erwehren zu dürfen, dazu bedarf es keiner vorherigen Erklärung.

b) Nicht alle Mittel sind im Kriege erlaubt. Ihrer Natur nach verwerfliche Mittel, z. B. Lüge und Meineid, sind unzulässig. Die absichtliche Verbreitung falscher Nachrichten (erdichteter Siege u. dgl.) wird zwar tatsächlich oft im Kriege als Mittel gebraucht, um den Mut der eigenen Truppen zu heben und den der feindlichen zu lähmen: liberale Rechtslehrer erlauben sie auch[1], aber sie bleibt trotzdem verwerflich. Lügen ist auch im Kriege nicht gestattet. Wohl aber darf man zu Kriegslisten, Hinterhalten, Scheinausfällen und ähnlichem seine Zuflucht neh-

[1] So sagt Holtzendorff (Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 1329): „Verbreitung falscher Nachrichten und irreführender Angaben zählen zu den angemessenen Mitteln der Kriegführung." In der zweiten Auflage hieß es anstatt „irreführender Angaben" Hinterhalte. Diese sind allerdings zulässig, aber sie dürfen doch mit Verbreitung falscher Nachrichten, d. h. mit Lügen, nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden.

men[1]; denn das sind keine Lügen, sondern entweder bloße Verheimlichungen der wahren Absichten oder doppelsinnige Reden und Handlungen, welche dem Feind bloß die Gelegenheit zum Irrtum geben. Die Auskundschaftung durch Spione hat selbstverständlich mit der Lüge oder dem Betrug nichts gemein und ist nicht unerlaubt.

Verwerflicher noch als die Lüge ist die direkte Hinmordung von Unschuldigen und Wehrlosen: Frauen, Kindern, Greisen, oder die Entehrung der Frauen. Wohl aber darf der feindliche Staat bzw. dessen Untertanen am Eigentum gestraft werden, jedoch nicht unbeschränkt, sondern nur soweit es zur Erreichung des gerechten Kriegszweckes erforderlich ist. Als allgemeiner Grundsatz muß gelten: *Nur so weit und so lange darf man Gewalt gebrauchen, als es der Zweck des Krieges*, sich sein Recht zu verschaffen, erfordert. Darüber hinaus Gewalt zu gebrauchen, haben die Kriegführenden kein Recht, und jede weitergehende, unnötige Schädigung muß als Rechtsverletzung angesehen werden, welche die Pflicht des Schadenersatzes nach sich zieht. Ganz mit Unrecht wird also der Sieg als ein Freibrief für jede Gewalttat angesehen. Der Sieg verleiht aus sich, wie schon früher bemerkt wurde (S. 708), kein Recht, sondern gewährt bloß die Möglichkeit, die schon bestehenden Rechtsforderungen durchzusetzen.

Das Recht, dem Feinde an Leben und Gut zu schaden, kommt den einzelnen Soldaten oder Truppenabteilungen nur so weit zu, als sie von der öffentlichen Gewalt durch Vermittlung der leitenden Generale dazu ermächtigt sind. Eine Heeresabteilung, die ohne ausdrückliche oder stillschweigende Ermächtigung plündernd, sengend und brennend im feindlichen Lande herumzieht, ist einer Räuberbande gleichzuachten. Sobald der Zweck des Krieges vollständig erreicht ist, hört jedes Recht zu weiteren Feindseligkeiten auf, und der Sieger ist somit verpflichtet, sie einzustellen. Feindliche Gebietsteile darf er nur behalten, wenn er schon vorher ein Recht darauf hatte, oder wenn der Feind eine solche Bestrafung verdiente, oder endlich wenn es zur Wahrung der eigenen Sicherheit für die Zukunft zweifellos notwendig ist.

Alles bisher über die Art der Kriegführung Gesagte enthält schon naturrechtliche Forderungen. Darüber hinaus hat das positive Völkerrecht der zivilisierten Staaten Gesetze aufgestellt. So wurden durch die Pariser Konvention vom 22. August 1864 verschiedene Maßregeln zum Schutz der Kranken und verwundeten Soldaten und des Pflegepersonals vereinbart; durch die Petersburger Deklaration vom 11. Dezember 1868 wurde der Gebrauch jedes Explosiv-Geschosses unter 400 Gramm verboten. Besonders auf den internationalen Konferenzen im Haag in den Jahren 1899 und 1907 wurden viele

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 40, a. 3.

Maßregeln zur Milderung der Kriegsführung vereinbart. Untersagt ist darnach die Verwendung von Gift und vergifteten Waffen, die meuchlerische Tötung oder Verwundung von Angehörigen des feindlichen Staates oder Heeres, die Tötung oder Verwundung eines die Waffen streckenden oder wehrlosen Feindes, der sich auf Gnade oder Ungnade ergibt, die Erklärung, daß kein Pardon gegeben wird, der Mißbrauch der Parlamentärflagge und der besondern Abzeichen der Genfer Konvention, die Zerstörung oder Wegnahme feindlichen Eigentums, es sei denn, daß die Gebote des Krieges es dringend erheischen. Nur verteidigte Städte, Dörfer und Gebäude unterliegen der Belagerung und Beschießung; Städte und Ansiedelungen, selbst wenn sie im Sturm genommen wurden, dürfen nicht der Plünderung preisgegeben werden usw.[1]

Leider wurden im letzten Krieg sehr viele von den vereinbarten Bestimmungen mit Füßen getreten. An die Stelle des Rechts war die physische Macht getreten. Das Völkerrecht wird fast von Grund aus neu zu bauen sein.

## Viertes Kapitel.

### Die Völkervereinigung.

I. Durch die Verwendung des Dampfes und der Elektrizität im Verkehrswesen scheinen die Entfernungen, welche die Völker bisher trennten, fast beseitigt zu sein. Die Fabriken in Europa arbeiten für die ganze Welt, und Australien, Amerika und Asien bringen ihre Produkte auf die europäischen Märkte. Auf diese Weise werden die Nationen immer enger miteinander verknüpft, so daß eine gewisse Solidarität unter den Interessen derselben entsteht. Ein Krieg oder Mißwachs in einem Weltteile übt heute seinen Rückschlag auf Handel und Industrie fast aller zivilisierten Länder, und ebenso bringt eine neue Erfindung oder ein Fortschritt in einem Lande einen Umschwung in allen übrigen Gegenden hervor.

Eine Folge dieser innigen Verknüpfung ist das immer fühlbarer werdende Bedürfnis einer einheitlichen Regelung des Völkerverkehrs. Wie sehr dieses Bedürfnis zunimmt, beweisen die sich täglich mehrenden internationalen Einrichtungen. Wir haben schon einen Weltpostverein, wir haben internationale Verträge zum Schutze des Handels, des literarischen Eigentums, zur gegenseitigen Auslieferung gemeiner Verbrecher, Verträge zum Schutz von Leben und Gesundheit, zum Schutz ideeller Güter (Unterdrückung des Mädchenhandels, der Verbreitung unzüchtiger Schriften), Auswandererschutz, internationale Vereine, Kongresse, Ausstellungen. Schon wurden Versuche zu einer internationalen Regelung der Arbeiterschutzgesetze gemacht.

[1] Vgl. Fr. v. Liszt, Das Völkerrecht, S. 318 ff.

Daß also in der Tat die Kulturentwicklung zu einem größeren Zusammenschluß der Völker oder zu einer einheitlichen Organisation der gemeinsamen Angelegenheiten drängt, scheint unleugbar. Die nämlichen Triebkräfte, welche die Individuen zu Familien, die Familien zu Staaten verbinden, führen auf höheren Kulturstufen zu einer innigeren Vereinigung unter den Nationen. Je weiter die Kultur voranschreitet, um so zahlreicher werden die Bedürfnisse, um so größer wird die Arbeitsteilung und die gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität und um so größer auch das Bedürfnis einer einheitlichen Regelung der internationalen Beziehungen.

Bis zu einem gewissen Grade reichen nun, wie die Geschichte der Vergangenheit beweist, internationale Bündnisse zur Regelung des Völkerverkehrs aus; allein je reger dieser Verkehr und je größer die gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität wird, um so unzureichender erscheinen bloße Verträge ohne die Garantie einer gemeinsamen Autorität, welche über deren Heilighaltung wacht und nötigenfalls die Widerspenstigen zwingt. Namentlich scheint zur Verhinderung der Kriege eine internationale Organisation immer dringender zu werden. Die Tage des „ewigen Friedens" werden wohl für alle Zeiten ein schöner Traum bleiben. Anderseits läßt sich doch nicht leugnen, daß, je weiter die Kultur und die gegenseitige Abhängigkeit der Völker gedeihen, um so größer die Zahl der Gegner des Krieges wird. Ein großer Krieg bedroht heute nicht nur die kriegführenden Staaten, sondern fast alle zivilisierten Völker in ihrem Bestande. In ihrem eigensten Interesse sind deshalb alle Völker gezwungen, einen Krieg nach Möglichkeit zu hintertreiben.

Der Krieg ist auch seiner Natur nach ein so großes Übel, daß es das Bestreben aller wahren Kulturfreunde sein muß, denselben wirksam zu verhindern. Das kann aber auf die Dauer nur durch Errichtung einer internationalen Autorität geschehen. Der letzte Weltkrieg mit seinen Strömen von Blut und Tränen hat mit Flammenschrift allen die Notwendigkeit eines dauernden Friedens gezeigt. Daher der allgemeine *Schrei der Völker* nach einer internationalen Friedensorganisation, nach einem Völkerbund.

II. *Welcher Art* ist aber die von der Natur beabsichtigte internationale Organisation? Manche Anhänger des Liberalismus, dessen Idol die Menschheit ist, träumten von einem großen *Weltstaat*. Als der eigentliche und vollkommene Staat gilt ihnen nicht der einzelne Staat, wie er heute besteht. „Der höchste, zurzeit noch nicht realisierte Staatsbegriff", sagt Bluntschli (Lehre vom mod. Staat, I, 34), „ist also: der Staat ist *die organisierte Menschheit*." „Die national beschränkten Staaten haben nur eine relative Wahrheit und Geltung. Der Denker kann in ihnen noch nicht die Erfüllung der höchsten Staats-

idee erkennen. Ihm ist der Staat ein menschlicher Organismus, eine menschliche Person. Ist er aber das, so muß der menschliche Geist, der in ihm lebt, auch einen menschlichen Körper haben, denn Geist und Körper gehören zusammen und bilden vereint die Person, und in einem nicht menschlich organisierten Körper kann der Menschengeist nicht wahrhaft leben. Der Staatskörper muß daher dem menschlichen Körper nachgebildet sein. Der vollkommene Staat ist also der körperlich sichtbaren Menschheit gleich. Der Weltstaat oder das Weltreich ist das Ideal der fortschreitenden Menschheit." (Ebd. 26—27.)

Die Menschheit ist allerdings ein Ganzes, aber die Analogie zwischen dem Staat und einem Körper darf nicht zu stark betont werden, sonst verfällt man in Ungereimtheiten. Die Einheit ist im Individuum am größten und nimmt in der aufsteigenden hierarchischen Gliederung der Gesellschaft beständig ab. Geringer als die Einheit des Individuums ist die der Familie, noch geringer die der Gemeinde und des Staates, die des Menschengeschlechtes am geringsten. Wenn man also von einem Weltstaat im eigentlichen Sinne spricht, so geht man zu weit. Ein Staat ist ein Gemeinwesen, in dem es nur eine souveräne Gewalt, nur einen obersten Gesetzgeber und Richter gibt. Nimmt man aber Rücksicht auf die gegenwärtige Gestaltung der Menschheit, so steht eine solche staatliche Einigung nicht zu erwarten. Werden wohl jemals die Völker allgemein auf ihre nationale Selbständigkeit verzichten und sich als bloße Provinzen auch in den inneren Angelegenheiten einer einzigen Obrigkeit unterwerfen? Das ist wohl mehr als zu bezweifeln. Wie sollte es auch jemals einer einzigen Obrigkeit möglich sein, für alle Länder der Welt, die doch in Anschauungen, Sitten und Bedürfnissen so himmelweit voneinander verschieden sind, Gesetze zu erlassen, Beamte anzustellen, Appellationen anzunehmen u. dgl.! Endlich hat die nationale Eigentümlichkeit ihre Berechtigung und ihre Bedeutung für die Menschheit. Ein einheitlicher Weltstaat würde aber diese nationalen Eigentümlichkeiten notwendig beeinträchtigen und alles nach der gleichen Schablone einrichten. Alle bisherigen Versuche zur Gründung eines Weltreiches, angefangen von Alexander dem Großen bis herab auf Napoleon I., sind kläglich gescheitert und stellen ähnlichen Versuchen der Zukunft kein günstiges Prognostikon.

III. Ein eigentlicher Weltstaat hat keine Aussicht auf Verwirklichung, dagegen drängt alles immer mehr auf eine zwischenstaatliche Organisation, welche die Unabhängigkeit der Völker in den inneren Angelegenheiten nicht antastet, wohl aber die Konflikte zwischen den Völkern auf friedlichem Wege zu schlichten und so die verderblichen Kriege zu verhüten berufen ist.

1. Papst Benedikt XV. hat in seiner bekannten Friedensnote vom 1. August 1917 die Regierungen der kriegführenden Völker eingeladen, „sich über folgende Leitsätze zu einigen, welche die Grundlage eines gerechten und dauerhaften Friedens zu bilden geeignet scheinen." „Vor allem muß als Ausgangspunkt und Grundlage angesehen werden, daß an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen die sittliche Macht des Rechtes trete. Daraus ließe sich ein gerechtes und gemeinsames Abkommen ableiten betreffs der gleichzeitigen und gleichmäßigen Verminderung der Kriegsrüstungen. Die Regeln und die Bürgschaften, die dabei festzustellen wären, hätten ihre Norm in dem Maße dessen, was zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in den einzelnen Staaten notwendig und ausreichend ist. Dann, an die Stelle der Heere trete die Errichtung des Schiedsgerichts. Seine erhabene Aufgabe, den Frieden zu erhalten, führt er nach den vereinbarten Vorschriften aus und wendet die gegen jenen Staat bestimmten Maßregeln (sanzione) an, der sich weigern sollte, internationale Fragen dem Schiedsgericht anheimzugeben oder dessen Spruch anzunehmen."

„Ist einmal die Vorherrschaft des Rechtes festgestellt, so mögen alle Schranken des Völkerverkehrs wegfallen, indem man die wahre Freiheit der Meere, die allen gehören, durch bestimmte Verfügungen sicherstellt, womit einerseits viele Anlässe zu Streitigkeiten ausgeschaltet, anderseits allen neue Quellen des Wohlstandes und des Fortschritts geöffnet würden."

Diese Forderungen fanden in weiten Kreisen eine sympathische Aufnahme. Sie finden sich auch in den sog. 14 Punkten, die der Präsident Wilson in einer Ansprache an den Kongreß vom 8. Januar 1918 aufstellte. Der 14. Punkt enthielt dazu noch die Forderung: „Es muß eine allgemeine Vereinigung der Nationen mit bestimmten Vertragsbedingungen gebildet werden zum Zweck gegenseitiger Garantieleistung für die politische Unabhängigkeit und territoriale Unverletzlichkeit der großen wie der kleinen Nationen." In der „Mount-Vernon-Rede" vom 4. Juli 1918 stellte er außerdem noch die Forderung auf: „Es soll eine Friedensorganisation geschaffen werden zur Sicherstellung der Verhütung jeder Rechtsverletzung mittels der Gesamtmacht der freien Nationen. Diese Vereinigung wird dazu dienen, Frieden und Gerechtigkeit zu sichern durch Schaffung eines Gerichtshofes der öffentlichen Meinung, dem sich alle beugen müssen und durch den jede zwischenstaatliche Neuordnung sanktioniert werden soll, über die sich die unmittelbar beteiligten Völker nicht im Wege unmittelbarer Verständigung einigen können."

2. Nach der Niederlage der Mittelmächte im November 1918 hatte man erwartet, die 14 Punkte Wilsons würden zur Grundlage der Frie-

densverhandlungen dienen, aber die Sieger traten mit einem ganz neuen „Entwurf zu einem Völkerbunde" auf, der den siegreichen Großmächten eine Vormachtstellung sichern soll. Der Entwurf unterscheidet a) ursprüngliche Mitglieder des Völkerbundes. Dazu gehören England, Frankreich, Italien, die Vereinigten Staaten, Japan, Polen, die Tschecho-Slowakei usw., im ganzen 32 Staaten. Außerdem gehören dazu die neutral gebliebenen europäischen Staaten: Spanien, die Schweiz, Holland und die skandinavischen Länder, ferner die südamerikanischen Staaten, wenn sie sich in den ersten zwei Monaten nach dem Inkrafttreten des Abkommens ohne jeden Vorbehalt anschließen. b) Nichtursprüngliche Mitglieder des Völkerbundes sind die übrigen Staaten, also insbesondere die Kriegsgegner der Entente: Deutschland, Österreich-Ungarn, Türkei und Bulgarien, ferner Mexiko. Diese Staaten können Mitglieder des Bundes werden, wenn mit ihrer Zulassung zwei Drittel der ursprünglichen Mitglieder einverstanden sind, wenn sie ferner tatsächliche Gewähr für ihre aufrichtige Absicht, ihren internationalen Verpflichtungen nachzukommen, geben und sie die Bundessatzung hinsichtlich ihrer Land- und Seestreitkräfte und Rüstungen annehmen.

Der Völkerbund tritt in Wirksamkeit durch die Delegiertenversammlung, den Ausführenden Rat und das Internationale Sekretariat, das beständig am Sitze des Völkerbundes tagt. Die Delegiertenversammlung besteht aus den Vertretern der dem Bund angeschlossenen Nationen. Jeder der vertragsschließenden Teile hat eine Stimme, keiner darf mehr als drei Vertreter haben. Der Ausführende Rat besteht aus sechs Vertretern (der Vereinigten Staaten, des britischen Reichs, Frankreichs, Italiens und Japans), außerdem aus vier Vertretern von vier dem Völkerbund angehörenden Staaten. Die Auswahl dieser Vertreter wird durch die Delegiertenversammlung getroffen. Der Leiter des Sekretariats wird vom ausführenden Ausschuß ernannt.

Die Vertragsmächte erkennen an, daß die Aufrechterhaltung des Friedens eine Einschränkung der nationalen Rüstungen erheischt, und zwar auf das Minimum, das mit der gemeinsamen Ausführung der internationalen Verpflichtungen und mit der nationalen Sicherheit verträglich ist. Es sollen dabei die geographische Lage und die allgemeinen Umstände eines jeden Landes besonders berücksichtigt werden. Der ausführende Rat ist beauftragt, den Plan für die Verringerung der Rüstungen auszuarbeiten. Es wird eine ständige Kommission eingesetzt, die dem Völkerbund ihre Ansicht über die Ausführung des § 8 (Beschränkung der Kriegsrüstung) und überhaupt allgemein über militärische und maritime Fragen unterbreiten soll.

Jeder Krieg oder Kriegsdrohung, die direkt oder indirekt einen der vertragsschließenden Teile berührt, wird als den ganzen Völkerbund angehend

betrachtet, und die vertragschließenden Teile behalten sich das Recht vor, alles zu tun, was ihnen klug erscheint zur Wahrung des Friedens. Sie erklären ferner feierlich, daß jeder das Recht hat, die Aufmerksamkeit der Delegiertenversammlung oder des ausführenden Rates auf jeden Umstand aufmerksam zu machen, der den Frieden zu stören droht. In diesem Fall hat der ausführende Rat die Pflicht, anzugeben, mit welchen militärischen oder maritimen Streitkräften die Mitglieder des Völkerbundes sich an den Streitkräften zum Schutz der Unterzeichner des Vertrages beteiligen sollen.

Die vertragschließenden Teile kommen darin überein, daß sie, falls unter ihnen Streitigkeiten entstehen, die durch die Diplomaten nicht zu regeln sind, auf keinen Fall zum Kriege schreiten dürfen, ohne vorher ihre Standpunkte einer Untersuchungskommission unterbreitet zu haben. Sie dürfen niemals einem Mitglied des Völkerbundes den Krieg erklären; sie müssen dem Schiedsspruch oder Vorschlag Folge leisten. Sie kommen überein, daß jedesmal, wenn zwischen ihnen ein Streitpunkt, dessen Beilegung durch ein Schiedsgericht möglich erscheint, auftaucht, und wenn sie ihn auf dem Wege der Diplomatie nicht zu regeln vermögen, die Frage im ganzen Umfang dem Schiedsgerichtshofe unterbreitet wird. Der ausführende Rat wird die Errichtung eines ständigen internationalen Gerichtshofes beschließen, welcher befugt sein wird, alle Fragen, welche die streitenden Teile als geeignet zur Aburteilung durch ihn ansehen, zu entscheiden. Laut § 18 ist dem Völkerbund die allgemeine Kontrolle über Waffen und Munition der Länder anvertraut, wo diese Kontrolle im gemeinsamen Interesse des Völkerbundes liegt.

Es wird dann noch festgesetzt, daß sich die Mächte bemühen werden, billige Arbeitsbedingungen für Männer, Frauen und Kinder ihrer Länder herzustellen und eine dauernde Geschäftsstelle für Arbeiterfragen zu errichten, welche einen Bestandteil der Verwaltung des Völkerbundes bilden wird. — Durch Vermittlung des Völkerbundes soll die Freiheit des Handelns zwischen allen Gliedstaaten des Bundes durchgeführt werden.

3. Dieser Völkerbundsentwurf enthält ohne Zweifel manche Bestimmungen, die man mit Freuden begrüßen kann. Dazu gehört namentlich der in Aussicht genommene Schiedsgerichtshof, der auch vom Papst vorgeschlagen und schon seit langen von vielen Seiten gefordert wurde. Seit 1889 fand fast jährlich ein internationaler Friedenskongreß statt, der diese Forderung erhob. Auf dem fünften bei Gelegenheit der Weltausstellung zu Chicago im Jahre 1893 abgehaltenen Kongreß unterzeichneten die Komissäre der verschiedenen auf der Ausstellung vertretenen Regierungen eine Denkschrift, welche die Errichtung eines internationalen Schiedsgerichts forderte und welche auch vom Kardinal Gibbons und dem apostolischen Delegaten Satolli unterzeichnet wurde. Die Regierung der Vereinigten Staaten ließ die Denkschrift in ihrem Namen allen Regierungen zustellen. Wie sehr die schiedsrichterliche Entscheidung ein dringendes Bedürfnis geworden

war, beweist am besten die Tatsache, daß zwischen 1815 und 1900 nicht weniger als 1200mal sich verschiedene Staaten einem schiedsrichterlichen Urteil unterwarfen. In neueren internationalen Verträgen pflegten sich die Vertragsmächte durch eine eigene Klausel zu verpflichten, alle bei der Auslegung oder Anwendung sich ergebenden Streitigkeiten einem Schiedsgericht zu unterbreiten.

Einen wesentlichen Fortschritt in der Schiedsgerichtsfrage bedeutet die Errichtung des „ständigen Staatsgerichtshofes zur Erledigung völkerrechtlicher Streitigkeiten" durch die staatlichen, im Haag in den Jahren 1899 und 1907 abgehaltenen Friedenskonferenzen, deren Beschlüssen seither die meisten Staaten beigetreten waren. Der Sitz des Gerichtshofes ist im Haag. Jede der unterzeichneten oder später beitretenden Mächte ernennt vier Mitglieder des Gerichtshofes auf sechs Jahre. Aus der Liste dieser Mitglieder nimmt jede der streitenden Parteien gewöhnlich je zwei Schiedsrichter, die dann einen fünften als Obmann wählen. Die Schiedsrichter können aber von den Mächten beliebig auch außerhalb der Liste gewählt werden. Der Haager Gerichtshof besaß zwei Organe, die auf die Bezeichnung „ständig" einen Anspruch hatten: „Das internationale Bureau des ständigen Gerichtshofes" und den „internationalen Verwaltungsrat". Ersteres dient dem Gericht als Gerichtsschreiberei und Archiv, letztere beaufsichtigt die Tätigkeit des Bureaus und regelt alle Verwaltungsgeschäfte des Gerichtshofes. Er besteht aus den Gesandten der im Haag beglaubigten Mächte und dem holländischen Außenminister als Vorsitzenden. Leider gelang es nicht, die Berufung an das Haager Gericht obligatorisch zu machen. Es tritt erst in Tätigkeit, wenn es angerufen wird und die Richter gewählt sind.

Es ist befremdlich, daß der Pariser Entwurf des Völkerbundes, obwohl er einen Schiedshof vorsieht, nirgends auf das Haager Gericht Bezug nimmt. Hier ist doch schon eine Einrichtung vorhanden, die man nur weiter auszubauen und verbindlich zu machen braucht, um wirksam die meisten Kriegsgefahren zu beseitigen.

4. Erfreulich ist, daß im Pariser Entwurf auch die von Benedikt XV. aufgestellte Forderung der Abrüstung aufgenommen wurde. Schon vor Benedikt hatte Leo XIII. auf diese Forderung hingewiesen. In einer Allokution vom 20. Juni 1894 klagte er über die schädlichen Folgen des Militarismus mit seinen stehenden Heeren und den ungeheuren Kriegssteuern. „Wir sind bereits so weit gekommen, daß der bewaffnete Friede allgemach unerträglich geworden ist. Sollte ein derartiger Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ein natürlicher sein?" Benedikt XV. verlangte übrigens keine völlige Abrüstung, sondern eine solche Herab-

minderung der Rüstungen, daß zwar für die Sicherheit und Ordnung des Staates genügend gesorgt ist, aber alles, was darüber hinausgeht, beseitigt wird.

Selbstverständlich muß die Abrüstung eine allgemeine, gleichzeitige und gleichmäßige sein. In diesem Sinne stellte auch Benedikt XV. die Forderung. Leider weicht der Pariser Entwurf von dieser selbstverständlichen Forderung gänzlich ab und schon aus diesem Grund hat der neue Völkerbund wenig Aussicht auf Dauer. Die Staaten, die nicht ursprüngliche Mitglieder des Völkerbundes sind, also vor allem Deutschland, Österreich-Ungarn, Bulgarien und die Türkei, können nur in den Völkerbund aufgenommen werden, wenn sie die Bestimmungen annehmen, welche der Völkerbund für ihre Rüstungen zu treffen beliebt, dagegen können die ursprünglichen Glieder des Bundes ihre Rüstungen einrichten, wie es ihnen gefällt. Das ist der erste Todeskeim, den der neue Völkerbund im Sinn der Entente in sich trägt. Dazu kommt noch ein anderes tödliches Element.

Soll der Völkerbund Aussicht auf Bestand haben, so muß er auf der Grundlage der vollen Gleichberechtigung aller Staaten errichtet werden. Die Staaten sind an sich gleichmäßig souverän und keiner wird es sich gefallen lassen, sich als minderberechtigt im Völkerverkehr behandelt zu sehen. Er verlangt Gleichberechtigung, und nur auf diesem Boden kann allmählich ein Bund aller Nationen gedeihen. Der Pariser Entwurf sichert aber den siegreichen Staaten eine Vormachtstellung. Die besiegten Mächte können nur in den Völkerbund aufgenommen werden, wenn zwei Drittel der Delegierten-Versammlung einwilligen, und diese Einwilligung wird nur erteilt, wenn die aufzunehmenden Staaten tatsächlich Gewähr geben für ihre aufrichtige Absicht, ihren internationalen Verpflichtungen nachzukommen, und wenn sie außerdem die Bundessatzungen hinsichtlich ihrer Rüstungen annehmen.

Außerdem schafft der Pariser Entwurf in dem „Ausführenden Rat" (conseil exécutif) ein förmliches Organ der Weltregierung zugunsten der Entente-Mächte. Der Ausführende Rat besteht immer aus wenigstens fünf Mitgliedern der Entente (Vereinigte Staaten, Großbritannien, Frankreich, Italien, Japan), zu denen höchstens noch vier Mitglieder anderer Staaten hinzukommen können. Auch der Leiter des internationalen Sekretariats wird von diesem Ausführenden Rat, also von der Entente ernannt. Deshalb gleicht der vorgeschlagene Völkerbund einer von den Westmächten eingerichteten Aktiengesellschaft, in der sie mindestens 60 % aller Aktien besitzen und die sie deshalb vollkommen beherrschen können. Das entspricht nicht den demokratischen Grundsätzen, die man beim Beginn des Krieges so betont

hat. — Übrigens kommt der Völkerbund vielleicht gar nicht zustande, da die Volksvertretungen der Vereinigten Staaten den Beitritt verweigern und andere Nationen ihrem Beispiel gefolgt sind oder noch folgen werden.

5. Wichtiger aber als Völkerbund, Schiedsgericht und Abrüstung ist für die Erhaltung des Weltfriedens der von Benedikt XV. proklamierte Grundsatz, daß im Völkerverkehr „an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen die sittliche Macht des Rechtes trete". Diesem Grundsatz stellt sich der übertriebene *Nationalismus* entgegen, der einen Krebsschaden unserer Zeit bildet.

Der wirtschaftliche Wettkampf spielt sich längst nicht mehr innerhalb der Grenzen eines Volkes ab, es handelt sich heute um einen wirtschaftlichen Wettkampf ganzer Völker untereinander. Die moderne Großindustrie bedarf des Weltmarktes und des Welthandels, und ein Volk wird in diesem internationalen wirtschaftlichen Wettstreit um so leichter obsiegen, je mächtiger sein Staat, je reicher seine Provinzen, je umfangreicher seine Absatzgebiete, je günstiger seine Handelsverträge mit andern Völkern, je größer die Sicherheit, die er seinen Angehörigen im Ausland gewährt. Es liegt deshalb im Interesse der Magnaten der Industrie, des Handels und der Finanzen, daß der Staat, dem sie angehören, möglichst groß und mächtig, zu Land und Meer wohlgerüstet und schlagfertig sei. Der Imperialismus ist nur eine notwendige Folge des internationalen wirtschaftlichen Wettkampfes unter den Völkern. Es handelt sich im Verkehr der Staaten untereinander heute nicht mehr um dynastische Interessen, sondern um die Vorherrschaft auf wirtschaftlichem Gebiet. Der letzte große Weltkrieg hatte seine tiefste Wurzel im Konkurrenzkampf und Konkurrenzneid der großen Nationen. Und wie sich leider seit langem der wirtschaftliche Wettkampf von den Geboten der Moral emanzipiert, so ist es heute auch im Verkehr der Staaten untereinander.

Obwohl es sich aber in diesem Wettkampf der Völker um selbstsüchtige Ziele, um Geld und Gut, um Macht und Genuß handelt, *verhüllt man diese wahren Ziele unter dem Deckmantel des Patriotismus*. Man will angeblich nur die Größe des Vaterlandes, das Volk und die Nation soll mächtig und herrlich dastehen. Unter Volk oder Nation ist hier nur das politische Gemeinwesen zu verstehen, dem man angehört.

Treffend hat der jetzige Papst Pius XI. in seinem Rundschreiben Ubi arcano vom 23. Dezember 1922 diesen *Nationalismus* gekennzeichnet. Nachdem er die heutige zügellose Sucht nach Reichtum, Macht und Genuß geschildert, fährt er fort: „Diese maßlose Gier, die

sich unter dem Schein des öffentlichen Wohles und der Liebe zum Vaterland verbirgt, sind die Feindschaften und Streitigkeiten zuzuschreiben, die unter den Nationen entstehen. Denn auch diese Liebe zum Vaterland und zum eigenen Volke, die ein mächtiger Antrieb zu manchen Tugenden und herrlichen Taten ist, soweit sie sich nach dem christlichen Sittengesetz richtet, wird zum Samen vieler Ungerechtigkeiten und Missetaten, wenn sie die richtigen Grenzen überschreitet und sich zur übertriebenen Liebe zur eigenen Nation auswächst[1].

Der Papst fügt dann noch bei: „Diejenigen, die sich von diesem übertriebenen Nationalismus fortreißen lassen, vergessen nicht nur, daß alle Völker, als Teile der gesamten menschlichen Familie, durch ein Bruderband miteinander verbunden sind und daß auch die andern Völker das Recht haben zu leben und nach Wohlstand und Glück zu streben, sondern auch, daß es weder erlaubt noch vorteilhaft ist, das Nützliche vom sittlich Guten zu trennen. „Denn die Gerechtigkeit erhebt die Völker, die Sünde macht sie elend." (Sprichw. 14,34.)

[1] Die offizielle italienische Übersetzung gibt die letzten Worte mit immoderato nazionalismo wieder.

# Personen- und Sachregister.

Die arabischen Ziffern bezeichnen die Seite; steht eine römische II davor, so ist der zweite Band gemeint.


Abälard 22.
Abdankung II 712.
Aberglaube II 49 f.
Abscheu 78, 83.
Abschreckungstheorie II 687, 682.
Absetzung II 713 ff.
Absicht 68, 326.
Abtötung 371.
Achelis 32, 297; II 5, 474.
Achtung II 71.
Ackersozialismus II 137, 243 ff.
Addickes, E. 47, 55, 56, 63, 179.
Adler, F. 421 f.
— G. II 478.
Aertnys 498.
Affektionspreis II 385.
Agidius Romanus 23; II 512, 535.
Agiotage II 389.
Agnostizismus 16; II 8.
Agrarfrage II 243 ff., 655.
Agrippa Menenius II 46.
Ahrens, H. 27, 576, 594; II 110, 279, 413, 470, 529, 674, 683.
Aktiengesellschaft II 386 f.
Albert der Große 22.
Alfons v. Liguori, der hl. 497, 499, 500; II 169.
Alkuin 22.
Allard II 463.
Allgemeingültigkeit des natürlichen Sittengesetzes 173 ff., 450.
Almosen II 82, 306 f.
Altenstein, Minister v. II 625.
Altruismus 183, 276 ff.
Ambrosius, der hl. 22, 358, 519; II 318, 361.
Amphibologie II 98.
Anarchismus II 478.
Anbetung II 39.
Angeborne Rechte 617.
Angst 88.
Animismus II 12.
Antisthenes 21.
Antoine, Ch. II 526.
Antoninus, der hl. II 535.
Apathie 29, 241.
Apollonia, die hl. II 69.
Aprioriismus, rationalistischer 233 ff., voluntaristischer 303 ff.
Aquaviva II 718.
Aquiprobabilismus 496.
Arbeit, Pflicht der II 57; Recht auf II 139, 651.
Arbeiterfrage II 641.
Arbeiterschutzgesetzgebung II 643 f.
Arbeitseinstellung II 380 ff.
Arbeitslohn II 378, 647.
Arbeitsteilung II 214, 467.
Arbeitstheorie II 280, 283.
Arbeitsvertrag II 377, 624.
Arbeitszeit als Verteilungsmaßstab im Sozialismus II 228.
Archelaus 164, 535.
Arendt 503.
Argernis II 80.
Aristippus 21, 162, 264, 535.
Aristokratie II 723.
Aristoteles 4, 19, 31, 70, 72, 74, 77, 79, 115, 118, 120, 135, 155, 172, 177, 190 ff., 338 f., 345, 353, 356, 375, 392, 399, 464, 470, 517, 535, 597, 601; II 4, 23, 24, 54, 68, 80, 88, 164, 166 f., 190, 290, 294, 362, 398, 404, 412, 442, 457, 510, 534, 536, 542, 552, 576, 666, 698, 723, 727, 741.
Arius II 100.
Artemidorus II 4, 515.
Aschaffenburg, G. 95; II 688.
Aschines 393.
Aschylus 394.
Ashley II 179.
Athanasius, der hl. II 98.
Audisio, G. 27.
Auferstehung des Leibes 138.
Augustinus, der hl. 7, 8, 22, 53, 58, 84, 115, 118, 145, 185, 214, 321, 328, 342, 344, 358, 381, 437, 477, 501, 519; II 68, 80, 85, 89, 94, 510, 741.
Ausbildung des Geistes II 58.
Ausdauer 369; II 61.
Auftin 568.
Autarkie II 534, 572.

Autonomie 235, 243, 248, 406.
Autorität 411; II 392 f.; in der Familie II 442, 449.
Ayala, B. II 742.

Bachofen II 415.
Baco Roger 23.
— v. Verulam 10, 501.
Baer, K. E. v. 105.
Bain, A. 59, 60, 253, 282, 288.
Ballerini, A. II 366.
Balmes, J. 27.
Bañez 23; II 323, 718.
Bar, L. v. II 745.
Bartolus II 129.
Basilius, der hl. II 320.
Bastiat II 474, 520.
Baucke, Fl. 459.
Baudrillart, H. II 318.
Bauernstand II 273.
Baumann, J. 53, 279, 588.
Baumgartner, A., u. Stockmann 147.
Bazard II 139.
Bebel II 187 f., 194, 198, 206, 208 ff., 217 ff., 222, 224, 236, 318.
Becanus 158, 201; II 119.
Beccaria II 684, 695, 701, 703.
Bedarfsbestimmung im sozialistischen Staat II 202.
Bedingte Verurteilung II 676.
Befähigungsnachweis II 654.
Befehl 69, 375.
Begierde 68, 78, 83; vorhergehende und nachfolgende 91 ff.
Begnadigung, bedingte II 694.
Begnadigungsrecht II 693 f.
Beharrlichkeit 369.
Behrmann II 418.
Behutsamkeit 357.
Beleidigung 504, II 106.
Bekker, E. J. 562.
Bellamy II 211, 227 f., 232.
Bellarmin 23; II 503, 591, 718, 727.
Beloch II 362.
Below, G. v. II 218, 299.
Benedikt XIV. II 364.
— XV. II 778.
Beneke 277.
Bentham 268 f., 272, 274, 413; II 63, 90, 667.
Bergbohm 513, 514, 549, 564 f.
Berner II 683.
Bernhard, der hl. 126, 130.
Bernstein II 150, 177, 181 ff.
Berolzheimer, F. 167, 517, 536; II 91, 287, 470, 683, 687, 745.
Berufsstand II 72, 547.
Berufswahl im Sozialismus II 208.
Beschämung 87.
Bescheidenheit 376; II 57.
Besitz, Begriff des II 131; juridischer 132.
Besitzergreifung II 296 ff.
Besitzrecht II 132.
Besoldung II 377.
Besserungstheorie II 686, 688.
Bestimmung des Menschen 103 ff.
Bestürzung 88.
Beßmer, J. 42, 62, 64, 95.
Betriebsräte II 646.
Beweggrund 330.
Biederlack II 382, 640, 641, 683.
Biel, G. 23.
Bierling 514, 515, 528.
Bild s. Ebenbild.
Billiges Recht 600.
Billigkeit 366 f., 600.
Birch II 256.
Birkmeyer, F. 105.
— K. II 687.
Bismarck, Fürst 134, 392, 426, 700.
Blackstone 478.
Blanc, L. II 139.
Blumenbach II 762.
Bluntschli 478, 513, 540; II 279, 460, 470, 490, 513, 529, 532, 568, 660, 722, 767, 768.
Blutrache II 116.
Boëthius 114.
Bodinus 24.
Böckenhoff, K. II 757.
Böhm-Bawerk II 364, 371 ff., 373.
Böhmert II 220.
Bollig II 266.
Bonaventura, der hl. 23, 117, 313, 480.
Borchert II 13.
Börse II 385.
Börsenspiel II 389.
Böthlingk 135; II 87.
Bouquillon II 641.
Bourguin II 179.
Bove, Giacomo 31.
Braig, K. II 42.
Branca, K. 32.
Brandis, Graf 27.
Brasch II 10.
Braun, K. 144.
Bregenzer, J. 628.
Brentano, L. II 318, 327, 636.
Bridges 460.
Brunner, H. II 460 ff., 468, 501.
Brutus, J. II 484, 503.
Buchanan II 484, 503, 718.
Buchenberger II 175, 243.
Büchner, L. 146.
Bulmerincq II 742.
Bundesstaat II 566.
Burdach 83.
Bureaukratismus II 673.
Bürger II 543.
Burger II 92.
Buridanus 23.
Bürgschaft II 387.
Burlamaqui II 742.
Bußwerke II 70.

Cäsar II 249.
Caigny, de 503.
Cajetan 23.
Calixtus, G. 501.
Calvin II 364, 718.
Caprivi II 662.
Carlyle II 33.
Carrau 268.
Carring, G. 485.
Carus, P. 296 f.
Cäsaropapismus II 583 f.
Cassel, G. II 135.
Cassirer, E. 15, 103, 588.
Castelein, A. 27.
Catlin 450.
Cato II 362.
Cauer, P. II 527, 607, 609.
Cepeda, Rod. da 27.
Charakter und Freiheit 54, 60.
Charakterbildung II 56, 446.
Charlevoix 461.
Christlich-Soziale II 636.
Chrysippus 21, 384.

Chrysostomus, der hl. II 320.
Chwolson 144.
Cicero 19, 21, 114, 119, 165, 178, 180, 193, 348, 358, 384, 392, 394, 461, 493, 519, 606; II 46, 65, 110, 362, 474, 510, 532, 577, 716, 741.
Codrington 459.
Coleman, Philipson II 741.
Collins 59, 177.
Comte, Aug. 16, 26, 165, 276.
Confucius s. Konfutse.
Coninck, Ag. 201.
Conover 631.
Conrad, J. II 135, 269, 654.
Conring II 742.
Cook 175.
Coupé, S. II 87.
Costa-Rossetti 27, 524; II 471, 494, 502.
Cramer, E. 95.
Crispinus, der hl. 319.
Crusius, Aug. 184.
Cumberland 25, 275.
Curr 460.
Cyprian, der hl. II 322.

Dahlmann, F. C. 478; II 727.
Dahn, F. 476, 478, 517.
Damaschke, A. II 243, 264, 377.
Dankbarkeit 366.
Darlehen II 357 ff.
Darwin II 408.
David, E. II 177.
Deduktivprinzip, oberstes, des Naturgesetzes 450.
Deisenhammer 177.
Del Vecchio 576.
Demokratie II 723 f.
Demokrit 20, 266.
Demut 371; II 56.
Deneffe, A. 105, 237; II 116.
Denifle 11; II 416.
Dernburg II 436.
Descartes 72, 74, 183.
Deschamps II 663.
Desing 25.
De Smet, P. 463; II 18.
Determinismus 44; physiologischer und psychologischer 64.
Devas II 423, 640.
Diderot 25.
Didio 292.
Diebstahl II 305.
Diehl, K. II 517.
Dienstbotenverhältnis II 451 ff.
Diesterweg II 621.
Dieterici II 253.
Differenzgeschäft II 389.
Dingliche Rechte 618 f.
Diodor II 116.
Diogenes, Laert. 79, 119, 164 f., 265, 266, 384.
Diogenes, Syn. 21.
Dispens vom Gesetz 464, 479.
Dissidenten, Kinder dissidenter Eltern II 618.
Dobrizhoffer 31; II 407, 422.
Donat, J. 12, 28.
Donoso-Cortes 27.
Doppelsinnige Reden II 98.
Dorner 184, 295 f.; II 35.
Dreiklassensystem II 735.
Drobisch 62.
Droste-Hülshoff 588.
Duell II 116 ff.
Dühring II 32, 63.
Duhr, B. 328; II 365, 717.
Du Plessy-Mornay II 484.

Ebbinghaus, H. 63.
Ebenbild 217.
Eberle, Fr. X. II 379, 640.
Edwards 59, 60.
Egoismus II 54.
Ehe, Natur der II 397; Geschichtliches über die II 399; naturrechtliche Institution II 408; Zweck II 412; Einheit II 420; Unauflöslichkeit II 423; Ehescheidung II 423; Ehehindernisse II 432; als Sakrament II 423, 432; Ehegesetzgebungsgewalt II 434; Zivilehe II 435; Verhältnis der Ehe zur Religion II 439.
— im Sozialismus II 236.
Ehegatten, Pflichten der II 440 ff.
Ehelosigkeit II 413.
Ehrabschneidung II 104.
Ehre II 71 ff., 105.
Ehrenbeleidigung II 106.
Ehrenfels, Chr. v. 50, 208, 315 f.
Ehrengerichte II 126.
Ehrerbietung 367.
Ehrgefühl (Scham) 370.
Ehrgeiz 352.
Eichhorn II 117.
Eid II 44 ff.
Eidbruch II 44.
Eifersucht 83.
Eigentum, Begriff 619; II 128 f.; Zweck des II 306 ff., 339.
Eigentumsinstitution II 286.
Eigentumsrecht 619; II 128 f., 286.
Eigentumstheorien II 279 ff.
Eigentumstitel II 296, 332 ff.
Einheit des Menschengeschlechts 105.
Einheit des natürlichen Sittengesetzes 448 f.
Einsicht als Tugend 357.
Einwilligung 68.
Eltern, Pflichten und Rechte der II 444 ff.
Endemann II 376.
Endziel des Menschen 106 ff.
Engel, A. II 641.
Engels, Fr. 120, 171; II 140 ff., 150 ff., 185, 200, 202, 236.
Entsagung II 60.
Enzyklopädisten II 703.
Epikie 480.
Epiktet 21.
Epikur 21, 266.
Epping, J. 144.
Erbe II 336.
Erbfolge in der Monarchie II 706 f., 727.
Erbitterung 89.
Erbpacht II 131.
Erbrecht II 336 ff.
Erbbaurecht II 131.
Einkommen, arbeitsloses II 311.
Erbvertrag II 337.
Ersitzung II 334, 710.
Erwerbsgesellschaften II 385.
Erwerbstitel II 206, 322 f.
Erziehung II 411 f., 602, 606; im Sozialismus II 240 ff.
Erzwingbare und nicht erzwingbare Pflichten 621.

Erzwingbarkeit der Rechtspflicht 528; persönliche II 108 ff.
Ethik 1.
— und Naturrecht 584.
Ethische Gesellschaften 393, 421.
Eudämonismus 188; individueller 188, 266 ff.; gesellschaftlicher 188, 274 ff.
Euthanasie II 64.
Evolutionismus 188, 291ff., 427 ff.
Exekutivgewalt II 667, 671 ff.
Exterritorialität II 754.
Eyre, E. J. II 259.

Falckenberg 18.
Falsiloquium II 89 f.
Familie II 393 ff.; im Sozialismus II 236 ff.
Fechner 53, 277.
Feindesliebe II 77.
Ferguson 226.
Ferri, E. 48.
Fertigkeit (habitus) 338 ff.
Fetischismus II 13, 19.
Feuerbach, A. II 687.
— L. 145, 269; II 14.
Feuerlein 18.
Fichte, J. G. 13, 26, 228, 391, 489, 538, 582, 587; II 35, 280, 413, 521, 602, 719.
— J. H. II 280.
Filkuka 193.
Fischer, Kuno 47, 54, 245, 591.
Flad 477.
Flavius, Gnäus 553 f.
Fleiß als Verteilungsmaßstab im Sozialismus II 232.
Flürscheim, M. II 243.
Forderungsrechte 618; II 128.
Forel, A. 48 f.; II 410.
Förster, W. 487.
Fouillee, A. 64, 291, 628; II 496.
Fouqué 443.
Fourier, Ch. II 139.
Frank, K. 33, 104.
Frantz, C. II 489.
Frauenarbeitschutz II 644.
Frauenrechte (politische) II 544 ff.
Freigebigkeit 366.
Freiheit und Gleichheit II 187.
— des Willens, Begriff und Arten der 42; Beweis des Daseins der 46 ff.; Einwendungen gegen die 58 ff.
— Rechte in bezug auf die II 106 f.
Freiwillig 65.
Freude als Leidenschaft 78, 84; als Willensakt 69.
Freundschaft II 79.
Freventliches Urteil II 104.
Fried, W. II 763.
Friedberg II 757.
Friedmann, A. II 178.
Friedrich II., König von Preußen II 64, 120.
Friedrichs, K. II 456.
Frins, V. 201.
Fritsch II 422.
Fruchterwerb II 334.
Fuchs, E. 488; II 92.
Führich 521.
Funk, F. X. II 318, 361 ff.
Funktionen der Staatsgewalt II 666 ff.
Furcht 86, 101 ff.; kindliche, knechtliche und knechtische 402.
Fustel de Coulanges II 247, 249.

Gajus 605; II 324.
Gallwitz 228 f., 327, 329; II 91.
Gareis, K. 547.
Garriguet II 287.
Garve 226.
Gaß 18, 327, 501 f.
Gassendi 267.
Gaumenlust 351 f.
Gebet II 40 f.
Gebietshoheit II 562.
Gebot s. Gesetz.
Gebrauch als Willensakt 69.
Gebrauchsrecht II 130.
Gebrauchswert II 142, 162 ff.
Geburt als Titel der Sklaverei II 466 f.
Geduld 369; II 61.
Gefallen 68, 81.
Geffcken II 742, 745.
Gefühl II 10; das religiöse II 10 f.
Gefühlsmoral 252 ff.
Gehorsam 367; gegen die menschlichen Gesetze 475.
Geiger II 62.
Geistbeck II 359.
Geistiges Eigentum II 328.
Geiz s. Habsucht.
Geld II 358; als Erwerbsfaktor II 366.
Gelddarlehen II 358 ff.
Gelehrigkeit 357.
Gellius, A. II 6.
Gelübde II 42.
Gemeinde II 554 f.
Gemeinsinn 367.
Gemüt 75 f.
Gemütsbewegung, Begriff der 75 f.
Generalstreik II 382.
Gentilis, A. II 742.
George, J. II 115.
— H. II 243, 265 ff., 277 ff., 298 ff.
Gerechtigkeit 347 f., 358 ff.; legale 359; austeilende 359; ausgleichende 360 f.; strafende 365.
Gerson 23, 183, 535.
Geschmack als Norm der Sittlichkeit 261 f.
Gesellschaft, Begriff und Arten II 390 ff. — Staat und Gesellschaft II 566 f.
Gesellschaftliche Natur des Menschen 38; II 475.
Gesellschaftsvertrag II 385.
Gesetz, Begriff 373; Arten 378; natürliches Sittengesetz 385; das ewige Gesetz 380; positive 469; staatliche II 649; Auslegung und Abänderung II 670.
Gesetzgeber, ob den eigenen Gesetzen unterworfen II 671.
Gesetzgebungsgewalt, staatliche II 668; religiöse, in der rein natürlichen Ordnung II 577 f.; in der übernatürlichen II 581 ff.
Gesetzmäßigkeit und Freiheit 61 ff.

Gesundheit, Pflichten in bezug auf die II 69 f.
Gewissen, Begriff 480; Arten 482, 484; unrichtige Ansichten üb. das 485 ff.; Pflicht, dem Gewissen zu folgen 491; Notwendigkeit des sichern 493; Erscheinungen des Gewissens als Beweis des Naturgesetzes 398.
Gewissensfreiheit II 107, 646.
Gewissenspflicht 478.
Gewohnheit 155 f.
Gewohnheitsrecht 599 f.
Gewollt, inwiefern etwas vom Willen gewollt sei 65; Arten des Gewollten 66 ff.
Geyer, A. 595, 702.
Gewißheit, moralische 493.
Geyer, Fr. X. 176.
Geyser, J. 104.
Gier 351.
Gierke, O. 529, 543, 581, 584, 602; II 251, 590.
Giraud-Teulon II 405.
Gizycki, G. v. 63, 128, 129, 151, 271, 283; II 91.
Gladstone II 429.
Glauben 10, 106.
Gleichberechtigung II 184 ff.
Gleichheit II 187 ff.
Glückseligkeit, Begriff 114; als Ziel des Menschen 114 ff.; Gegenstand der menschlichen 123.
Glücksgüter, Pflichten in bezug auf II 74 f.
Glücksverträge II 388.
Goethe 118, 134, 287; II 33, 704.
Göhre, P. II 194, 636.
Göpfert 503; II 46.
Gonzalez, Z. 27.
Goodman II 503.
Gorgias 164.
Gothein II 400.
Gott, notwendige Voraussetzung der Moralphilosophie 103 ff.; die Quelle jedes Rechts 577; der höchste Rechtsträger 623 f.
Gottähnlichkeit, höchstes Ziel des Menschen 131.
Gotteslästerung II 51.
Gottesliebe 366; II 22.
Gottesraub II 51.
Gottesverehrung 367; II 22; Notwendigkeit der II 21 ff.; Akte der II 37 f.
Göttling II 458.
Gottversuchen II 51.
Götzendienst II 49.
Gournay II 519.
Grabman, M. 550.
Graf II 460.
Grausamkeit gegen Tiere 634.
Gregor der Große 352.
Gregor v. Nazianz 22, 506.
Gregor v. Toulouse 24.
Grey, G. II 260.
Grimm 89.
Grimm, J. II 47, 122, 460.
Groll 89.
Gronovius 184; II 90.
Gros 538, 588.
Grosse II 401, 422, 442.
Grotius 24, 72, 184, 477, 518; II 89, 97, 280, 499, 742.
Gruber, H. 276; II 660.
Grundeigentum II 243 ff.
Grundrente II 263 f.
Gumillo 177.
Grupp, G. II 118.
Gruppe II 27.
Guizot II 716.
Gumplowicz 148, 166, 536; II 401, 479 f., 516.
Gut, Eigenschaften des höchsten Gutes (summum bonum) 124 ff.; das höchste Gut nach Kant 139; nach der Lehre der Sozialeudämonisten 142.
— im allgemeinen 194, 207; im absoluten und relativen Sinn 209 f.; Arten des relativ Guten 209; Verhältnis des sittlich Guten zum Endziel des Menschen 218 ff.
Gutberlet 17, 27, 42, 62, 104, 188, 257, 351; II 683.
Güter, Pflichten in bezug auf äußere II 71 f.
Gütergemeinschaft II 131.
Güttler II 11.
Guyau 291; II 520.
Gynokratie II 406.
Habsucht 351 f.
Haeckel, E. 6, 166, 285, 417, 428, 430, 628; II 63, 401.
Haering 16.
Hales, Alex. von 22.
Haller, K. L. v. II 298, 473, 496 f., 516, 699.
Hammerstein, L. v. 104, 477; II 168, 347, 435, 607, 608, 719, 722, 756.
Hammurabis Gesetze II 257.
Handwerkerstand II 172, 652 ff.
Hanssen, G. II 249, 251.
Harmonie als Norm der Sittlichkeit 225 f.
Harnack, A. 502.
Hartenstein 245.
Hartmann, E. v. 26, 44, 47, 52, 56, 119, 172, 188, 243, 291 ff., 327, 536; II 14, 91, 743, 749.
Haß als Leidenschaft 78, 83; Haß des Nächsten II 77.
Hauptsünden (Laster) 351.
Hartz, Fr. 435; II 683, 687.
Hedonismus 188, 266 ff.
Heerwesen II 678 f.
Hefele II 463.
Heffter II 742, 745, 769.
Hegel 15, 26, 110, 489, 591; II 152, 527, 684.
Heicl II 361 f.
Heimberger 505.
Heine, H. II 201.
Heineccius II 88.
Heiner 328, 502, 756.
Heinrich von Gent 22, 485.
Hellwald II 401 f.
Helvetius 25, 265; II 704.
Henry, E. 427.
Hensel, L. 126.
Heraklit 18, 136, 384, 472.
Herbart 26, 74, 208, 261 f., 576, 595, 684.
Herder, J. G. 31.
Hergenröther, Jos., II 435, 470, 512, 515, 517, 620 f., 717.
— Ph. II 761 ff.
Herkner II 179, 620, 636.
Herodot II 272, 565.
Hermann, W. 498; II 91, 97.
Herrschaft, Verhältnis der, zu den Dienstboten II 444 ff.
Hertling, G. v. 12, 28, 515.

Hertzka II 243.
Herz 76.
Herzensbildung II 56, 446.
Heterogonie der Zwecke 314.
Heteronomie 236, 248, 406.
Heuchelei II 86.
Heyse, P. 167.
Hieronymus, der hl. 22, 445; II 320.
Hildebrand, R. II 247 ff., 251 f., 401.
Hildenbrand II 470.
Hilty 120.
Hinschius II 757.
Hinterlegungsvertrag II 357.
Hippel, R. v. 48.
Hirsch, Max II 239.
Hirschfeld, M. II 409.
Historische Schule 539 ff.
Hitze II 168, 640, 641, 651.
Hobbes 25, 38, 165, 535; II 280, 399, 472, 483, 527.
Hochherzigkeit 368.
Hoffart s. Stolz.
Höffding, H. 44, 63, 256.
Hoffnung als Leidenschaft 78, 85; als Tugend 367; Pflicht der Hoffnung auf Gott II 22.
Hofmann, R. 490.
Hohoff, W. II 716.
Holtzendorff, Fr. v. 528; II 470, 698, 699, 701, 704, 773.
Holzapfel II 364.
Homer 133.
Homosexualität II 409.
Hontheim, J. 104.
Horaz 394; II 91, 399.
Hotmann II 484.
Howitt 177.
Huber 62, 72.
Huet II 243.
Hugo 540.
Humboldt, Alex. v. 134; II 90.
— W. v. 144; II 515, 521.
Hume II 67 f.
Huppert II 388.
Hutcheson 25, 253, 254.
Hypothek II 387.

Jacobi, Fr. H. 254.
Jäger, E. II 636, 638.
Jahnel 480.
Jähzorn 88.
Jakobowitz, J. II 86, 92.
Janet, P. 18; II 470.
Janssen, J. 147, 148; II 620, 621, 690, 717.
Jansen, A. II 607.
James, R. 164.
Jellinek 529, 546; II 449, 470 f., 472 f., 481, 489, 517 f., 526, 530, 559, 582, 744, 763.
Jentsch, K. II 459.
Jeremias, R. 464.
Jesuiten 171, 327.
Ihering, R. v. 166, 277, 328, 525, 528, 536, 566; II 91, 94, 351, 459, 472.
Imperativ, der kategorische, als Norm des Sittlichen 233 ff.
Inama-Sternegg II 251.
Indeterminismus 44.
Indifferentismus, religiöser II 34 ff.
Individualethik 159.
Industrie, Konzentration d. Betriebe in der II 171 ff.
Ingram II 456.
Innozenz III. II 377, 591.
Innungen II 653.
Internationale II 140.
Internationales Privatrecht II 715, 722.
Interpretation der Gesetze 479.
Intestaterbfolge II 337, 341 ff.
Intuitionismus 189.
Jodl, Fr. 16, 18, 49, 145, 413; II 662.
Johannes, Paris. II 528.
Johnson II 90.
Jöppen II 47.
Jörg, E. II 617.
Joum II 746.
Irenäus, der hl. 21.
Irrationalismus 14.
Irreligiosität II 49 f.
Irrsinn, moralischer (moral insanity) 94.
Isidor von Sevilla 607.
Isokrates II 94.
Jungmann, J. 74.
Ius gentium, bei den römischen Juristen 603; beim hl. Thomas 607; bei den späteren Scholastikern 613; II 324, 737 ff.
— utendi et abutendi II 305.
Justinian II 362, 376.
Justinus, der hl. 21.
Juvenal 394, 397.

Kalidara 315.
Kant, J. 13, 15, 25, 53, 54, 74, 79, 119, 140 ff., 233 ff., 391, 397, 401, 406, 488, 535, 585 f.; II 6, 34, 42, 86, 280, 413, 520, 683.
Kapital II 135; im Sinne von Marx 145 ff.
Kapitalzins II 357 f.
Kardinaltugend 347 ff.
Karl, Erzherzog II 126.
Karneades 164, 535.
Kaskel, W. II 643.
Kasten II 557.
Kastration II 67.
Kasuistik 5.
Kategorischer Imperativ 233 ff.
Katheder-Sozialismus II 137, 635.
Kauf und Verkauf II 383.
Kaufmann, Erich 536.
Kausalitätsprinzip u. Freiheit 62 f.
Kautsky, K. II 198, 218.
Kelzens, H. II 483.
Keppler, P. v., Bischof 441.
Ketteler, v., Bischof II 637, 670.
Keuschheit 376; II 60, 106.
Keußler II 247 f.
Kiesl II 191.
Kitz, W. 42.
Kinder, ob Rechtsträger 626; II 452; Pflichten der II 450 ff.
Kindererziehung, Recht auf die II 449 f., 602 f.
Kirche, Wesen und Unabhängigkeit der II 561 ff.; Trennung der Kirche vom Staat II 593 f.; organische Verbindung mit dem Staat II 592; Rechte der Kirche auf die Schule II 622 ff.; Verhalten der Kirche zum Zinsnehmen II 362, 374 ff., zur Sklaverei II 461 ff.
Kirchenrecht 598; II 570 ff.
Kirchenväter über Eigentum II 318 f.

Kirchmann, v. 53, 63, 171.
Klassen der Gesellschaft II 555.
Klassenkämpfe als Triebrad der gesellschaftlichen Entwicklung II 159 ff.
Kleanthes 21, 384.
Kleidung, Verhalten in bezug auf II 69.
Kleinwächter II 210.
Klemens von Alexandrien 22.
Kleutgen 104, 236.
Klopp, O. II 596, 612.
Klugheit 338, 347, 353 ff.
Kneib, Ph. 27.
Knoch 660.
Koch, A. 481.
— A. II 688.
— G. 28.
Kohler, J. 42, 62, 571, 601; II 413, 687.
Kolb, G. F. II 717.
— Peter 458.
Kollektivisten s. Sozialisten.
Koller, K. II 17.
Kollmann 105.
Kommunismus II 136 f.
Kommunistische Ehe II 399 f.
Konfessionelle Schulen II 605, 609.
Konfu-tse 18, 202, 477; II 80.
Konkordate II 756 ff.
Konstitutionelle Monarchie II 730 ff.
Konsumtivdarlehen II 368.
Konzentration der Betriebe II 147, 176 ff.; des Kapitals II 177 ff.
Kopfzahl als Verteilungsmaßstab in Sozialismus II 227.
Koppelmann 329.
Köstlin, J. 119.
Krause, C. C. F. 503 ff.
Kreutzwald II 761.
Krieg II 768 ff.
Kriegsgefangenschaft als Titel der Sklaverei II 466.
Krisentheorie der Sozialisten II 147, 180.
Kroner, W. 315, 317.
Krose, H. 61; II 62 f., 68, 426.
Kröß II 463.
Kulturfortschritt als Norm der Sittlichkeit 291 ff.; als Ziel des Menschengeschlechts 142 ff.
Kultusfreiheit II 599.
Kummer 84.
Kunst, ob die Ethik eine K. 5; als Verstandestüchtigkeit 339 f. — Kunst im Sozialismus II 223.
Künstlerische Ausgestaltung des Lebens als Norm der Sittlichkeit 227.
Kurth, G. II 462.

Laas, E. 16, 54, 166, 277 f., 414.
Laband II 395.
Laboulaye II 545.
Lasitau, J. F. II 4, 406.
Laienkatechismen 422; II 621.
Laienmoral 421 ff.; II 663.
Lainez II 535.
Laktantius 139, 392, 394; II 6.
Lamenais, de 14; II 665.
La Mettrie 266.
Lamprecht II 252, 405.
Land als Bestandteil des Staates II 559.
Landmann, K. v. II 577.
Landner, J. II 366.
Lane 462.
Lang, Andr. II 20.
Lange, Fr. A. 267.
— K. 82, 85, 440.
Lao-tse 18. 30.
Larochefoucauld 267.
Lasaulx, E. II 47.
Lassalle II 140, 271, 372, 522.
Lasson, A. 517, 536; II 119, 472, 490, 503, 530.
Laster 74, 350 ff.
Laurentius, Jos. II 695.
Lavelehe, E. de II 243 ff., 572.
Laxismus 496.
Laymann, P. 23, 185; II 327.
Leben, Wert des menschl. 153; Pflichten in bezug auf die Erhaltung des II 61 ff.
Legalisten II 731.
Legalität 234.
Legaltheorie II 280, 282 f.
Legat II 337.
Legitimisten II 708.
Lehensrecht II 131, 561.
Lehen, de 27.
Lehmann, A. 82, 85.
Lehmen, A. 27, 104, 239.
Lehmkuhl 358, 508; II 337, 345, 354, 363, 371, 381, 388.
Lehrbarkeit der Tugend 346.
Lehr- und Lernfreiheit II 607.
Leibeigene II 460.
Leiber 481.
Leibniz II 338, 596.
Leidenschaften, Begriff 72 f.; Einteilung 27; sittliche Gutheit 79; die konkupiszíplen 81 ff.; die irazíplen 85; Unterschied der Leidenschaften von den Lastern 74; von den Gemütsbewegungen 75 f.
Leihvertrag II 356.
Leistung als Verteilungsmaßstab im Sozialismus II 231.
Lenau 135.
Lenin, N. II 218, 478.
Leo XIII. II 109, 248, 303, 327, 396, 420, 435, 437, 440, 443, 463, 535, 542, 574, 586, 592, 690, 725, 759, 781.
Leo, Heinr. II 715.
Leonard, Arth. Glyn II 19.
Le Play II 248, 349.
Lepsius II 256.
Lernzwang II 613 f.
Le Roy, A. 176, 463; II 14, 17, 402, 456.
Leroy-Beaulieu II 202, 221.
Leslie 391.
Lessing 141.
Lessius 23, 185, 447; II 193, 327.
Leutseligkeit 366.
Liberalismus, Begriff und Geschichte des II 659; Stellung zur Religion u. Politik II 662; zum wirtschaftlichen Leben II 663.
Liberalkatholizismus II 665.
Lery, Joh. II 261.
Liberatore 26.
Liebe als Leidenschaft 78, 81 ff.; als Willenstätig-

keit 68; wohlwollende und begehrliche Liebe 82; Pflicht der Liebe zu Gott II 8; zu dem Nächsten II 76 ff.
Liebknecht, W. II 180, 181, 187.
Liebmann, O. 48, 49.
Liepmann 44.
Liesker 529.
Lindsay, J. 290.
Linsenmann II 462.
Lippert, P. 104.
Lipps, Th. 182, 412; II 83, 91.
Liszt, Fr. v. 63, 89, 91; II 685, 688, 739, 772.
Littré 145.
Livingstone 176; II 18.
Livius II 716.
Locke 172; II 280, 484.
Loening, R. 549 f.
Lohn II 270; gerechter 378.
Lohnvertrag II 377 f., 647.
Lombroso II 685, 688 f.
Lotterie II 389.
Lotze, H. 277.
Lubbock, J. 171; II 4, 400.
Lucretius 38; II 44, 399.
Ludwig XIV. II 560.
Lüge, Begriff II 83; Arten II 86; Ansichten über die II 87; Unerlaubtheit II 92 ff.
Lugo, Fr. 201.
— J. 24, 364, 519, 524, 603, 619; II 72, 75, 92, 104, 304, 326, 338, 362, 452, 469, 500, 693, 710.
Lust 77, 83, 121; als Norm des Sittlichen 264 ff.
Luthardt 327.
Luther 11, 24; II 89, 100, 364, 416, 719.
Luzerne, de la, Kard. II 365.

Machiavelli II 527, 568.
Machiavellismus II 568.
Mackintosh 269, 287.
Macrobius 368.
Maistre, Graf J. de 134.
Malthus II 414 f.
Manchestertum II 617.
Mandeville 165.
Mann, E. 170.
Marc Aurel 21, 224.
Margraf II 463.
Mariana, J. II 716 f.
Marktpreis II 283 f.
Marquardt II 489.
Mariner 175.
Martensen 490; II 92.
Martial II 68.
Martineau 253.
Martitz, Fr. v. II 750.
Marx, K. 26, 171; II 140 ff., 150 f., 162 ff., 185, 209, 214, 217, 219, 277, 376.
Masaryk 54, 59, 62.
Mastrius 24.
Mastrofini II 365.
Mäßigkeit 347, 369 ff.; II 60.
Mäßigung 369.
Materialismus 34, 106.
Materialistische Geschichtsauffassung als Grundlage des Sozialismus 171; II 141 ff., 151 ff.
Maurer II 249.
Maurus, Silv. II 398, 448.
Mausbach, J. 12, 219, 328, 336; II 98, 747.
Maximalarbeitszeit II 645.
Maxime im Sinne Kants 234.
Mayr, v. II 537.
Mazzotta 202.
Medina, Barthol. v. 23.
Mehlis, G. 27, 230; II 9, 92.
Mehrwert im Sinne von Marx II 143, 170.
Meier Jos. 175.
Mein und Dein, doppelte Bedeutung desselben 517 ff., 524.
Meineid II 44.
Meiners 18.
Meinung (Absicht), verschieden von Zweck 326.
Meister II 458.
Meitzen, A. II 247, 252.
Meliorismus als Moralprinzip 296.
Melanchthon 24; II 364.
Menander 373.
Mendive, J. 27.
Menger, A. 167, 570; II 472, 517.
Meng-tse 18.
Mensch als Mikrokosmos 31; als geistig-sinnliches Wesen 33 ff.; als Person 36; als Organismus 36; als gesellschaftliches Wesen 38; II 462; Freiheit des 42 ff.; Ziel und Ende des 103 ff.
Menschenverstand, der gemeine, als Norm des Sittlichen 231 f.
Mensuren II 124.
Menzel, W. II 561.
Mercier de la Rivière II 519.
Merkel, A. 91, 513, 525, 528.
Messer, Aug. 18, 146, 234, 246, 314 f., 392 f., 410.
Metaphysik, Verhältnis der, z. Moralphilosophie 16 ff.
Methode der Moralphilosophie 12; II 1.
Meyer, Ed. II 216, 255, 406.
— H. 104.
— Th. 27, 123, 142, 188, 403, 510, 532, 540, 588; II 287, 394, 470 502 f., 523, 622, 641, 696, 732, 751.
Miete II 377.
Mikrokosmos 31.
Milde 370 f.
Militarismus II 679.
Milton II 90.
Ming, J. J. 291.
Minimallohn II 378.
Minucius, Felix 21.
Mißfallen 83.
Mißhandlung II 103.
Mißverdienst 509.
Mitgefühl als Norm des Sittlichen 257.
Mitleid als Leidenschaft 84; als Norm der Sittlichkeit 258 ff.
Mittelstände II 652 f.
Mitwirkung zu fremder Sünde II 81.
Mohl, R. v. 540; II 470, 491, 526, 567, 674, 765 f.
Möhler II 463.
Moleschott 34.
Molina, L. 23; II 386, 512, 579, 742.
Molinari II 526.
Molinaüs II 364.
Mollison, H. 105.
Mommsen, Th. II 459.

Monarchie II 723 ff.
Monopole, staatliche II 639.
Monotheismus II 20, 36.
Montaigne 165.
Moog, W. 104.
Montesquieu II 63, 280, 516, 648.
Moral, unabhängige 421 f. — und Religion II 29 ff.
Moralisch 162.
Moralischer Irrsinn (moral insanity) 94.
Moralischer Sinn als Norm des Sittlichen 252 ff.
Moralisches Gesetz, im Unterschied zum sittlichen 376.
Moralität im Sinne Kants 235.
Moralphilosophie, Begriff und Gegenstand 1 f.; Unterschied von Sittenlehre 1; von Moraltheologie 2; Verhältnis zur christlichen Offenbarung 9; ob eine Kunst 5; Geschichte der 17 ff.
Moralpositivismus 163 ff.
Moralprinzipien, Begriff u. Übersicht der 187 ff.
Moralskeptizismus 17, 163 ff.
Moralstatistik 59.
Mord II 102.
Morgan, L. II 402 f.
Morris, Jastrow 394.
Morselli 61; II 63.
Motiv 330.
Moulart, F. J. 26; II 597, 622, 722, 759.
Moy de Sons 27.
Müffelmann, L. 63.
Mut als Leidenschaft 78, 86; als Tugend s. Starkmut.
Mutterfolge II 405.
Mutterrecht II 405.
Münsterberg 291.
Musonius II 741.
Müller, K. II 57.

Nächstenliebe 363; Pflichten der, im allgemeinen II 77 ff.; im besondern II 79 ff.
Napoleon II 347, 577.
Nassau, R. H. II 17.
Nation II 761 f.
National-Sozialen II 636.
Nationalität II 761.
Nationalitätsprinzip II 761 ff.
Nationalismus II 783.
Natur des Menschen als Grundlage der Moralphilosophie 30 ff.; als Norm des Sittlichen 202 ff.
Naturgesetz (natürliches Sittengesetz), Begriff und Dasein desselben 385 ff.; Sanktion desselb. 434 ff.; Eigenschaften desselben 448 ff.
Naturrecht 555 ff.; Verhältnis zwischen Naturrecht und Ethik 584, zum positiven Recht 597.
Naturtrieb 116.
Naumann II 636.
Neid als Leidenschaft 84; als Laster 351; II 80.
Nelson, L. 312 ff., 588.
Neukamp 513, 536, 571.
Neumann II 165.
Newman II 91.
Newton 104.
Nichtinterventionsprinzip II 751.
Niedergeschlagenheit 85.
Nießbrauch II 130.
Nietzsche, Fr. 26, 168 f.; II 10, 42, 63, 83.
Noppel, Const. II 647.
Nordau II 410.
Norm des Sittlichen 187 ff.
Nostitz, R. v. 170; II 33, 319.
Notrecht II 109.
Notwehr II 109 ff., 713 ff.
Notwendigkeitstheorie II 687, 690.
Nüchternheit 370.
Nussi II 759.

Obereigentum II 305, 307, 562.
Objektive Gutheit 194, 205.
Obligationen 620.
Occam 22, 183.
Ochlokratie II 723.
Oettingen, A. v. 61; II 62.
Offenbarung, doppelte Art der 9; II 27; Verhältnis zur Wissenschaft 9 ff.
Öffentliches Recht 598.
Ohrenbläserei II 105.
Okkupation II 296.
Okkupationstheorie II 281.
Olier II 119.
Oligarchie II 724.
Oncken, W. II 376; 458.
Opfer II 39.
Ordnung, sittliche 162.
Orelli, C. v. II 5.
Oresme, Nicol d' 23.
Organismus 35; II 543.
Origenes 22; II 88.
Osiander 124.
Otten 72.
Ovid 134.

Pacht II 377.
Palacky II 620.
Paley II 90.
Pantheismus 34, 106.
Parität II 600.
Park, Mungo 463.
Parlamentarismus II 730.
Pascal, Bl. 309, 457. — H. 27.
Patuzzi 500.
Paulsen, Fr. 14, 26, 53, 66, 180, 237, 278, 287, 329, 390, 416, 478, 530; II 9, 15, 19, 47, 68, 90 f., 119, 419, 722.
Paulus, Nik. II 89.
Périn, Ch. 27; II 519.
Persius 394.
Person 36.
Personenrechte 618.
Persönlichkeit als Norm des Sittlichen 227 f.
Persönlichkeitstheorie II 279 f.
Pesch, Chr. II 20. — H. II 129, 135, 179, 370 f., 377, 519, 524, 558, 631, 634, 640. — T. 104, 239.
Peschel, O. 32, 455, 459; II 5, 115, 402, 407, 415, 422.
Petit, J. II 715.
Pfandrecht II 131.
Pfandvertrag II 387.
Pfleiderer, O. 383.
Pflicht 398 ff.; aus Pflicht handeln 402; ungenügende und falsche Erklärungen der 400 ff., 403.

Pflicht als Gegenstand der Verpflichtung 620.
Pflichten des Menschen gegen Gott II 21 ff.; gegen sich selbst II 52 ff.; gegen den Nebenmenschen II 76 ff.
Pflichtgefühl 424.
Phelps II 429.
Philippovich II 135, 249, 265.
Philo 394.
Physiokraten II 519.
Pichler, V. II 365.
Pietät 367; II 450.
Pilatus 328.
Pindar 384; II 88.
Pius IX. II 585, 587.
— X. II 327.
— XI. II 782.
Plato 19, 50, 77, 119, 225, 384, 397, 535; II 65, 88, 362, 525, 576, 727.
Plusmacherei II 142.
Plutarch II 21, 46, 362, 576.
Pohle, J. II 62.
Pöhlmann II 138.
Polizei II 673.
Polyandrie II 416.
Polyarchie II 723.
Polybius II 716.
Polygamie (Polygynie) II 420 f.
Pomponius 599.
— Mela II 116.
Portalis, Graf 540.
Posidonius 225.
Positives Gesetz 469 ff.; Verhältnis zum natürlichen Sittengesetz 472 ff.; Eigenschaften desselben 474 ff.; Veränderung desselben 469 ff.
Positivismus in der Moral 163 ff.; im Recht 534.
Post, A. H. 514.
Pottier II 381.
Poynet II 484.
Pragmatismus 26.
Präventivzensur II 628.
Preis, Begriff und Arten II 383 ff.
Preßfreiheit II 626 ff.
Preuß II 516.
Priestley 59.
Prince Smith II 519, 520.
Privateigentum II 134, 279 ff.
Privatgrundeigentum II 243 ff.
Privatmoral II 569 f.
Privatrecht 598, 617.
Privatutilitarismus 188, 264 ff.
Probabiliorismus 496.
Probabilismus 496 ff.
Produktionsanarchie II 161.
Produktionsmittel II 135, 149.
Produktivdarlehen II 372.
Progressivbesteuerung II 676.
Promiskuitätshypothese II 399 ff.
Promulgation der Gesetze überhaupt 376; des Naturgesetzes 451 ff.
Proportionalbesteuerung II 676.
Proportionalwahl II 735.
Protagoras 164.
Proudhon II 478.
Provinz II 555 f.
Pruner 358; II 350, 354.
Puchta 540; II 129.
Pufendorf 25, 184, 275; II 90, 280, 337 f., 499 f.
Pyrrho 165.
Pythagoras 18; II 65, 88.

Quatrefages, de 105.

Rache, Privatrache II 114.
Radbruch, G. 551, 552 f.
Radowitz II 119, 121.
Rainold (Rosseus) II 717.
Ranke, Joh. 32, 105.
— L. II 503.
Rasse II 762.
Rat 375, 389.
Rathenau, W. II 316, 340.
Rationalismus 13.
Rationalistische Moralprinzipien 190, 231 ff.
Ratzel, Fr. 31, 32, 105, 461; II 4, 401, 403, 418, 474.
Ratzenhofer, G. 291.
Ratzinger II 319 ff., 363, 373, 376, 640.
Raub II 305.
Raumer II 620.
Recht (das Rechte) 2, 513; dreifache Bedeutung des 517 ff.; Zweck des 525; Zwangscharakter d. 528; Quellen des 534; das Recht als Teil der sittlichen Ordnung 578 ff.; letzte Quelle des Rechts ist Gott 577.
— im objektiv. Sinn (Rechtsgesetz) 519 ff., 596 ff.
— im subjektiven Sinn (Rechtsbefugnis) 52, 615 ff.
— auf Arbeit II 651.
Rechtsgefühl 573.
Rechtslehre 28, 584.
Rechtspflege, bürgerliche, u. Strafrechtspflege II 681 ff.
Rechtspflichten im Unterschied zu nicht juridischen Pflichten 520, 621.
Rechtspositivismus 534 ff.
Rechtsstaat II 518 ff.
Rechtsterminus 615.
Rechtstitel 615.
Rechtsträger 615, 623 ff.
Reed 395.
Regout, L. F. H. II 373.
Rehfisch II 62.
Rehm, H. II 470, 479, 667,
Reichel, H. 554.
Reichmann, M. 328.
Reichtümer, natürliche und künstliche 125.
Reicke, R. 249.
Reid, Th. 232 f.
Reiffenstuel II 119.
Reinhold 104.
Reinke, J. 104.
Relativismus 26.
Religion, Allgemeinheit II 3; Begriff und Einteilung II 5; Notwendigkeit II 21; natürliche II 21 ff.; übernatürliche II 26 ff.; Verhältnis der Religion zur Sittenlehre II 29; irrige Ansichten über Wesen u. Entstehung der II 12 ff.; s. auch Kirche.
— und Staatsgewalt II 562 ff.
Religionsfeindlichkeit des Sozialismus II 191 ff.
Religionsfreiheit II 107, 580.
Religionslose Schule II 621 f.
Religiosität II 7.
Renz, O. 357, 500.
Republik II 723.

Resch, P. II 742, 754.
Reservearmee, industrielle II 146, 160, 180 f.
Restriktion II 98 ff.
Retzbach, A. II 640, 641, 654.
Reue 49 f.
Revisionismus II 150, 181 f.
Revolution II 714, 769.
Ricardo II 164, 266.
Richterliche Gewalt II 669.
Rieß, Fl. II 660.
Ritschl II 21.
Robinet 253.
Rodbertus, K. II 139.
Roh, P. 327.
Rohland, A. 42.
Rolph, W. H. 291.
Romanes II 12.
Rösler, H. II 318.
Roscher, W. 455; II 75, 318, 359, 371.
Roskoff II 5.
Rosmini 18.
Rost, H. II 117.
Rothe, T. II 492 f.
Rotteck, K. v. 588.
Rousseau, J. J. 38, 538, 628; II 399, 448, 472 f., 484, 502, 577.
Rückerstattung (Restitution) 363; II 113.
Ruf, der gute II 71; Pflichten in bezug auf den II 72; Rechte in bezug auf den II 103 ff.
Ruhmsucht (vana gloria) 351 f.
Rümelin, G. v. II 616.
Rutten II 722.

Sabinus Massurius II 6.
Sachenrechte 618 ff.; II 128.
Sägmüller II 757.
Saint-Lambert 165.
Saint-Simon II 139.
Sallust II 510.
Salisbury, J. v. 22.
Salmanticenses 202.
Salmasius II 364.
Salter, W. M. 390, 421.
Salvado, Rudes. II 260.
Samter, A. II 280.
Sanftmut 371.
Sanktion, Begriff u. Arten 434; Notwendigkeit 436 ff.
Savigny, Fr. v. 540 f.
Schadenlüge II 86.
Schäfer, A. II 640.
— Dietr. II 569.
Schäffle II 176, 200, 222, 230, 273, 281 373, 544, 635.
Scham 32, 87.
Schamhaftigkeit 370; II 106.
Schaub II 323; 363; 376.
Scheicher II 640.
Scheinheiligkeit II 86.
Scheler, M. 27, 308 ff.; II 314, 316.
Schelling 26, 54, 590; II 527.
Schellwien 168.
Schenkung II 356.
Scherzlüge II 86.
Schiedsämter zwischen Arbeitern und Arbeitgebern II 628.
Schiedsgericht, internationales II 780 ff.
Schiffini 201; II 506.
Schiller 245; II 290.
Schill, A. II 19.
Schilling II 328 ff., 320.
Schindler II 377.
Schlechtheit, sittliche 331 ff.
Schleiermacher 26, 143, 159; II 6, 472.
Schmalzgrueber II 337, 430.
Schmeichelei II 86.
Schmerz 78, 83 f.
Schmidt, H. G. II 718.
— K. II 92.
— L. 214, 394, 399; II 47, 62, 88. 100, 461.
— W. 394, 490.
— W. S. V. D. II 5, 13.
Schmitt, Harry II 429.
Schmoller, G. II 636.
Schnedermann II 92.
Schneemann, G. II 430, 435, 588.
Schneider, G. II 410.
— W. 27, 174, 188, 458; II 5, 402.
Schön 214.
Schopenhauer 26, 44, 45, 119, 147 f., 258 f., 487, 628; II 52, 63, 91, 422, 477.
Schorlemer-Alst II 638.
Schott II 409.
Schrecken 87.
Schrörs, H. II 597.
Schröder, L. v. II 5, 15 ff.
Schüchternheit 87.
Schuld 506, s. auch Sünde.
Schule, Stellung der, zum Staat außerhalb der christlichen Offenbarung II 601 ff.; Rechte der Kirche auf die II 622 ff.; des Staates II 601 ff., 618 f.
Schulmonopol II 605.
Schulrechte der Kirche II 622; des Staates II 618.
Schulzwang II 613 ff.
Schulze-Delitzsch II 618.
Schulz, H. II 620.
Schuppe, W. 255 f.
Schurtz 32.
Schutzzölle II 728.
Schwalm 27.
Schwarz, H. 55, 184, 253, 303 ff., 630.
— J. 25, 614; II 337.
Schweiger-Lerchenfeld II 428.
Scotus 23, 183, 343.
Seeger 490.
Sehnsucht 68.
Seipel II 318, 363 f.
Seitz, A. II 13.
Selbstachtung II 54.
Selbstbehauptung 366.
Selbstbeherrschung 370; II 60.
Selbstbewußtsein 33 f.
Selbsthilfe II 113.
Selbstinteresse als Norm d. Sittlichen 266 ff.
Selbstliebe 244 ff.; II 53.
Selbstmord II 61 ff.
Selbstsucht II 54.
Selbstüberwindung 371.
Selbstverachtung II 54.
Selbstverleugnung 371; II 60.
Selbstverstümmelung II 67.
Selbstvervollkommnung als Norm d. Sittlichen 225 ff.
Seligkeit s. Glückseligkeit.
Seneca 2, 225, 384; II 14, 68, 342, 562.
Senior II 372.
Septimius Severus 136.
Sering II 176.
Servituten II 130.
Seydl, E. 386.
Shaftesbury 23, 253, 275.

Shakespeare 151, 439.
Sidgwick 18; II 90, 96.
Sidney, Algernon II 484.
Siebert, H. 279.
Siebold, H. v. 175.
Sigwart 328.
Silvester von Ferrara 201.
Simmel, G. 170, 488.
Simonie II 52.
Simultanschule II 621, 624.
Singer, H. 543, 558.
Sitte 155 f.
Sittengesetz s. Gesetz.
Sittenlehre 1, 28.
Sittlich 156 ff.; sittliche Ordnung 162; sittlich gut 163, 145, 204, 329; sittlich gleichgültig 329, 334.
Sittliche Ideen, Allgemeinheit derselben 172 ff., 457 ff.
Sittliches Gesetz im Unterschied zu moralischen Gesetzen 376 f.
Sittlichkeit 157 ff.; öffentliche und private II 572 f.
Sklaverei, Begriff II 456, Geschichte II 455; rechtliche Beurteilung 463 ff.; Entstehungsgründe d. II 465 ff.
Smith, A. 257; II 164, 519.
Sohm, R. 605; II 582.
Sokrates 19, 346, 396, 477.
Solon 18.
Sophokles 384, 397, 477.
Soto, Dom. 23; II 169, 193, 325, 512, 697, 742.
Souveränität II 564.
Soziale Frage II 630 ff.
Sozialethik 160.
Sozialeudämonismus (Sozialutilitarismus) 274 ff.; dessen Lehre vom höchsten Gute 142 ff.
Sozialisierung II 308.
Sozialismus, Begriff und Geschichte II 136 ff.; Grundlagen II 141 ff.; Unmöglichkeit II 194 ff.; s. auch Ackersozialismus.
Spahn, M. II 605.
Specht II 621.
Spencer, H. 5, 16, 26, 38, 119, 287 ff., 391, 413, 487, 588, 628; II 4, 13 ff., 400, 521.
Spengler, O. 148, 164.
Spiegel, F. 394.
Spielvertrag II 389.
Spinoza 25, 267, 535.
Spitta, H. II 10.
Sporer II 118.
Sprache als Beweis der Geistigkeit des Menschen 31; seiner gesellschaftlichen Natur 39.
Staat II 471 ff.; Ursachen des II 471 ff.; Zweck des II 516 ff.; Bestandteile des II 541; organischer Charakter desselben II 541 ff.; Vergleich zwischen Staat und Familie II 552.
Staatenbund II 566.
Staatsamt II 672.
Staatsgewalt II 477 f., 492 ff.; Ursprung derselben II 479 ff.; Umfang II 563 ff.; Aufgaben der Staatsgewalt in bezug auf Sittlichkeit II 572, Religion II 574 ff., Schule II 601 ff., Presse II 626, wirtschaftliches Leben II 629; im Verhältnis zur Kirche II 580 ff.; Erwerb und Verlust der II 706 ff.
Staatsgewalt, Funktionen der II 666 ff.
Staatsmonopole II 659.
Staatsrecht 598; II 470 ff.
Staatssozialismus II 137, 528, 635.
Staatsverfassung II 722 ff.
Staatsverträge II 755 f.
Stadler, D. II 119.
Stahl, Fr. J. 27, 532, 542 f., 539, 572 ff., 576, 584, 591; II 279, 470, 503, 528, 596.
Stamm II 243.
Stammler 513, 519, 536, 550 ff., 573, 581; II 474, 533.
Stände der Gesellschaft II 555 ff.
Stange, K. 4, 63, 184, 214, 237, 300 ff.; II 407.
Starcke II 407.
Starkenburg 170; II 410.
Starkmut 347, 368; II 61.
Stein, Fr. J. 18, 137.
— L. 419, 428; II 400.
Steiner, Rud. 170.
Steinheim II 458.
Steinmann II 455.
Steinmetz II 62.
Stetz, U. II 584.
Stern, J. II 187, 198, 204, 208, 318.
— W. 27, 164.
Sterndeuterei II 50.
Steudel 291; II 10, 63.
Steuern II 674 f.
Steuerrecht II 475 f.
Stirner, M. 168.
Stöckl, A. 27.
Stockums, W. 464.
Stoiker 21, 79, 119, 223.
Stolz 352.
Strafe 434 ff.; II 682 f.
Strafgesetze 379.
Strafrecht des Staates II 683 ff.
Strafrechtstheorien II 683 ff.
Strahl II 247.
Strauß, D. 42, 129, 146.
— V. v. 30; II 5, 20.
Strenges Recht 600.
Stuart, Mill 26, 53, 276; II 545.
Suarez 23 u. sonst sehr oft.
Subjektive und objektive Gutheit 205 f., 221 f., 317 ff.
Sueton 394.
Sünde 503 ff.; verschiedene Arten von 506; die sog. philosophische 506 f.
Sympathie als Norm des Sittlichen 257, 275.
Synderesis 480.

Tacitus 394; II 250, 362.
Tanner, A. 201.
Taparelli 27.
Tapferkeit s. Starkmut.
Tarquini II 761.
Tauschwert II 142 f., 162 ff.
Taylor, J. II 90.
Terentius 461.
Testament II 337 ff.; formlose Testamente II 344.
Testierfreiheit II 348.
Thales 18.
Theismus 103 f.
Theodor von Cyrene 165, 535.
Theodoret II 98.

Theokratie II 491.
Theologen über das Eigentum II 323 ff.
Theologisch, inwiefern die Moralphilosophie theologisch sei 104; II 489.
Tessen-Westerski II 393.
Thomas von Aquin 4, 22, 45, 69 und sonst sehr oft.
Thomasius 26, 72, 585; II 52.
Thon 528.
Thonissen II 138.
Thun, Graf Leo II 33.
Tier, ob Rechtsträger 628 f.
Tier-Ethik 5, 6.
Tierschutz und Tierquälerei 633 ff.
Todesstrafe II 695 ff.
Toledo, Kardinal II 326.
Toleranz, bürgerliche und religiöse II 699 f.
Tolstoi, Graf 134.
Tongiorgi 439; II 710.
Totemismus II 16.
Totschlag II 101.
Traditionalismus 14.
Trägheit 351 f.
Trauer 84.
Traumdeuterei II 50.
Trendelenburg, A. 27, 71, 116, 199, 236, 563, 576; II 280, 458, 503, 525, 727.
Treue 366; II 83.
Triebfeder 330.
Trübsinn 86.
Tüchtigkeit 338.
Tugend 337 ff.
Tutiorismus 496.
Tylor, E. B. II 12 ff.
Tyrann II 714.
Tyrannenmord II 715 f.
Tyrannis II 724.

Überlegung 357.
Übertragung II 334.
Übervölkerungsfrage II 414.
Überweg 236, 277.
Ugolini II 498.
Ulpian 358, 567, 606.
Ulrich, G. 329.
Ulrici 16, 226, 391, 478, 576, 579.
Umbildung (Erwerbstitel) II 333.
Umsicht 357.
Umstände der Handlungen 324.
Unabhängige Moral 421 ff.
Unachtsamkeit 98.
Unfallversicherung II 650.
Ungeschriebenes Recht 509.
Unkenntnis 97.
Unkeuschheit 351 f.
Unterricht II 606.
Unterrichtsfreiheit II 611, 626.
Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes 464.
Unwissenheit 97.
Urba, R. II 764.
Urheberrecht II 328 ff.
Urteil, freventliches II 104.
Usucapio II 334.
Usurpation II 700 ff.
Utilitarismus 188, 267 ff, 274 ff.; Utilitarismus und Entwicklungslehre 287 ff.

Valentini II 48.
Valerius Maximus II 577.
Vallet 27.
Vaihinger, H. 164, 249.
Van der Burgt 176.
Van Gestel 345; II 348.
Van Overbergh, C. II 558.
Vasquez, G. 207, 403 ff.
Vaterlandsliebe 367.
Vattel, E. II 742.
Vellejus Paterculus II 116.
Verantwortlichkeit 90 f., 160.
Verarbeitung (Erwerbstitel) II 333.
Verbindung (Erwerbstitel) II 333.
Verdacht II 102.
Verdienst 508 ff.
Verelendungstheorie II 147, 177.
Vergessenheit 98.
Vergeßlichkeit 98.
Verherrlichung 111.
Verjährung II 335, 708 f.
Vering II 459.
Verknechtung II 468.
Verlangen 68.
Verleumdung II 104.
Vermächtnis II 337.
Vermeersch, A. 27; II 320, 363, 614.
Vermengung (Erwerbstitel) II 333.
Vermögensgrenze II 314.
Vermögensrechte 618.
Vernunftrecht 557.
Verpflichtung s. Pflicht.
Verschuldung als Titel der Sklaverei II 466.
Versicherungsvertrag II 387.
Versprechen II 356.
Verstandestugenden 338 ff.
Verständnis 357.
Verstellung II 86.
Verstorbene, Recht der, auf den guten Ruf II 105.
Verteidigungstheorie II 687, 689.
Verträge II 350 ff.
Vertragstheorien zur Erklärung des Eigentums II 279, 282; des Ursprungs des Staates II 483 ff., 499 ff.; des Strafrechts II 687 f.
Verwaltung II 673.
Verzweiflung 78, 85.
Victoria, Fr. 23, 201, 742.
Vielmännerei II 420.
Vielweiberei II 420.
Vinzenz von Paul II 109.
Virchow 638; II 688.
Virgil II 62.
Vivisektion 635 f.
Voigt, M. 575, 602.
Volk II 761, 763.
Völkerfamilie II 776 ff.
Völkerrecht 598; II 737 ff.
Volksseele 159.
Volkssouveränität II 483 ff.
Volkswehr II 678.
Volksstaat II 723.
Vollmar, G. v. II 177.
Voltaire 25; II 90, 577.
Voluntarismus 303 ff.
Vorauswissen Gottes und Freiheit 58.
Vorbehalt, geistiger II 99.
Vorkaufsrecht II 131.
Vorschrift s. Gesetz.
Vorsehung, Verhältnis der, zum ewigen Gesetz 382.
Vorsicht 357.

Wächter, J. v. II 194.
Wagner, A. II 176, 280, 283, 373, 635.

Wagner F. 386.
Wahl 44, 68.
Wahlfreiheit s. Freiheit.
Wahlmonarchie II 707 f.
Wahlsysteme II 733 f.
Wahrhaftigkeit, Tugend der 365 f.; Pflichten der II 83 ff.
Wahrheitsliebe 365; II 83.
Wahrsagerei II 50.
Waitz, G. II 251.
Wallace, Alfr. R. II 243.
Wallon II 455, 459.
Walras, L. II 274.
Walsh, G. 202.
Walter, Ferd. 27; II 470, 683, 719, 726.
— Franz 23; II 42, 64, 323, 640.
Warnkönig 588.
Washington II 577.
Wasmann, E. 104.
Weber, Ad. II 651.
Weiberherrschaft II 406.
Weiberlinie II 405.
Weisheit 338 f.
Weiß, A. M., O. P. 28, 104; II 640.
Weltstaat II 776.
Weltverachtung II 75 f.
Wendland, J. II 10.
Wendt, H. H. 27, 327.
Wentscher, M. 230 f., 391.
Werner, K. 18.
Wernicke, J. II 429.
Wernz, Fr. X. II 588, 590, 597, 620, 701, 733, 758.
Wert II 164, 383.
Wertpapiere II 385.
Werttheorie und Ethik 315.
— von Marx II 142, 162 ff.
Wertzuwachs II 312.
Wertzuwachssteuer II 659.
Westermarck 167, 174, 396, 458; II 63, 87, 115, 252, 402, 418, 474.
Wette II 389.
Weule, H. 105.
Whewell 18.
Widerstand, aktiver und passiver II 713 ff.
Widerstreit (Kollision) der Pflichten 622 f.
Wille 4, 33, 43, 64; Herrschaft des W. über die übrigen Fähigkeiten 69; der gute und der böse W. 321 ff.
Willems, C. 27, 237; II 471.
Willmann, O. 28, 236, 246.
Wilson, Präsid. II 778.
— J. L. II 18, 422.
Windthorst II 735.
Winternitz II 402.
Wirth II 279.
Wirthmüller II 40.
Wirtschaftliches Leben II 127 ff.
Wissenschaft, verschieden von der Kunst 1, 4, 339; nicht das Ziel des Menschen 127; Freiheit der 12; als Verstandestugend 338.
Wittmann 193.
Wohlanständigkeit 370.
Wohlgefallen 81.
Wohlrabe 489.
Wohnungsfrage II 649.
Wolff, Chr. 227 f.
Wouters, L. 498, 503.
Wucher II 360.
Wucherverbote II 656.
Wundt, M. 18.
— W. 26, 44, 46, 54, 64, 159, 184, 188, 281, 283ff., 304, 416, 489, 536; II 14, 91.
Wut 89.

Xenophon II 576.

Zaghaftigkeit 87.
Zallinger II 119, 337.
Zauberei II 50.
Zech II 362.
Zeller, Ed. 119, 190, 405; II 14, 763.
Zenon 21, 79, 383.
Zensur II 628.
Ziegler, Th. 26, 59, 143, 146, 160, 224, 236, 279, 327, 329, 348, 356; II 36, 63, 91, 96, 719.
Ziel s. Zweck.
Zigliara, Kard. II 710, 715, 721.
Ziller 184.
Zimmermann, O. 104.
Zins II 357 ff.
Zinstaxen II 656.
Zinstitel II 360.
Zivilehe II 435.
Zmave II 165.
Zöckler, O. 327.
Zölibat II 416.
Zorn, Ph. II 745, 749.
Zorn als Leidenschaft 78, 88 f.; als Laster 351 f.
Zurechnungsfähigkeit 89 f., 160.
Zuversicht 368.
Zuwachs als Erwerbstitel II 333.
Zwang 102.
Zwangscharakter des Rechts 528.
Zwangsschule II 613 f.
Zweck, Begriff und Arten 107; des Menschen 106 ff.; der vernunftlosen Natur 110; der menschlichen Handlungen 325 ff.; Unterschied zwischen Zweck und Absicht 326; Zweck und Beweggrund 330; ob der Zweck die Mittel heiligt 326; Zweck des Staates II 516 ff.
Zweikampf II 116 f.
Zwingli II 364.
Zynismus 21.